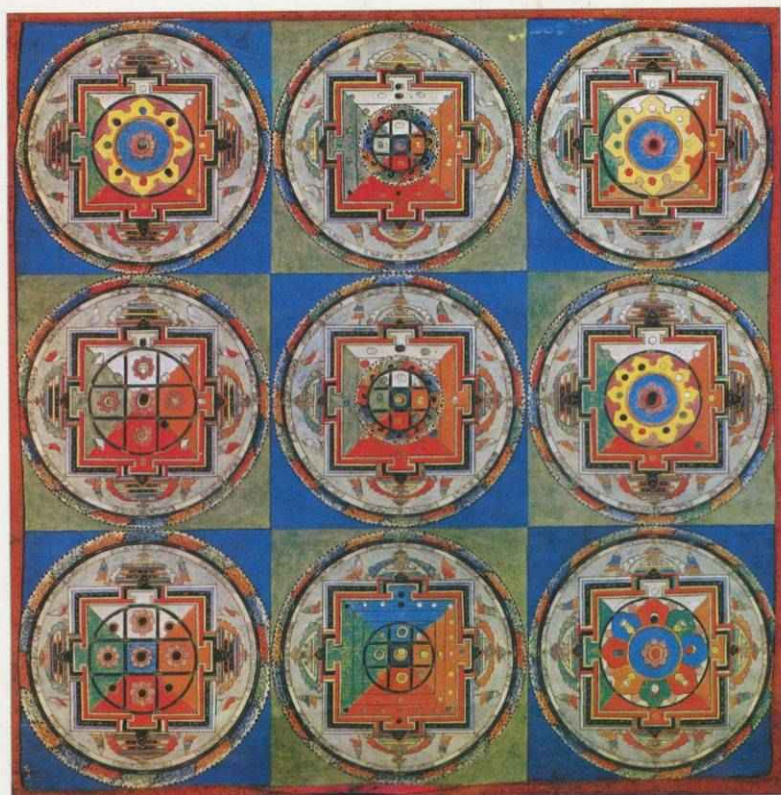


# KULTURE ISTOKA

God. VI Broj 21  
juli-septembar  
1989.

*Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka*



*Tema broja: Filozofija i religija*



# KULTURE ISTOKA

Sadržaj

## 5 *Filozofija i religija*

Čedomil Veljačić: Budizam: religija ili filozofija  
Sunthar Visuvalingam: Transgresivna sakralnost kao  
osnova međureligijskog dijaloga  
Franc Šrmpf: Filozofska problematika u upanišadama  
Ken Vilber: Nove religije  
Rik Filds: Hrišćanstvo na Istoku – Kinezi u Meksiku  
Dušan Pajin: Okeansko osećanje u filozofiji i religiji

## 31 *Studije*

Jasna Šamić: Erotizam i simboli sufijske poezije  
Dejvid Fontana: Samoisticanje i samoporicanje u  
budističkoj psihologiji  
Raghava Menon: Pustolovina rage  
Du Yaxiong: Muzika nacionalnih manjina Kine  
Dejan Sretenović: Japanizam u životu i delu Van Goga  
Tsukasa Kodera: Van Gog u Japanu

## 51 *Ličnosti i događaji*

Proboj u oblake: Razgovor sa libanskim pesnikom  
Adonisom;  
Buddhoizam Slobodana Berberskog;  
Neokonfučijanstvo u Koreji;  
Jevreji na tlu Jugoslavije; Umetnost meditacije –  
meditacija umetnosti  
Pišu: Hasune al-Misbahi, Čedomil Veljačić, Maja  
Milčinski, Dejan Đorić

## 63 *Osvrti i prikazi*

Vlado Šestan: Ezoterija Istoka i Rene Genon  
Ivan Antić: Budistička meditacija  
Radmila Gikić: Bajkovito kazivanje o Tibetu  
Mirjana Marković: Datum u istoriji jugoslovenske  
orijentalistike  
Miroslav Tanasijević: Umetničko blago Srednje Azije

# Kosovo - sećanje na pogibiju

*Indijska i srpska vlastela protiv Turaka*

Počeci turskih prodora, a kasnije i osvajanja na tlu Indije, vezuju se za Mahmuda, poglavara kneževine Ghazni, na tlu današnjeg Avganistana. U to vreme krajem X veka, još uvek se odvijala živa trgovina Putem svile, kroz centralnu Aziju, između Kine i mediterana. Zbog toga su Ghaznavidi bili zainteresovani za vlast nad Turkestanom, pa su Mahmudovi prodori u Indiju početkom XI veka bili pre svega pljačkaški, bez namere da se ostvari trajnija vlast i posed u Indiji. Mahmud Ghazni je sa vojskom upadao obično u vreme žetve tako da je time rešavao i problem snabdevanja vojske hranom, koja bi se posle pobeđe i pljačke iste sezone vraćala nazad kući. Glavna meta pljačke bili su hramovi, zbog koncentracije zlata i dragulja. To je bila zgodna okolnost jer se vojevanje sada moglo i sistematski opravdati – kao borba protiv idioipoklonika za pravu veru (to će postati univerzalna formula koju će i druge strane koristiti – na primer, Španci u Srednjoj Americi). Najčuvanija od tih pobeđe bila je osvajanje i pljačka velikog i bogatog šaivističkog hrama u Somnathu, na obali mora (danas, grad Patan). Prema izvorima arapskih istoričara, on je posle opsade i seče 50.000 brahmina (broj nije pouzdan – može je uvećan da bi i pobeđe bila veća) opljačkan i razoren, 1025. godine. Deo idola (Siva lingam) iz Somnatha je bačen u hipodrom Ghaznijevog glavnog grada, a drugi deo je stavljen pred vrata džamije, da o njega vernici otrnu noge. Ogroman plen procenjen je na 20.000 dinara (što više idemo unazad dinar je imao sve veću vrednost). Mahmud je umro 1030., a njegovi naslednici tokom narednih 170 godina nisu više napadali Indiju.

U to vreme severna Indija je bila podeljena na kraljevine, slično kao Srbija posle Dušana. One su povremeno stvarale saveze radi odbrane, ali ne na široj, nacionalnoj osnovi. Mahmud je ostao u sećanju kao jedan od osvajača koji su dolazili sa zapada, da bi nestao, kao i Aleksandar pre njega. Severno-indijska vlastela i vladari okrenuli su se novom snagom međusobnim borbama za prevlast. Novi turski osvajač, Muhamed započeo je svoje pohode na Indiju 1182, ali sada sa namerom da ostvari trajnija osvajanja, a ne samo pljačkaške upade. Mada je 1206. Muhamed ubijen u borbama za vlast, njegovi naslednici su nastavili osvajanja u Indiji tokom narednih vekova sve dok nije formirana i učvršćena nova velika državna celina na tlu Indije, Delhijski sultanat.

Iako su Indijci povremeno odnosili pobeđe, na duže staze tursko-avganistanska vojska je bila nadmoćnija. Poznavaoči kažu da su u pitanju dva razloga: politički i vojni. Međusobni sukobi indijskih država i vlastele onemogućavali su veći stepen jedinstva i koncentracije snaga protiv spoljnog neprijatelja – štaviše, nekad se u sukobu suseda sa tim neprijateljem videla prilika da se trenutno nešto prisvoji za sebe, da bi se kasnije taj neprijatelj pojavio i na vlastitim vratima. Sa vojnog stanovišta, laka i pokretljiva turska konjica pokazala se nadmoćnijom u odnosu na indijske statične falange u kojima

su većeg udela imali bojni slonovi nego konjica. Sa tim slonovima dogodilo se nešto slično onome što će se događati u sukobima turske konjice sa teško oklopljenim i naoružanim zapadnim viteзовima.

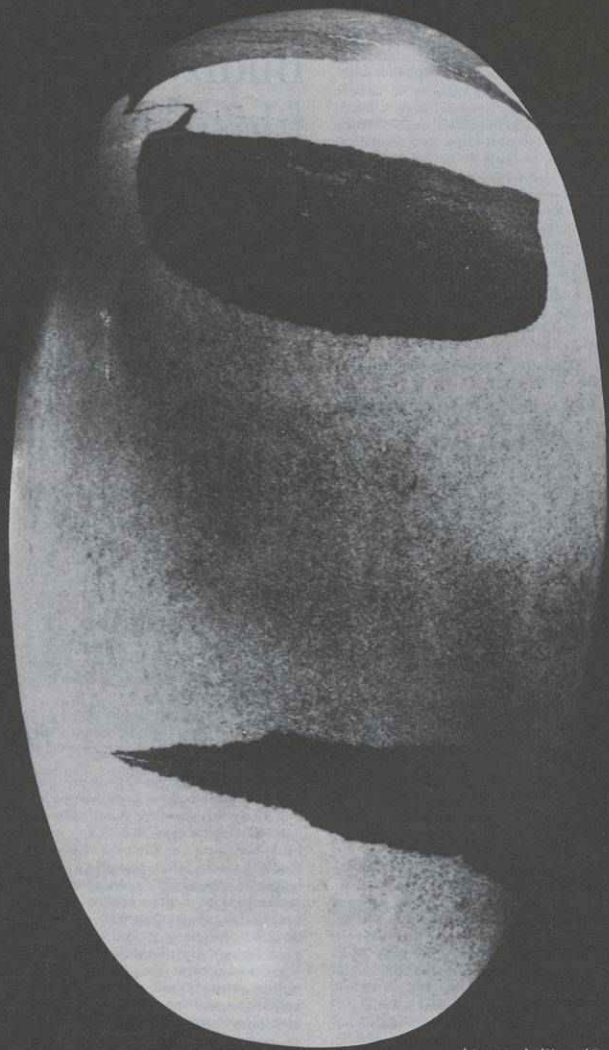
Postavlja se pitanje: da je srpska vlastela znala za ova indijska iskustva da li bi iz toga izvukla neke pouke, još pre bitke na Marici, pa nadalje? Ako se ima u vidu da ljudi često ne uče ni iz sopstvenih grešaka, teško je dati pozitivan odgovor. Utoliko pre što su srpsku vlastelu izjedale iste slabosti kao i indijsku.

U svakom slučaju, zanimljivo je da su Turci na ovako udaljenim frontovima – indijskom i balkanskom – primenili manje-više istu strategiju i taktiku u razmaku od jednog do dva veka. «Pre nego što bi konačno zaposeli neku feudalnu oblast, Turci su je decenijama sistematski uznemiravali. Njihove prethodnice su pljačkale, razarale privredu, pustošile nezaštićena naselja. Istovremeno u krajevima koje su tek nameravali da osvoje, Turci su tražili saveznike, a neretko nalazili ih među zakrvljenim velikašima, zapostavljenim ili nezadovoljnim članovima vladarskih rodova», kaže Rade Mihaljčić, komentarišući balkansku situaciju u svojoj studiji *Lazar Hrebeltanović*. Na taj način su za sto godina (između 1200–1300.) stigli od severne do južne Indije (u vazdušnoj liniji oko 3.000 km), a za 160 godina od reke Marice do Beča (1371–1529) – u vazdušnoj liniji oko 1.500 km. Za sve to vreme na Balkanu nije ostvaren ni dovoljno čvrst srpski, ni dovoljno čvrst hrišćanski savez snaga koje bi se suprotstavile Turcima sve dok i njih nisu počele da izjedaju unutrašnje slabosti.

Još uvek je otvoreno pitanje zašto su Srbi od svih poraza i bitaka – od Marice do pada despotovine – izdvojili baš Kosovsku bitku? U svakom slučaju Kosovo je bila velika pogibija – teško nadoknadiv gubitak «kadrova». I na jednoj i na drugoj strani puno kadrova je stradalo, uključujući i galvnikomandujuće, ali Turska kadrovska politika je bila gipkija – brže je mogla da izvrši zamene. Vojnički gledano, izgleda da se sama kosovska bitka završila nerešeno, ali ona je predstavljala nenadoknadiv kadrovski gubitak za srpsku stranu.

Ostaje još jedno pitanje? Ako je – kako kaže Mihaljčić – post-kosovska Lazareva Srbija morala da se pokori Ugarima ili Turcima, zašto se odlučila za vazalno odnošenje prema Turcima? Zar nije bilo prirodno da se prikloni Madarima i još eventualno nastavi otpor na hrišćanskoj strani, umesto da stupa u podređen odnos sa neposrednim protivnikom? Prema ishodu događaja ta odluka se pokazala mudrijom, jer bi Turci, svejedno, stigli do Save i Dunava i dalje, tako da bi Srbija opet došla u taj odnos, ali bi bila dvaput gažena. Ali, u trenutku donošenja odluke to nije bilo izvesno – nije se moglo znati na kojoj liniji će se zaustaviti tursko nadiranje. Očito je da su na to uticali i neki drugi razlozi, kad je vazalno odnošenje prema Turcima izgledalo kao bolje rešenje nego vazalno odnošenje prema Ugarima.

# Filozofija i religija



Lingam *Indija, vek?*

# Budizam: religija ili filozofija?

Čedomil Veljačić

Pitanje da li budizam treba razumeti kao religiju ili kao filozofiju, u modernoj povezanosti tih pojmova, danas se ne nameće samo naučnicima iz struke, nego, u manje akademskom okviru, takođe i egzistencijalno zainteresovanom kleru, kroz prosludivane da li bi budizam mogao da preživi i da se održi u korisnoj ravni i proširi pre kao filozofija, nego kao religija u tradicionalnom smislu. Kao i za druge religije, tako se i za budizam postavlja egzegetsko pitanje: koliko je postojeća tradicionalna religija u svome institucionalnom ustrojstvu autentična, a koliko pak ograničena, i koliko se pod nepovoljnim okolnostima još može održati kao državna religija?

## Budizam u Indiji i Šri Lanki

Da bi se ceo problem od početka shvatio konkretno, najpre ću se ograničiti na zemlju najstarije budističke religije, koju je u III veku pre našeg računanja vremena indijski kralj Ašoka (Ašoka) institucionalno zasnovao na Šri Lanki (Cejlon).

U jednoj od najlepših starobudističkih dataka—pripovedaka, *Valahassa-jatakam*, o »oblaku—konju, ostrvo Lanka opisuje se kao još uvek nastanjen ljudožderima i gusarima. U vreme Bude, po najstarijim sinhaleškim hronikama, jedan indijski kšatrija, Vidaja (Vijaya), sa 700 trgovaca (*vanija*) osvojio je Lanku, bakrom bogati otok »lavljeg gnezda (*na sinhaleškom*) i arijanizirao ga. U III veku pre našeg računanja vremena, kao misionar je došao Ašokin sin Mahinda i kralja i celu zemlju, čija je ranija religija bio krvavi kult demona, preobratio na budizam.

U svome čuvenom XIII kamenom ediktu<sup>1</sup> Ašoka opisuje vlastito preobraćanje na nenasilje budističke religije zbog kajanja nakon svog prvog ratnog uspeha, krvavog istrebljenja plemena Kalinga, čiju buduću sigurnost on sada hoće da jamči kroz »zaštitu, delovanje i poduku u pravičnosti (*dharmo*) prema Budinom učenju.

Na svim granicama svog carstva Ašoka je postavio slične natpise da bi ubedio stanovnike još neosvojenih područja da od njega »mogu da očekuju samo sreću, a ne patnju, da je kralj takođe spreman da im oprosti grešku (II Kalinga—edikt), U tu svrhu Ašoka je imenovao i posebnu vrstu velikodostojnika (*dhamma-maha-mata*), koji »je trebalo da štite dobrobit i pravičnost u korist pripadnika svih religija». Ovdje su izričito pomenuti Grci (Yona), stanovnici Kambodže, Gandhare i drugih susjednih zemalja (u V kamenom ediktu). Godine 1958. takođe je otriven jedan Ašokin edikt na grčkom jeziku u Kandaharu, negdašnjem Aleksandropolisu u Avganistanu.<sup>2</sup>

Na ostrvu Lanki (Cejlon), pod povoljnim okolnostima male periferne i ostrvske države, budizam se do danas održao kao institucionalna religija pod zaštitom države i u njenom interesu.

Sada se postavlja pitanje o razlici između tako održane Ašokine religije i izvornog učenja i namere Bude. Iz toga pitanja ja ću takođe pokušati da razumem suštinski i istorijski osnov pitanja koja su danas postala aktuelna u dijalogu između Istoka i Zapada: treba li budizam posmatrati kao istorijski uslovljenu religiju, ili kao egzistencijalnu *philosophia perennis*?

Iz pregleda pomenutih istorijskih preinčenja, jedna šira pojmovna razlika između institucionalne religije i narodnog verovanja pojavljuje se u raslojavanju na tri ravni:

1. Budino učenje prema najstarijem shvatanju u *Sutta-pitakam* pali-kanonu. U ovome štđ sledi pokušaju da pokažemo kako bi to učenje izvorno — već u prvoj Budinoj besedi o »srednjem putu» — pre trebalo da služi kao negativni kritički stav spram postojećih institucionalnih religija, nego kao zasnivanje jedne dalje religije, i kako se ono u Indiji još i danas tako shvata.

2. Usvajanje toga učenja u Ašokinju institucionalnoj religiji, čija najjasnija antitetička obeležja moraju biti izneta u ovome što sledi.

3. Narodna religija (na Cejlonu prilagođena iz istorijskih razloga, pogotovo pod kasnim uticajem iz susjednog Tamil Nadua, hinduističkom kultu boga Višnu), koja ne treba da bude shvaćena kao neka sinteza. (Ta tendencija se, na žalost, pojavila i u postkolonijalnim »zapadnim» pokušajima egzegetske degradacije spram nove opasnosti od istočnjačkih uticaja.) Naprotiv, već je čisto istorijski očito da se tu radi o polaganom propadanju, o centrifugalnoj tendenciji ka bekvatu od »vezgrac (*saro*) izvornog učenja, tipičnoj za istoriju svih religija, i o smerno pobožnome utičući za »otpadnike (*paritama*, shvaćenom kao zaštita od zlih duhova). (...)

Budin negativni stav prema postojećim institucionalnim religijama i danas je odgovarajuće shvaćen od strane hinduista. Najjači utisak takvog uvažavanja nalazim kod *Svamija Vivekanande*, koji je pod uticajem

Hegelove filozofije<sup>3</sup> u jednom govoru (u San Francisku, 1900) na sledeći način pokušao da objasni čisto istorijski smisao i vrednost pojave ranoga budizma i karaktera njegovog osnivača:

»Budizam je istorijski najvažnija religija... Šesto godina pre Hrista indijska kultura već je dostigla vrhunac svoga razvoja... Buda je rekao: to žrtvovanje životinja je još jedno sujeverje. Bog i duša dva su najveća sujeverja... Ako ima boga, kako to propovedaju ovi brahmani, zašto onda ima toliko patnje na svetu? On je upravo kao i ja rob zakona kauzaliteta... Čovek je voleo boga i pri tome je zaboravio na svoga brata čoveka. Bio je to prvi put da se čovek okrenuo drugome bogu — čoveku... Buda je odbacio sve svete spise, forme...

Budino učenje sadrži element opasnosti... Da bi se ostvarile ogromne duhovne promene onako kako je to on uradio, bilo je neophodno obznanići mnoga negativna učenja. Ali kada neka religija suviše naglašava negativnu stranu, tada postoji opasnost od njenog samoponištenja... I tako se u Indiji tokom vremena desilo da Budini sledbenici suviše ističu negativnu stranu njegovog učenja i da su time prouzrokovali definitivni slom svoje religije... Negativni elementi budizma — da nema boga i duše — izumrlu su, ali od njega naučena pravičnost, sažaljenje, darežljivost — koji su ježni od svih učenja — jesu ono što nam je budizam ostavio za sobom...

Tako je danas zasnovano uvažavanje Bude u Indiji i zvanično priznato u službi u hramu, posebno kod višnuističkih sekti. Tako nam je postao objašnjen i prelazak ka trećem najnižem stepenu narodne religije.

U Indiji se još uvek poštuje »Bhagavan Budhe (Buddh) kao deveti i pretposlednji avatar (inkarnacija) boga Višnu (Visnu) u sadašnjem ciklusu svetske istorije. U toj službi privremeno božjeg predstavnika na zemlji Bhagavan Budh je najbliži sludbenik Krišne (Krsna) božanskog lika iz *Bhagavad-gite*, i prethodnik poslednjeg avatara Kalkija, koji će konačno da poništi ovaj već pokvareni svet. Otuda je već Bhagavan Budh zlokobni prorok našeg »mračnog vremena»

<sup>1</sup> Za tekst i označavanje edikata sledići izdanje: *Edicts of Ashoka* with English Translation by C. Srinivasa Murti and A. N. Krishna Aiyangar, The Adyar Library, 1951.

<sup>2</sup> *Une inscrite gréco-araméenne d'Ashoka*, D. Sc-

hlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, u *Journal Asiatique* 1958, kao i *A Bilingual Ashoka-Aramic Edict of Ashoka*, text, translation and notes by G. Pugliese-Carratelli and C. Gabriini, Rome, 1964.

<sup>3</sup> Upor. posebno 1. glavu njegove knjige *The East and the West* (Calcutta, Advaita Ashrama, 1955), gde on istupa s teozom da »svaka nacija ima odgovarajuću nacionalnu ideju, koja radi za svet i neophodna je za njegovo održavanje». Sledjeći citati su iz *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. VIII, a. 92-105 (Mayavati Memorial Edition, Advaita Ashrama, Calcutta 1959, 3. izd.).

(*kali yugam*). Već sada je bolje izbeći njegovo zavodljivo učenje i ostati veran pouzdanom otkrovenju njegovog prethodnika Krišne, utoliko što se u »pravdomnomo ratu« pokoravam božanskom autoritetu vode, a u miru tradicionalnom kastinskom poretku. U tim okolnostima radosna vest *Gite* pristupačna je takođe ženama i nižim kastama i oslobođena oholo zabrane pristupa iz veda.

Za razliku od indijskog verovanja u avatare, na Sri Lanki se dolazak sledećeg Bude očekuje kao Maitreja (Maitreya; na paliju: Matteyyo), ili utelovljenje izjavljujuće ljubavi prema bližnjem, pod čijim vodstvom izabavljenje treba da bude olakšano, da se postigne bez mnogo napora. Stoga u sadašnjem »mračnom dobu« vernici treba mirno da čekaju izabavljeva, da se vežbaju u činjenju dobra i da izbegavaju i odlažu tegobno dostizanje nirvane (šta god ta reč mogla da znači vernicima) u ovim nepovoljnim vremenima.

U mahajana religijama srednje i istočne Azije budizam je tako preinačen u narodnu religiju, da se kult i specifično učenje istorijskog Bude Gotame nadomešta i prekriva preteranom raznolikošću formi i običaja obožavanja bezbrojnih mitoloških buda. Tako se oblikovao tipični panteon svojevrsne budističke strukture, najčešće od izvaindijjskih tvorevina i bez suštinskih indijjskih uticaja.

Doktrina ezoteričke predaje u mahajana budizmu poziva se (posebno prema tibetanskim izveštajima) na Budino apokrifno proćanstvo prema kojem će u vreme propasti učenja doći čovek koji će učenje objasniti i ponovo ga oživeti. Iako će on učenje predstaviti u novoj formi – namera će ostati ista. Sada je Arya Nagarjuna, koji je rođen otprilike 400 godina posle Bude, trebalo da bude priznat kao proreknuti obnovitelj. Prema hagiografiji »živeo je 600 godina... Kada je bio star gotovo sto godina, otišao je u zemlju zmija, od njih je dobio *Prajna-paramita-sutra*m u 100.000 strofa, s tim poklonom se vratio u Indiju i pisao komentare o toj sutri koja sadrži najviše Budino filozofsko učenje.«<sup>4</sup>

U kineskim verzijama osnovnih tekstova ezoteričke predaje naročito se ispoljava stalno omalovažavanje istorijskog osnivača budizma, koje se najčešće posredno usmerava protiv njegovih najpoznatijih učenika (među kojima se, kao sterilan, posebno ironizira intelektualizam Sariputtoa).<sup>5</sup> Gotamini učenici bili su upšte kao *savake* (pali: *savako*) i *pratyeka-buddhe* (pali: *pacceka-buddho* – »samljenici«; upor. poslednji odeljak ovoga članka), kao nedostojni, ograničeni egoisti, suprotstavljeni mahajanskom idealu bodhisatve (bodhisattva), budući da su se brinuli jedino o nirvani, izjavljujući od vlastite patnje. Upravo zbog toga oni su, kao slede-

nići »malih kola« – *hinayanam* – nazvani podlima. Mahajanski bodhisatva, naprotiv, svojim zavetom odbija nirvanu sve do neodređeno daleke vremenske tačke, budući da će u toku kosmološke »večnosti, nastajanja i propadanja bezbrojnih svetova, »sva živa bića od patnje neće promene (*samsarah*) biti izabavljeni« i oslobođena. U primeni idealističkog stanovšta – da je čitav pojavni svet čista iluzija, iza koje nema nikakve stvari po sebi, nego puko »ništa« (*śūnyam*) – na mahajanski kosmologiju za koju se iz te neosnovanosti pojavljuje identifikovanje *samsarah* sa nirvanom, i bodhisatva u krajnjoj liniji dospeva u paradoksalni položaj, koji je prof. E. Lamot, u skladu sa mahajanskim osnovnim tekstom *Vimalakirti-nirdeśah*, rezimirao na sledeći način: »Tako, ukoliko ostane u nirvani, on [bodhisatva] očituje *samsarah*. On zna da ne postoji biće a ipak se trudi da ga preobrti... On uvek stoji izvan trostrukoga sveta, a ipak ne napušta živa bića.«

To se, takođe, uvek iznova i uvek sve jače, naglašava u kasnijoj filozofskoj literaturi i dijalektički iskorisćava za vraćanje iracionalizmu, za tendenciju koja je tipična posebno za Daleki istok.

Ideja bodhisatva dobro je poznata i u *thera-va-do* (pali) budizmu. Buda samog sebe tako označava, kada govori o vremenu pre svoga »budenja«, kao »još ne potpuno probuđenog – *bodhisatto*«. Moralna uzvišenost bodhisatva popularno je predstavljena posebno u dataka-pričama, gde se »budući Buda« hvali kao prvim nesebičnog žrtvovanja za dobro svih živih bića, čak i životinja grabljivo. Ipak, čitava bodhisatvo-hagiografija duhovnog sazrevanja nekog bude ostaje ograničena istorijskim okvirima u prostoru i vremenu jednog svetskoga doba. I zbog toga je razumljiva tendencija kasnijih mahajana religija da se izbegne govor o istorijskom Budi Gotami i da se pre okrenu hiljadama mitoloških buda upšte ili ponoasob.

### Budizam u Japanu

U Japanu je institucionalizovanje budizma u nacionalnu religiju povezano s Ničirenovom (Nichiren, 1222–1282) reformom. Posle drugog svetskoga rata Ničiren-sekta se istakla svojom međunarodnom mirovnom aktivnošću; njeni predstavnici počeli su da u svim pristupačnim budističkim zemljama, posebno u Indiji, podižu »mirovne stupe«. Aktivnost ove japanske misije u vreme *Buddha-jayanti* (proslava 2500-te godišnjice od Budine *parinirvanam* 1956) u Indiji je podržavao Nehru, koji je tada hteo da posepišći ponovno oživljavanje budizma kao sredstva protiv kastinskog antagonizma, a za socijalno-etičko uzdizanje beskastinstva. Taj, još uvek uspešni, neobudistički pokret vodio je Nehruovu saradnik Ambedkar.

Podržano na taj način od vlada budističkih država, podizanje »mirovnih stupova« od strane japanske Ničiren-misije takode je bilo pokušaja da se obnovi tradicija Ašokinih edikata u monumentalnom stilu. U da-

našnjim okolnostima još se naglašava da je Ničirenov herojski poduhvat, uzdizanje iznad sekta koje su služile lokalno-političkim interesima i zasnivanje japanske nacionalne religije, bio napadan najpre od strane svetovnih gospodara, koji su njega i njegove pristalice čak »napadali oružjem, njegove dva-puht progнали i pokušali da ubiju«, budući da je on, kako možemo da čitamo tokom sadašnjih priprema za njegovu proslavu, »kritikovao loše običaje sveta i društva i borio se protiv njih«. Osnovni spis njegove sekte, *Saddharma-pudrika-sutra*m (obično prevedeno kao »Lotos dobroga učenja«), on nije hteo da tumači ni u službi »teologije, niti filozofije, nego da ga upotrebi za moralno uzdizanje naroda i društva.« On se nije brinuo za unutrašnji duhovni život čoveka, nego za društveno blagostanje naroda i nacije.<sup>6</sup>

Ničiren je pripadao sekta tendi, koja u svojoj izvornoj kineskoj formi (*t'ien-t'ai*) predstavlja jednu od najpoznatijih škola sholastičkog intelektualizma. Ipak, u Ničirenovo vreme sekta tendai već je praktički bila amalgamirana s ezoteričkim budizmom,<sup>7</sup> protiv čijeg se mitologiziranja tajnih nadruklotva Ničiren najčešće borio, da bi institucionalno ojačao čisto učenje istorijskog autentičnog predanja. U svojoj borbi protiv kulta mitoloških buda Ničiren se posebno usmeravao protiv poštovanja »bude Mahavairocana (Maha-Vairocana), koji je postavljene iznad istorijskog bude Sakjamunija, što se uči u sekta Singon, budući da se u tom slučaju radilo o kulta demona. U istom kontekstu pominje se<sup>8</sup> da je japanska sekta tendai preuzela kult Amitabha Bude i tako je nastao sukob između Amitabhe i Sakjamunija (Gotama Buda): »Neki razdvajaju dve Budine funkcije i tvrde da je Amitabha izabavljeva, a Sakjamuni učitelj.« Ničiren je, isto tako, odbijao soteriološko učenje sekta »Čiste zemlje«. Time se, međutim, za naše današnje istraživanje iznova postavlja pitanje da li se autentični budizam – ne samo izvorno Budino učenje, nego i forme institucionalne religije još od Ašokinih vremena, izvešći budističke narodne religije – još uvek sme označiti kao »soteriološka religija« u terminologiji nauke o religiji.

### Tabuizam i animizam na Šri Lanki

Uvođenjem budizma na Šri Lanku (u III veku p.n.e.), posredstvom direktnih veza kraljevskih visocanstava – Pijadasi Ašoke u Pataliputtamu (Patna u Indiji) i Devanampijasa Tise (Devanampijasa Tissa) u Anuradhapuramu (na Lanki) – pojavila se nova vrsta klera, iz krugova feudalnog plemstva; koja se održala do danas (iako već dugo nije isključiva) u svojoj poljoprivrednoj službi u »kraljevskim velikim dvorcima (*raja-maha-vi-*

<sup>4</sup> Prema popularnom prikazu: Geshe Wangyal, *The Door of Liberation*, New York, M. Gironadis, 1973, s. 44 f.

<sup>5</sup> Upor. npr. u Prof. E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti (Vimalakirti-nirdeśa)*, Louvain, Bibliothèque de Muséon, Vol. 51, 1952, posebno Appendice II, *Vimalakirti en Chine*, par P. Demiéville.

<sup>6</sup> *Nichiren – The Prophet of the Degenerate Age*, u: *The East*, Vol. XI, No. 5, 1975, s. 15.

<sup>7</sup> Hoshino Eisen, *The Lotus Sutra and Nichiren*, Aichi, Japan, 1968, s. 4.

<sup>8</sup> *Hokke-Zammasi and Jogy-Zammasi*, u: *časopis Kalavinka*, Vol. II, 3, Honolulu, 1977, s. 9 f.

haro) na seoskim dobrima. Posed dvorca prostire se toliko daleko »koliko se mogu čuti bubnjevi«. U svakoj generaciji, onaj sin »plemeniti porodić« koji je žrtvovao religiji uvek je nanovo uplitan u ritual kraljevske ceremonijalnosti i tako vezivan za svoje imanje. Takođe je titula *bhikkhu* (»prosjak«) morala brzo iščeznuti i biti zamjenjena obležim feudalnog gospodara, jer to znače indijska reč *swami* i sinhaleška *hamduru*, koja je još i danas isključivo u upotrebi (pored hijerarhijske titule *nayakā* – »vođa«). Tako se, prirodnom nužnošću, religija polarizovala na dva sloja, koji se isto tako razlikuju od izvornog budističkog učenja kao i jedan od drugoga. Religija klera postala je legalistički pročišćen *tabuizam*. Religija naroda ostala je biološki nepopravljiv *animizam*, tj. pravera u boga, dušu i nebesko carstvo, koje je Budina kritika religije izvorno pokušala da isključi. Ipak, i sinhaleški pranimizam bio je duboko pod uticajem Ašokine osnovne institucionalističke namere. Izvorno, on je bio prosti kult demona, koji se i danas u »neznačajnim« seoskim hramovima »malih bogova« (*devalā*) identifikuje s nekada krvavim kultom boginje Durga (jedne od Šivinih žena), Mađijske čarobne formule očične su od attharavskih čini i kletvi i preobražene u mantričke zaštitne formule (*parittam*, sinhaleški *piri*), koje su uočite tražile samo u sveobuhvatnoj ljubavi i htenju dobra za sva »dahom obdarena bića«. Otuda je, takođe, jedina pravovremeno dozvoljena ceremonija dakežljivost, koja se sastoji u poklanjanju (*danam*) monaškoj zajednici kao »najplodnijem polju za plodnu delatnost u svetu«. Tako su i zli duhovi prareligije preobraćeni u dobre zaštitnike sela i njegove žetve (kroz »pravovremenu kišu«) i ostavljeni na miru u svojim hramićima, opskrbljeni žrtvama u vidu hrane.

Formalizovanje religije ovde je sprovedeno pod sociološki veoma zanimljivim okolnostima jedne varvarske kulture. Iako se te okolnosti ne daju porediti s dubokom kulturom pozadinom kineskog tradicionalizma, čini mi se, ipak, da je od suštinskog značaja analogija između njih i moralne namere konfucijanskog institucionalizovanja ceremonijala kao *li* – ukoliko se konfucijanskog *Li-ki*<sup>9</sup> može porediti s istorijskim razvojem budističkog *vinayo*, tj. s »knjigama zakonac monaške discipline. Samo iz te razvojne istorije mogu da razumem čudnovatu vrstu kase, po svome poreklu čisto feudalne pojave forme tabuizma, i da ukažem na njeno sociološko značenje. Kulturno-istorijski polaritet, tipičan za dialektiku religijske fenomenologije, kao i napetost između pomenutih dveju formi verovanja, te učenje o »dvostrukoj istini« koje njima odgovara i koje se takođe jako ističe u kasnom budizmu, a koje mogu pokušati da protumačimo samo iz primarne biološke funkcije svake religije – sve to u ovom pregledu osnovnih pitanja može da bude samo pomenuto.

### Budizam i religija uopšte

Za filozofske interese, na koje bih u narednim odeljcima htio da se ograničim, važno je istaći suštinsku razliku između budizma i svih drugih religija, ili, bolje, između budizma kao egzistencijalne filozofije (Existenz-Philosophie) i religije uopšte. To je razlika u stavu i pravcu intencije iz koje je Buda a *limine* htio da »ugusti u zامتuku svaku mogućnost i svaki pokušaj legalističkog formalizovanja, još odlučnije nego li institucionalizacije.<sup>10</sup>

U našem kontekstu to se odnosi na osnovno pravilo etike koje je Buda označio izrazom *sila-bata-paramaso*. To je zabrana priznavanja heteronomije (*paramaso*) u bilo kakvoj formi moralnih propisa (*silam*), kao i religioznih, asketskih zaveta (*vatam*, sanskritski *vratam*). Tako izražena autonomija savesti objašnjava takođe izvorno budistički smisao stanovišta »ne one strane dobra i zla, čije značenje je u naše vreme ponovo oživeo Niče (Nietzsche).<sup>11</sup>

Već iz prvog Budinog govora o njegovom duhovnom »budenju« (*bodhanam*) trebalo je da bude potpuno jasno da je on tražio izlaz iz antinomija religije »iz sredine« (*najjhena*) i nije se dao zadovoljiti ni sa kakvim kompromisom u prosečnosti i kroz nju. Da bi se uvidelo puno značenje tog čisto filozofskog skretanja od kaljuge religijsko-istorijskih »namera«, neophodno je bar u nekoliko smernica ocertati razvojne stadijume vna-jo-kauzizma u učenju o monaškoj disciplini, istezanju Budinog izvornog shvatanja i stanja dekadencije moraliteta u legalitetu kasnog budizma. Međutim, to poslednje stanje na koje i danas s puritanskim ponosom hoće da se ograniči posebno sinhaleška religija, prema ovdje izvedenom sociološkom stanovištu, odgovara propadanju institucionalne religije u tabuizam.

Konačna verzija monaške discipline (*vinayo*) u thera-vado (pali) budizmu sastoji se iz 227 pravila *Patimokkho* (»putokaza ka izbavljenju«). Opšte priznati izvor te zbirke sadržan je u tri strofe *Dhammapadam*, 153–155:

»Zanemariti sve zlo, negovati sve dobro, bistriri vlastiti duh – to je učenje svih buda.

Nikoga ne uvrediti, nikome ne nauditi, obuzdavati prema putokazu koji vodi ka izbavljenju, umerenost pri jelu, osamljeno prebivalište, postojanost u uzvišenim mislima – to je učenje svih buda.

Ovo je osnovno učenje (*ovado*) Buda je kasnije još pojednostavio, u slučajevima kada su se pojedini monasi žalili da ih sviviše mnogo pravila iz discipline samo zbunjuju i ometa im zadubljanje. U takvim slučajevima Buda im je savetovao da poštuju samo

jedno pravilo: »Ne počiniti ništa loše u mislima, rečima i delima«. Upadanje u puki legalizam zajedničkog života prema pravilima, bila je opasnost koju je morao primetiti još Buda za svoga života, u razgovoru sa svojim najstarijim sledbenikom Maha-Kasapom (Maha-Kassapa):

»Šta je uzrok, šta je razlog toga da je ranije bilo manje propisa, ali više monaha koji su u mudrosti dostigli postojanost, a ... da sada ima više propisa, ali manje monaha koji u mudrosti dostižu postojanost?

Tako je to, Kasapo! Gde živa bića propadaju i iščezava prava pravičnost (*saddhammo*), tamo ima sve više propisa i monaha koji u mudrosti dostižu postojanost. Pa ipak, Kasapo, prava pravičnost neće sasvim iščeznuti pre nego što se u svetu pojavi njeno podražavanje, ali čim se podražavanje pojavi, prava pravičnost potpuno će iščeznuti. (*Saddhamma-ppatirupaka-suttam*, S. XVI, 13) (...)

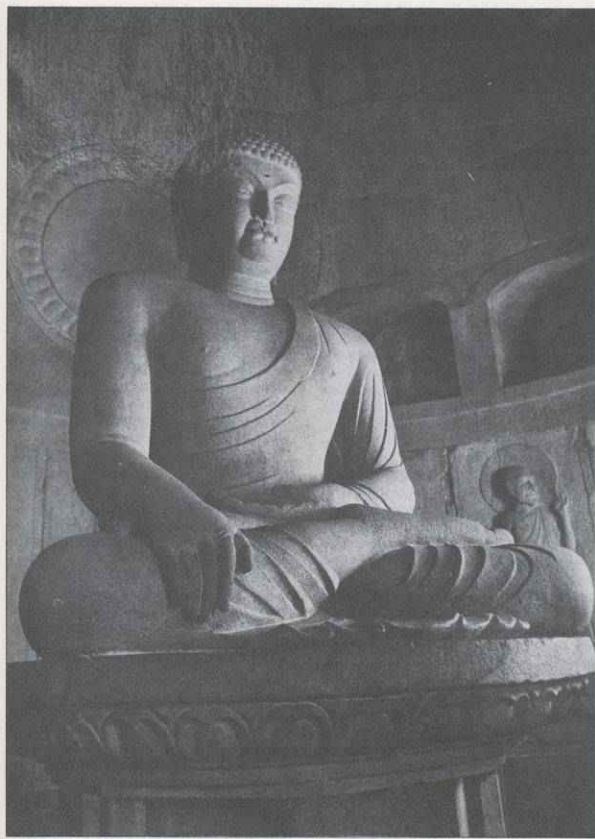
Za Ničirenovu reformu u Japanu od odlučujućeg značaja bilo je sekularizovanje klera. U nekolicini reformisanih sekta došlo je takođe do uklanjanja celibata i uvođenja ženidbe u kler. U jugoistočnoj Aziji, gde je thera-vada budizam institucionalizovan kao državna religija još od Ašokinog doba, kasnije reforme, koje tako duboko zadiru, bile su nezamislive. Jedino moguće prirodno rešenje i za nepodnošljivost zaveta na celibat bilo je, jednostavno, privremeno napuštanje viših hijerarhijskih formi organizacije. Ženidba se ne dozvoljava, ali se toleriše kod nižeg klera kao greh. Tako se stvara prirodni ritam umrtvljavanja i oživljavanja institucionalne religije, nezavisno od narodnog verovanja i njegovih običaja, za čije obavljanje je sitni kler bio prikladniji od tabuistički ukopanih feudalnih teokratu »kraljevskog velikog hrama«. Neka vrsta prirodnog obnavljanja uvek izvoda, pokazuje se kao dovoljna. Kada se poglavarstvo državne organizacije i dinastije snažnije potrdilo ili obnavljalo, hijerarhijska struktura crkvene institucije takođe je postajala stroža i pouzdanija u svojoj bezuslovnoj službi (ne samo politički, nego i poljoprivredno) »pravičnome kralju.

Početak V veka n. e. indijski monah Budagosa (Buddhagoso) dolazi na Lanku da bi istraživao, sakupio i redigovao spise pali-kanaona zajedno sa sinhaleškim komentarima. Iz straha od političkog proganjanja, ovde su osnovni tekstovi već u I veku p.n.e. zabeleženi i sakriveni. Iz bogatih novoređenih podataka u poznatim sinhaleškim hronikama, vidljivo je da je budistička zajednica, kao i njeno učenje, uprkos svim teškoćama bila dobro očuvana. Ipak, već krajem V veka, govori se o propadanju koje neprekidno napreduje sve do kraja XI veka. Godine 1070. kralj Viđabahu I (Vijayabahu) pokušao je da obnovi budističku religiju, ali na čitavom ostrvu nije više mogao da nađe pet monaha koji obavljaju potpunu službu, a koji su bili nepođni da bi se služilo u šestoru. Tek je misija iz Burme omogućila novo osnivanje reda na Lanki. Od toga doba pa do

<sup>9</sup> Upor. npr. izreku iz *Li-ki 25*: »Plemeniti čovek potrebuje samo temeljno znanje o ceremonijali i muzici, da bi i Jedno i Drugo primenio na sistem vladavine.«

<sup>10</sup> Upor. *Sutta-nipato 208, Muni-suttam*.

<sup>11</sup> Za bližu dokumentaciju upor. moj članak *The Philosophy of Disgust – Buddha and Nietzsche*, u: *58. Schopenhauer-Jahrbuch 1977*, s. 112–132.



Buda, Karija, 11. vek

sredine XVIII veka ponavlja se bar jednom u svakom stoleću ista nevolja. Budizam je stalno bio u izumiranju. Ni u ono malo drugih theravada zemalja nije bilo bolje. Sredinom XVIII veka sinhaleški kralj Kirti Radasinha (Rajasinha) na čitavom ostrvu nije mogao da nade ni jednog jedinog monaha koji obavlja potpunu službu.<sup>12</sup> To je bilo već u doba holandske kolonijalne vladavine. Njihovi portugalski prethodnici osvojili su Cejlon još oko 1505. i započeli brutalno suzbijanje (neznabožačke) religije naroda. Holandani su, nasuprot tome, progonili samo katolike; budistima su bili toliko skloni da su pomogli kralju Radasinhi da u Sijam i Burmu pošalje glasnike kojima je, nakon mnoštva teškoća i ponekog brodoloma, ipak

uspelo da dobiju neophodne strane monaha i da po poslednji put (do danas) obnove monaški red. A to je bilo samo ponavljanje uzajamne spremnosti na pomoć između budističkih zemalja theravadskog područja jugoistočne Azije. Premda se čini da prisutnost budističke religije u Burmi i Sijamu posle Ašokinog doba potvrđuje ne samo legende iz predanja nego, odskora, i pojedini arheološki nalazi, budizam u tim i drugim zemljama (Kambodža, Laos) ipak nije mogao da uhvati čvrste korene pre XIII veka. Tek kada je njegovo privremeno obnavljanje na Lanki u kasnom srednjem veku postalo tako snažno i uspešno da su sinhaleški kraljevi – sledeći Ašokin primer – mogli da šalju bezbrojne misije u sve zemlje Indijskog okeana, srednjovekovni budizam se kao državna religija stabilizovao u zemljama koje su do danas ostale verne theravada (pali) tradiciji.

### Preporod budizma

Konačno, u drugoj polovini XIX veka, pod zapadnim uticajem, dolazi i do novovremenog intelektualnog preporoda budističke misli. Oko 1860. godine nekolicina učenih budističkih monaha počinje da hrišćanske misionare izaziva na otvorene diskusije. Uspeh budističke strane bio je toliko vredan pomena (pod nazivom »istočna renesansa« u Evropi i Americi), da je o tome počela da izveštava čak i engleska štampa. Za američkog pukovnika H. S. Olkota (Olcott), koji je oko 1880. kao osnivač Teozofskog društva živeo u Madrasu (Adyar), bio je to povod da dođe na Cejlon da bi pomogao budistima u daljim uspesima. Olkot je danas, posebno u zvaničnim krugovima, poznat kao poslednji obnovitelj budizma u toj zemlji. Za to je pre svega bilo neophodno preustrojavanje i proširivanje narodnog obrazovanja putem privatne inicijative u okolnostima kolonijalizma.

Prema protestantskom uzoru uvedene su subotnje škole za *dhamma* obrazovanje – one su čak i u selima do danas ostale dobro i rado posećen. Po istom uzoru razvijena je i Budistička omladinska organizacija (Y. M. B. A.), čiji časopis *The Buddhist* od 1880. spada u najstarije i najpoznatije časopise te vrste. Najveći značaj za Olkotovu vaspitnu delatnost ima Ananda koledž u Kolombu, koji je on osnovao. Slični budistički instituti za više obrazovanje, takođe i za žene, brzo su se proširili po celoj zemlji. Olkot je godinama putovao po zemlji. Sinhalezanima propovedao njihovu vlastitu religiju i počeo vaspitno da ih organizuje. Među njegovim mladim pristalicama, Anagarika Dampala (Dhammapal) je još u prvoj polovini XX veka postao najvažniji borac za obnavljanje drevnih država budističke kulture u Indiji, kao i osnivač prve svetske budističke organizacije, Maha Bodhi Society, koja obuhvata theravada i mahajana religije i nastoji da ih približi jedne drugima. Kako se vidi iz njegove knjige *Buddhist Catechism*, i ta inicijativa izvorno potiče od Olkota.<sup>13</sup> Kao budistički misionar, Anagarika Dampala je predstavljao budistički svet na Svetskom parlamentu religija u Čikagu 1893. gde se Svami Vivekananda prvi put istakao u zapadnom kulturnom krugu kao važna ličnost istočnog sveta.

Od početka XX veka uočljiva je prisutnost zapadnih bikhua na Cejlonu, u Burmi i Sijamu, kao i prisutnost budističkih misionara iz tih zemalja na Zapadu. Prvo naselje (koje još uvek postoji) zapadnih monaha osnovao je 1911. nemački bikhhu Njanatiloka (Nyanatiloka) na Cejlonu. I Paul Dalke (Dalhke), osnivač prvog budističkog manas-

<sup>12</sup> H. R. Perera, *Buddhism in Ceylon*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1966, s. 59.

<sup>13</sup> Upor. *The Buddhist Catechism by H. S. Olcott*, 44-th edition, Adyar, 1947. Appendix (u kojem je nabrojano 14 osnovnih teza i, prema Olkotovom priznanju, prihvaćeno »i u južnom i u severnom ogranku budizma, od strane autoritativnih odbora kojima sam ih lično predložio, tako da se sada za čitav budistički svet može reći da se upućuju u meri od barem ovih Četnaest predloga«, s. 97 ff.).

tira u Nemačkoj (Berlin-Frohnau), više puta je pre prvog svetskog rata posetio Cejlon. Ovdje je još pre njega bio prvi nemački prevodilac pali tekstova, K. E. Nojman (Neumann), a kasnije su takode V. Gajger (W. Geiger) i drugi naučnici omogućili bolje poznavanje pali budizma u Evropi.

Kroz kontakte sa Zapadom koji su, počev od holandske kolonijalne vladavine na Cejlonu, bili pozitivni podstajali za dalju pomoć u obnavljanju budizma, sazrelo je takode pitanje odlučujuće za današnju orijentaciju domaćih budističkih intelektualaca u dijalogu svetskih religija:

Treba li budizam u svome izvornom obližju, a takode i u svojoj današnjoj aktuelnosti za svetsku kulturu, da bude pretežno shvaćen kao religija, ili kao filozofija?

Da bi se shvatilo domašaj toga pitanja, neophodno je uzeti u obzir i čisto doksografski smisao problema.

### Religija i filozofija

Odgovor na pitanje od kojeg smo pošli zavisice, pre svega, od toga šta se u religijsko-filozofskom smislu razumeva pod »religijom« i pod »filozofijom«. U današnjem dijalogu svetskih religija odgovor autentičnih budističkih misionara jasan je i jednoznačan, bar utoliko što oni pokušavaju da svoju orijentaciju negativno ograniče. Ovdje je, drugačije nego u slučaju drugih svetskih religija, značajno najpre kritičko nastojanje da se iz enciklopedijskih definicija religije »opuste« isključe pojmovna određenja pod kojima budizam ne može biti shvaćen kao religija. To su uglavnom obeležja verovanja u boga i dušu u njihovom apsolutnom i večnom značenju, koja moraju ostati isključena iz budističkog pojma »verovanja« (*saddha*), budući da ta obeležja potiču samo iz ograničenosti biblijskih religija i stoga su toliko neprikladna, toliko i nedovoljna ne samo za budizam, nego i za druge, posebno izvorno azijske religije. Iz tog razloga već je Šopenhauer kritički objašnjavao zašto budizam treba da bude definisan kao jedna od ateističkih religija Azije. Kasnije je to i Vivekananda sjajno potvrdio. Otuda će biti neophodno da se u ovom što sledi ta okolnost potpuno protumači.

S druge strane, ništa bolje ne stoji ni s »modernim«, pozitivističkim ograničenjem pojma »filozofija«, koji nam se, u pogrešnom ograničavanju na naučnu filozofiju ili *ancientia scientiarum*, s pretečom brutalnošću suprotstavlja kao jedina preostala alternativa. Prilagodan tom tipičnom stavu kolonijalističke verzije »zapadne kulture«, još uvek ostaje aktuelan odgovor jednog od prvih budističkih misionara s Cejlona – Narada Maha Dere (Thero) – koji je bio aktivan uglavnom u Londonu između prvog i drugog svetskog rata. Godine 1973. on je u obimnoj knjizi *The Buddha and his Teachings (Buda i njegova učenja)* svoje životno iskustvo sažeo u prikaz toga učenja za svet svojih savremenika. U nizu od tri zastopna poglavlja, on je pokušao da skicira, pozivajući se povremeno na evropske autor, diferencijal-

nu analizu temeljnih pitanja: »Da li je budizam filozofija?«, »Da li je budizam religija?«, »Da li je budizam etički sistem?«. U poglavlju »Šta je budizam?« on posebno podvlači šta budizam u odnosu na te tri kategorije nije. Izvorno pali obeležje *dhammu* na kraju objašnjenja ostaje neprevedeno.

Engleski bikhu Njanamoli (Nanamoli), koji se sredinom XX veka na Cejlonu istakao bezbrojnim prevodima pali tekstova, takode je pokušao da napiše esej o našoj temi. Odlomci toga rada objavljeni su nakon njegove pre vremena smrti u jednoj svežići.<sup>14</sup> Njegov motiv bio je isti kao i Naradin, ali je problem nešto šire obradio (i to ranije napisao). Jače je naglašen tipično engleski skepticizam, ali takode i sklonost da se dilema reši više u korist filozofije. U tom ogledu pre svega je vredan pažnje jak Sartrov (Sartre) uticaj. (Prema od Sartrovo *L'Être et la néant* citira pod navodnicima, nedostaju fusnote ili druga obaveštenja o tom izvornom materijalu, možda uz osvrt na težak pritisak takozvanog »logičkog pozitivizma«, za koji je tada samo Sartrovo ime bilo tabu). U svome nastojanju da se o filozofskim pitanjima izrazi onoliko kritički koliko je to moguće, Njanamoli već razlikuje »dijalektička« od »egzistencijalnih« pitanja i pokušava da se izbegnu od dileme razlikovanjem reči »ambiguity« (dvosmislenost) i »doubleness« (dvostrukost). Njanamoli nije uopšte dotakao zauzimanje stava prema suštinskom problemu egzistencije i proceni njene ništavosti u smislu budističkih termina *suññam* (pali) ili *śūnyam* (sanskrit, u sredinjuj tački mahajanističke filozofije). Za mlade bikhue koji su došli sa Zapada, naprotiv, Sartrov uticaj bio je odlučujući upravo u tom smislu.

Autor ovog pregleda objavio je 1970. u *Indian Philosophical Annual*, Vol. VI članak o pitanju: *Why is Buddhism a Religion?* (zašto je budizam religija?), s namerom da pokaže koliko je nepotpuno i tendenciozno formulisana dilema »filozofija ili religija«. Proširivanje istorijskih okvira i aktuelnog značenja filozofskog istraživanja problema egzistencije u njegovom metafizičkom doseg, a posebno neodvojivost filozofskog problema u njegovoj obuhvatnoj suštini od religioznog aspekta transcendentalno zasnovane *philosophia perennis*, objasnio mi je pre svega Karl Jaspers. Već u njegovoj knjizi *Duhovna situacija vremena* (1931) našao sam ukazivanje na neophodno preobražavanje pojma religije koje, po moje mišljenje, mnogo više odgovara izvornom racionalnosti budističkog stava, nego dogmatskoj racionalnosti hrišćanske sholastike.<sup>15</sup> Zeleo bih da ukažem samo na jedan stav: »Valja se zapitati da li je uopšte moguće verovanje izvan religije. Iz toga pitanja izvire filozofiranje«. U njegovom prikazu »Kantovo filozofsko rasvetljavanje natulnog« iz *Velikih filozofa* I nalazim dalju obradu toga problema koja odgovara mojim ciljevima. U međuvremenu

je Jaspers u nizu predavanja *Filozofska vera* našao ispravno naznačenje za stav prema našem problemu. *Veliki filozofi* I, u zaključnoj glavi o osnivaču dijalektičke škole budističkog idealizma, Nagarduni (II vek n. e.), ostavljaju utisak da je Jaspers tek na kraju (ubedljivije nego u prikazu Budinog srođenja) i za samog sebe otkrio duhovno srodstvo, koja potvrđuje prednost istovnog prilaza pitanjima *philosophiae perennis*. Nasuprot tome, *Filozofska vera* se u svojoj prvoj verziji pojavila kao naučni pokušaj da se breme čudnovate biljke baštine spasi u modernoj kulturi, da se ona pretvori u željeni kulturni univerzalizam i uzdigne na višu ravan izvorno azijskih (indijskih i kineskih) prazura.

Godine 1973. prof. Žak Make (Jacques Maquet; University of California, Los Angeles), sociolog, pokušao je da na Šri Lanki ispita šta o našoj temi misle intelektualno zainteresovani budistički monasi i nekoliko laika koje je sreo u jednom centru za meditaciju. Od 45 ispitanika 34 su bili sinhaleški monasi, 2 strani monasi i 9 sinhaleški laici.<sup>16</sup> U saopštenju o rezultatima svoga istraživanja on, između ostalog, piše:

»Peto pitanje odnosilo se na religiozni ili filozofski karakter budizma. Svih 45 ispitanika rekli su gotovo isto: »Ako je religija verovanje u boga i dušu, tada budizam nije religija.« (Odgovori su bili toliko slični da sam imao utisak da su naučeni napamet iz neke vrste katehizisa.)

Definicijom pojma »religija«, upravo na našem području, iscrpno se bavi Šopenhauer, tako da on već zbog toga mora da važi kao jedan od osnivača uporedne nauke o religiji (Religionswissenschaft). Za naš prikaz posebno je važna njegova kritika »sistema transcendentalnih ideja« iz Kantove »Transcendentalne dijalektike«. Izlaganje iz *Kritike čistog uma*, A 322, na koje se poziva, u svojoj »Kritici Kantove filozofije« (odjelak u transcendentalnoj dijalektici) interpretira na sledeći način:

»Iz tri kategorije relacije proističu tri načina zaključivanja, od kojih svaki predstavlja poseban putokaz za intuicionisanje jednog posebnog neuslovljenog, kojih, dakle, takode ima tri vrste: duša, svet (kao objekt po sebi i zatvoreno totalitet) i Bog. I tu se već može konstatovati velika protivrečnost koju Kant ne primjećuje... dva od tih neuslovljenih svu i sami uslovljeni trećim, to jest, duša i svet su uslovljeni Bogom, koji je njihov eficientni uzrok. Duša i svet nemaju zajedno s Bogom predikat neuslovljenosti, to jest ono o čemu je ovde upravo reč, već samo predikat izvedenosti shodno načelima iskustva, van i iznad oblasti mogućnosti tih načela.« (SVP I, 424–425)<sup>17</sup>

»Ali da nekakav ka jednom neuslovljenom uzroku, da vrćanje prvom početku niu-koliko nije zasnovano u biti samog uma, i

<sup>14</sup> Pathways of Buddhist Thought, Kandy, Buddhist Publication Society, 1963.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931, s. 142.

<sup>16</sup> Upr. njegov izveštaj *Meditation in Contemporary Sri Lanka*, u *Journal of Transpersonal Psychology*, 1975, Vol. 7, No. 2. Sledeći izvod je iz jednog pisma Bikhuu Njanadivaku.

<sup>17</sup> Ova i sledeći navodi prema: Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava* I, previo Sreten Marić, Matica srpska, Novi Sad, 1981. (primo prev.)

faktilki je dokazano time što ni praeligije ljudskog roda, koje još i danas imaju najveći broj vernika na zemlji, bramanizam i budizam, ne znaju za takvo učenje, niti ga prihvataju, već produžuju u beskrjan niz uslovljavajućih pojava. Ne treba poistovećivati judaizam i um. (SVP I, 423)

»Da je Kant učinio ovakvo jedno istorijsko istraživanje, on je bio izbegao neprijatnoj nuždi u koju je ovako zapao: on ne bi bio naveden da ona tri pojma izvodi kao nužne iz same prirode uma, a da u isti mah pokazuje da su oni neodrživi i da se ne mogu temeljiti na umu, i da tako čini sofistodu u samog uma...« (SVP I, 427)

»Da bi se to pitanje rešilo, valjalo bi pozvati u pomoć istorijska istraživanja, pa ispitati da li su drevni i neevropski narodi, a napose Indusi, kao i mnogi već najstarijim grčkim filozofima, zaista dospeli do tih pojmova, ili ih im njima dobrodušno pripisujemo, — kao što su Grci svuda nalazili svoje bogove — tako što im termin Bram Indusa, ili Tien Kineza krivo prevodimo sa Bog. Valjalo bi, najzad, ispitati da li se pravi teizam ne nalazi samo u jevrejskoj kao i u dvema iz jevrejske poteklim religijama...« (SVP I, 425)

U spisu *O volji u prirodi, gde Šopenhauer na početku u jednoj dugačkoj fusnoti nabraba 23 knjige »za ljubav onih koji hoće da steknu bliže znanje o budizmu...« iz literature o istome na evropskim jezicima, ... koju, budući da je posedujući i verujem joj, mogu zaista da preporučim...«, on takođe citira tvrdnje svojih prethodnika i savremenika s područja indologije, koji budiste označavaju kao »ateiste«.<sup>18</sup>*

Etos izvornog učenja (*dhamma*) već je hiljadama godina zamenjen legalitetom državnih religija, a i »gotovina« danas iščekava u političkom razaranju državne podstrukture, s istom revolucionarnom brzinom kakvu je već sam Buda predviđeo u ranije navedenom proročanstvu (u razgovoru s Kasapom, S. XVI, 13).

### Budizam i narodna religija

Da li je zbog toga i narodna religija pogodena istim udarcem i da li mora istovremeno da izumre? Ne verujem!

Čini se da evropska istorija, počev od ruske revolucije, a posebno od sredine XX veka, ubedljivo govori u prilog tome da razaranje i iscrpljivanje srednjeg sloja institucionalne religije može da olakša slom samoniklih htionskih snaga. Čini se da bliže istorijske analize, takođe u drugim prostorno-vremenskim područjima, posebno u Indiji, u koje se ovde ne mogu upuštati, još uvek, iako ne neograničeno, potvrđuju Kantovu tezu. Upravo u slučaju budizma čudno je što je on svoju biološku nemoguć da se održi kao religija potvrdilo ne samo u svojoj izvornoj kanonskoj pali formulaciji nego, istorijski, opet iznova upravo u svome institucionalnom obliku, posebno u poredenju s tropskim preob-

ilnim hinduizmom, koji ga je bez mnogo teškoća istisnuo sa indijskog područja. Uspeo mu je, doduše, da kroz strogo odbijajući negativni moral duboko prožme i ukroti narodne religije u graničnim područjima Indije. Uprkos tome i tamo je, kao i svuda, ostala nedirnutu čulna, antiasketska vera u čarobnost mantričkih molitvi i tantričku moć bezbrojnih »malih bogova« (sinhalški: »devala«), koje je budizam degradirao, u dostizanje nedodirljivog biološkog konačnog cilja svih religija: blaženstva nebeskog carstva — čak ako to i nije večno »stanje apolutno samostalne duše, kako obećavaju tri biblijske religije. Jer, upravo taj izvor vere u »spostvok (*atma*) u vedantskom smislu u Budinoj kritici je razotkriven kao izvor čežnje (*tanha*) koja večno zavodi.

Iz ove granične situacije razumevam, takođe, razliku između Šopenhauerove filozofske i Kantove antropološke procene religije »uopšte«. Obojica imaju pravo na različitim ravnama, a za nas je upravo zato bitno da kritički razlikujemo te ravni na kojima se oba pravca u svome istorijskom razvoju udaljavaju od izvornog Budinog učenja. U korist Šopenhauerove kritike, a protiv Kanta, govori posebno okolnost da je u budizmu, za razliku od svih drugih religija, filozofska ravan suštinski izvornija. Zbog toga je isto tako važno u čisto filozofskom pristupu kasnijoj budističkoj filozofiji (koja počinje s Nagardunom u I veku naše računanja vremena) nju oštro odvojiti od mahajanističke religije i posmatrati je, za razliku od ranijeg načina postupanja, u bližoj vezi s predmahajanističkim učenjem i neposredno je porediti s pali-tekstovima.

### Religija, »put očišćenja« i buđenje

Ako budizam ne možemo da razumemo kao religiju u smislu verovanja u boga i dušu, tada na kraju negativnih rezultata naših analiza još jednom moramo postaviti pitanje o pozitivnom značenju religije u autentičnom budizmu, tj. pitanje o tome šta preostaje nakon kritičkog uklanjaanja heterogenih prilasnina na područja institucionalne religije i narodnog verovanja. Nije teško ustanoviti da je izvorno značenje »religije« — prema Budinom učenju (*dhammo*), kao i prema još starijim arhetipskim uzorima predarijevske kulture u džainizmu — suštinski mišljeno kao »put očišćenja« (*visuddhimaggo*) kroz asketsko odbijanje i bekstvo iz sveta.

Poreklo toga uzora pruža se u protoistorijske dubine jedne tradicije koja se, uprkos svome predarijevskom i nevedskom poreklu, još i danas s pravom smatra najstarijom očuvanom religijom s univerzalnim zahtevima. To je religija *tithagara* (sanskrtski: *tirtham-karah*, voda preko »plićaka« struje života), čiji je poslednji, 24. obnovešteli, Mahavire, Budin savremenik, bio aktivan u Magadi. Njegove sledbenike zvali su *muni*, tj. »čuljivi« mudraci i askete. Taj arhetip prikazan je u najstarijoj pali-literaturi, posebno na početku zbirke pesama *Sutta-nipato*,

u najlepšoj, najdubljij i otuda takođe najzamenarenijoj pesmi o prađzinističkom simbolu, »Nosorog« (*khagga-visano*), i u *Muni-suttam*, na kraju prve glave.

Kasniji budisti osećali su opis karakternih crta tog arhetipskog samodovoljnog lika askete kao previše džainistički i zato su bili skloni da odbiju asketski ideal u tom obliku. Ipak, po meni, nema nikakve sumnje da je Buda bio džainistički otpadnik, koji se u vreme jedne od mnogih i redovnih reformi praeligije nije sporazumeo sa svojim savremenikom i sugradaninom Mahavirom, nego je zahtevao reviziju tipično nevedskih i predvedskih osnovnih pojmova (nirvana, pojam duše, metod duhovnog očišćenja, koje po Budi ne može biti dostignuto fizičkim sredstvima, i tome sl.) u ateističkoj religiju, koja u oba slučaja može biti definisana isključivo kao »put očišćenja«. Prema brahamskim teorijama, naprotiv, kada njihovo praznovereje nije napadao kao moralno opasno, Buda se uglavnom odnosio ironično.

Nosorog kao arhetipski simbol usamljenosti, koji često srećemo i u džainističkoj literaturi, u pomenutoj budističkoj pesmi obeležava bezbrojne najdulje vrline čutećeg mudraca — *munija*. Pošto ih ovde želeo da izvedem nekoliko zaključaka iz istorijske i komentarske pozadine tog pratećeg, iz 41 strofe pesme odabrao sam tri vrhunca, koji u prvog, srednjog (21) i poslednjog (41) strofi sažimaju kraćenje čitavog dela:<sup>19</sup>

[1] »Isred svakog bića ukloni svoj štap da ne povridiš nijedno od njih. Ne poželi sina ni saputnika.

Osamljen se kreći kao nosorog.«

[2] »Umaknuvši borbi gledišta, kada stigneš na čistinu, uzmi ravan smer; vlastitim znanjem, a ne voden drugim, osamljen se kreći kao nosorog.«

[4] »... Čovjek je prijav.

Osamljen se kreći kao nosorog.«

U literaturi se ova pesma interpretira kao zbirka poučnih izreka različitih autora, koji zajedno čine elitu duhovno uzvišenih asketa svih vremena. Oni se zovu *pacceka-buddho*, ili »osamljeni i za sebe sama probuđen« — teško prevodivi izraz koji srećemo i u džainističkoj predaji (*patteya-buddhe*). U engleskim prevodima postao je uobičajen izraz »private Buddha«.

*Pacceka-buddho* je čuteći mudrac (*muni*) koji, nakon što je samostalno dostigao najviši stepen duhovnog buđenja, i dalje, sve do kraja života, ostaje čuljivi i osamljen i ne postaje propovednik. Iz pali-tekstova poznato je da je i Gotama Buda nakon svog duhovnog buđenja isprva imao isti sklonost, koju je kasnije napustio iz samilosti. Iz poredenja komentatori izvlače zaključak da *pacceka-buddho* zbog toga ostaje na nižem stepnju, ako ne »onoga koji se budie, onda »pro-

<sup>19</sup> Upor. moj engleski prevod jednog ovačeg izhora iz ove pesme u pomenutom članku o Budi i Niču (fusnota br. 14), kao i za tu temu posebno vrednu knjigu: R. Kloppenberg, *The Pacceka-buddha. A Buddhist Ascetic*, Leiden, Brill, 1974. [Štihovi su ovde navedeni prema autorovom prevodu u Čedomir Vajtačić, *Od Nepala do Ceylona*, Osvit, Subotica, 1961, s. 37, 39, 42 (prim. prev.).]

<sup>18</sup> Über den Willen in der Natur, 2. Aufl., 1854.

UDK 291.1

# Transgresivna sakralnost kao osnova međureligijskog dijaloga

Sunthar Visuvalingam

buđenoga, i nikada ne postaje *samma-sam-buddho*, onaj koji je postao savršen u svakom pogledu; da on ne podučava jer nije u stanju da potpuno izrazi svoj duhovni doživljaj. Zbog toga on samo u izvesnoj meri i izuzetno, samo u nagoveštajima, može da odgovarajuće duhovno razvijenoj pojedincu pokaze pravac konačnih napora.

Dogmatska degradacija pačeka—bude u institucionalnoj religiji, kao i u narodnom verovanju, zasniiva se na opšte priznatoj hinduističkoj kosmologiji, na verovanju u ciklički sled svetskih doba, a posebno u »mračno doba« (*kali-yugam*) pod kojim mi »danas« stradamo. Nesreća i pogreška u savršenstvu pačeka—budda uslovljena je upravo time što su oni karmički sazreli za izjavljenje u jednom dobu u kojem ne postoji nijedan savršeni *samma-sambuddho*, čiji bi učenički sledbenici oni mogli da budu. Prepušteni sami sebi u naježim okolnostima, oni su se ipak vlastitim naporom uspešili do najvišeg izjavljenja (*Erlösung*) u utrućuju (*Erlöschen*) (*nibbanam*, sanskritski: *nirvanam*), u vreme kada je i sudbina sveta bila nesklona njihovoj široj »oterioloskoj« delatnosti. Oni zbog toga ostaju čuljivi begunci iz sveta i ništa više.

Ali, zar se nama danas jasno ne pokazuje, upravo u zapadnom svetu — ostavivši po strani bilo kakva verovanja u astrološko sudbinu u našem duhu vremena — čudna duhovna srodnost s tim arhajskim uzorom džainističkog »Nosoroğa«, sblimisanja u čistu mudrost budističkog pačeka—bude?

Da pokušam, sažimajući, privremeno da definišem taj ideal i označim ga *prima facie* kroz neka suštinska obeležja: Ideal pačeka—bude je asketsko očišćenje koje je, kao *etos spoznaje*, samo sebi dovoljno kao cilj i stoga vodi do konačnog izjavljenja.

Zrelost uvida i u buđenju nekog pačeka—bude proizvodi se putem meditacija, koje, bar u svojoj racionalnoj osnovnoj strukturi (prema osnovnom obeležju prvog jhanam), kao ono logički pojmljivo i diskurzivno promišljivo, odgovaraju nameri kartezijanskih *Meditations de prima philosophia* i koje bi, osvrćući se na izrazito naglašavanje reduktivne metode (*cazita—viveko* — Pironovo *epoché*), još šire mogle da se poredi s metodom »filozofa koji medita« u Husserlovim (*Husserl*) *Kartezijanskim meditacijama*.

Tako mi se čini, iz vlastitog iskustva i studij, da se smernice jednog komparativno-filozofskog pokušaja ponovnog oživljavanja budističkog ideala »čuljivog mudraca« smeju pružiti na područje današnje filozofije egzistencije.

U okviru indijske tradicije je, na određeni način, uvek postojao međureligijski dijalog budući da su upravo neke vrstne međusobni uticaji u pogledu kulturne prakse i suprotstavljanje teoloških gledišta imali ključnu ulogu u oblikovanju evolucije brojnih struja hinduizma, budizma i džainizma, spletenih u nerazmrsivo klupko. Odnosi između različitih kultova, doktrina i filozofskih sistema hinduizma odlikuju se neprekidnim filozofskim raspravama i međusobnim pozajmicama. Svaki od njih je težio da zasnuje svoje stanovište pre svega kroz kritiku ostalih. Pitanje je, međutim, u kojoj se meri ovakva interakcija opravdano može nazvati »dijalogram« prema modelu savremenog ekumenizma? Pravičan odgovor i ocenjivanje istinskog dijaloga u okviru indijskih tradicija bi predstavljali značajan doprinos razumevanju hinduističkog gledišta shvaćenog u celini.

Prva karakteristika koja nam upada u oči je da svaki kult, doktrina i filozofski sistem ističe sopstvenu superiornost nad ostalima, na isti način kao i najveće svetske religije, što je bilo anticipirano u »etnocentrizam« svih arhajskih i primitivnih društava.<sup>1</sup> Ta superiornost se dokazuje na različite načine; bilo *ekskluzijom* tj. potpunim i nedvosmislenim odbacivanjem svih protivničkih argumenata i stavova, bilo *inkluzijom* odnosno njihovim usvajanjem — uz neophodne modifikacije — i rangiranjem na niži nivo sopstvenih hijerarhijski organizovanih gledišta, kao drugostepene istine koja, doduše, leži na putu spoznaje, ali ipak prevazilazi krajnja istina i suštinska spoznaja dostignuta samo u okviru datog sistema. Ovakj drugi, inkluzivni metod, prihvaćen od strane nekih kasnijih ogranaaka učenja, a posebno od pratyahidne, vedama mnogo veći ugled zato što omogućuje vođenje izvesnog — mada neravnopravnog — ali ipak dijaloga. No, čak ni one doktrine sa najvišim stepenom sinkretizma nisu tvrdile — niti su mogle tvrditi — da su nametnule jednoobraznost i jedinstvo *homo hierarchicus*, čije verske potrebe, praksa,

stavovi i sredina predstavljaju odraz i funkciju njegovog mesta u ne-egalitarnom kastinskom društvu, čija je i sama struktura zasnovana na komplikovanom nizu pravila o *inkluziji* (uključivanju, obuhvatanju) i *ekskluziji* (isključivanju).<sup>2</sup> I to zato što je svako mešanje doktrina i praksi bilo osuđivano na osnovu mišljenja da neizbežno vodi ka razbijanju iluzija i odbacivanju *abe* tradicije. U tom smislu Abhinava upozorava da »višnuiti koji mešaju šivaitske doktrine sa svojim, moraju, pre ili kasnije, biti zaraženi sumnjom i da će se udaljiti od *abe* tradicije. A zašto? »Zato što prekorajenje međusobno suprotstavljenih normi, i sa aspekta sopstvene tradicije, i sa aspekta one druge, dovodi do stvaranja ogromnih prepreka i teškoća.«<sup>3</sup> Rezultat takvog traganja, samoispitivanja i slobodoumnog dijaloga može biti samo potpuna konfuzija i gubitak vake vere. Nije li to upravo ona situacija u kojoj se našao savremeni čovek?

Ali, da li ovo što je dosad bilo rečeno implicira da druge verske tradicije ne mogu za dovoljiti potrebe svojih sledbenika samo zato što se njihova praksa i verovanja suprotstavljaju našima? I, ako je tako, zar nije naša dužnost da ih preobratimo, makar i silom? U tom pogledu su indijske tradicije pružile primer izuzetne *de facto* tolerancije, čak i onda kada su bacale anatemu na pojedine ideološke protivnike. Zahvaljujući tome bio je moguć opstanak brojnih verskih zajednica kao što su Parsi, Jevreji<sup>4</sup>, brojnih hrišćanskih i islamskih sekti, koje su bile proganjane, a često i definitivno fizički uništavane u sopstvenim, mnogo »egalitarnijim« društvima. Hinduistički »etnocentrizam« je oduvek bio umeren i uravnotežen postojanim relativizmom koji je priznavao vrednost

[Bhikkhu Nanajivako, *Buddhism: Religion oder Philosophie?*, u: 60. *Schopenhauer-Jahrbuch*, hrsg. von Arthur Hübscher, Waldemar Kramer, Frankfurt/M. 1979, str. 31–55, skraćeni tekst članka]

S nemačkog prevela: Veselka Radovančević



<sup>1</sup> Vidi Levi-Staruss, »Le Rite Réprimé«, *Mythologiques*, vol. I Paris, 1964, (Mitologike, tom I, Beograd, 1983). Za kontrast između tradicionalnog i modernog etnocentrizma vidi: Guennon, »L'Orgueil Juif«, *Comptes-Rendus* (Paris: Editions Traditionnelles). Za savremeni zapadnoevropski »liberalni humanizam« vidi: E. Spair, *Orientalism* (London, Routledge and Kegan Paul).

<sup>2</sup> L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Chicago, Chicago University Press, 1979). M. Bhardieu, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une Civilization*, (Paris, Flammarion, 1981).

<sup>3</sup> *Tantraloka* #251b i 13.317b—319a, vol. 8 KSS no. XLVII, (Bombay, 1926), sa komentarima. R. Guenon, »Contre le Mélange des Formes Traditionnelles, *Aperçus sur l'Initiation*, (Paris, Editions Traditionnelles, 1977).

<sup>4</sup> Vidi E. Chaler-Visuvalingam, »Connaissances des Juifs Indiens?«, *Les Nouvelles Chaires* no. 87 (Winter 1986–87). Isto N.Katz i E.S.Goldberg, »The Last Jews in India and Burma.«, *Jerusalem Letters*, 15: 17 April 1988.



Bhairava - Indija, XVIII vek

svake tradicije, makar samo za njene sledbenike. Ovaj stav se na najbolji način može osvetliti Abhinavinom definicijom pojma »tradicije« (agama). On je postavivši sebi pitanja: »Koja tradicija, za koga? Kako tradicije koje uče različite doktrine i poštuju različitu versku praksu, mogu za jednog čoveka predstavljati suštinski izvor autoriteta, a za drugog ne?«, zaključio: »Sve tradicije predstavljaju skup zapovesti, zabrana, itd. koje uzimaju u obzir specifične uslove ličnosti, prostora, vremena, stanja, kao i dodatnih faktora. I dalje: »sve tradicije – uslovljene pitanjima ko? gde? kada? kako? – jesu valjane. Čak i varvarske (ne-indijske) tradicije su u tom smislu valjane, iako usled neizbežnog dodira sa ne-indijskim kulturama izgledaju, u najboljem slučaju, samo kao privid tradicije (za one koji su odrasli u kontekstu indijske kulture)».

<sup>2</sup> G. Deleury, »Pluralisme Culturel et Liberté Religieuse«, *Le Modèle Indou* (Paris, Hachette, 1978).

Za Abhinavu je svaka logika neubedljiva, bez dovoljno dokazne snage; njena upotreba u okviru različitih filozofskih sistema za utvrđivanje i isticanje ispravnosti njegove koncepcije o krajnjoj istini i načinu za njeno dostizanje je po svom karakteru čisto apologetski i sposobna da uveri samo one koji su unapred skloni da prihvate načela određene tradicije. Naša vera se može povinovati samo autoritetu tradicije, budući da je on jači od logike, s obzirom da upravo tradicija pronalazi mesto u srcu pojedinca. A ukoliko nijedna tradicija nije uspjela da ga osvoji – utoliko gore po njega.<sup>6</sup>

Da li ovo da shvatimo kao apsolutni relativizam koji ne priznaje i ne podržava nikakvu komunikaciju niti prelaz između

<sup>6</sup> *Isvaṅpratyabhidyajavivartīmanirāṇī*, vol. 3, str. 91. Ovako eksplicitno potčinjavanje logike tradiciji predstavlja jedan nastavak stavova čuvenog gramatičara i filozofa Bhartharija u njegovoj odbrani vedskih tradicija koji je izneo u delu *Vākyaṅpādīya* (Poona, 1965).

podjednako nepopustljivih tradicija? Sam Abhinava nas iznenaduje hvaleći se svojim učenjem kod brojnih duhovnih učitelja koji su pripadali različitim hinduističkim pravcima, a i heterodoksnim, dainskim i budističkim tradicijama, smatrajući to za osnov svog duhovnog bogatstva. Pritom on ističe da kaula posvećenik koji je dostigao najviši stepen znanja može učiti višnuite višnuitim doktrinama, budiste budističkim! Ovaj iznenadujući stav po svojoj prilici proističe iz specifične vrste duhovnosti kaula (ili Trika), što se najjasnije vidi u činjenici da je i sam pristup ezoteričnim doktrinama kaula zabranjen za Višnuite i ostale (*Tantraloka* 13.320–22a, 280).

Dok prerano upoznavanje sa transgresivnom sakralnošću može imati negativne posledice za nekog čije je razumevanje ograničeno na niži nivo religije zabrana, posvećenik kaula se može lako prilagoditi i prihvatiti spoljni izgled i jezik bilo koje rastriktivnije tradicije zato što poznaje njihovu vrednost i neopodnost na određenom nivou nižih istina. Stoga sugestiju da treba ostati kaula u srcu, ortodoksnim šivait po spoljnjem izgledu, višnuit u filozofskoj raspravi i vaidika u svetovnim poslovima, ne smemo shvatiti kao verski oportunistizam niti kao »hipokriziju«, već kao praktikovanje »katolicizma« (opštevažeci i opšteprimenljive doktrine) u najsuštnijem smislu.<sup>8</sup>

Iz svega što je dosada bilo rečeno sledi da bi međureligijski dijalog trebalo da bude pre svega posao posvećenika transgresivne sakralnosti u svetskim religijama. Njihovu ulogu u okviru istočnih tradicija niko nije osporio. Odlučujuću ulogu transgresivne sakralnosti u takozvanim »primitivnim religijama« Amerike, Afrike i Okeanije prikazao je Makarius transkulturalnom tipologijom pojava kao što su ritualni klovnovi, prevrnuti u mitovima i božansko kraljevsko pravo<sup>9</sup>. Izbijanje »heterodoksnog« antinomizma u mesijanskoj figuri »apostate« Sabbatai Sevija koja preuzima neke Hristove odlike, predstavlja samo ostvarenje stare kabalističke tradicije u povoljnom društveno-istorijskom spletu okolnosti. Sabbatjanici su, da bi opravdali ritualno sagrešenje prema rabinom judaizmu, prihvatili paradoksnu izreku da je »poništenje Tore njeno ispunjenje«, bazirano na simboličkom tumačenju ortodoksnih talmudskih zapovesti i zabrana proisteklih sa Drveta dobra i zla koje otkriva spoljašnjost *Šekinaha* (Božjeg boravljenja u zajednici Izraela) i cilju s poznavanja njegove prvobitne i suštinske jednosti s prirodnom slobodom Drveta života.<sup>10</sup> Mada je pro-

<sup>7</sup> *Tantraloka*, 13.341 – 346a, 3222b – 324a; *Isvaṅpratyabhidyajavivartīmanirāṇī*, vol. 3, str. 101.

<sup>8</sup> *Tantraloka*, 4.251. R. Guenon, »Le Don des Langues«, *Aperçus sur l'Initiation*. Ezoterijske razmele između budista i hrišćanskih tantrista u srednjovekovnim Kaimiru često su presecale alićne voama vrste među-sektaške ograde.

<sup>9</sup> Makarius, 1974. Vidi isto tako R. Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Baltimore, Penguin, 1972), str. 216.

<sup>10</sup> C. Solem, »The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism«, *On the Kabbalah*, str. 66–86. Vidi ta-

klamacija Hrista kao »Svršetka zakona« (Poslancija Rimljanima, Pavla, 10.4) dobila originalni impuls iz želje za propagandnim efektom i univerzalnim pokrštavanjem, Spasiteljevo tvrđenje da je došao ne da uništava nego da ispuni: možda se može interpretirati kao »eksteriorizacija« tipično jeudejske transgresivne sakralnosti, radikalno izmjenjene fuzijom helenističkih misterija i gnostičkih osnova. Raspinjane Isusa na krst – proglašeno od strane katoličke crkve za čin slegop i/ili namernog bogobustva izvršenog na insistiranje paklenih Jevreja »koji su Božji neprijatelji vas radi« (Rimljanima, 11.25–32) – osnova je njegove defikacije, prema ekonomiji arhajske, starozavetne žrtve.<sup>11</sup>

Mada paralelne pojave ne nedostaju ni u hrišćanskom kontekstu, nedostatak jasnog materijala o sistematskoj hrišćanskoj praksi i potpuno nepostojanje hrišćanske teorije o transgresiji omogućili su hrišćanski apologetima da svedu slične pojave na preživjele ostatke paganske preistorije, nesetno inkorporirane tokom vremena u katolički folklor, i da ih objasne i opravdaju umanjujući njihovu transgresivnu dimenziju. Moralno i etičko stanovište koje se odupire davanju bilo kakve valjanosti transgresivnom obliku sakralnosti, onemogućava protestantizmu da prihvati pojave transgresije, s obzirom da je tu glavni lik, ipak, – đavo. Pa ipak, brojne pojave otkrivene u evropskoj kulturi, stavljene zajedno, otkrivaju da su bile tako dobro inkorporirane u srednjovekovni hrišćanski poredak kao da garantuju postavljanje specifično hrišćanske problematike transgresivne sakralnosti. Iako pripada srednjovekovnom žanru *exemplum* koji glorifikuje iskulpljujuću snagu pobožne pokore, dvostruki incest – po rođenju i po braku, koji poviča za sobom (embriogonsko?) ispaštanje u pećini ili na ostrvu usred okeana, služi samo da posveti vladarsku sudbinu legendarnog »pape Gregorija«. »Budala koje odriče Boga iz psalama – u biblijskim rukopisima i scenama iz jevanđelja prerušena u arhetipskog Jevrejina, a kod svetog Avgustina retrospektivno interpretirana kako ubilački odriče Hristovu božanstvenost – ponovo se javlja kao srednjovekovna dvorska budala, a za vreme svečanosti luda njenu naslićku ulogu u crkvi igrali su predstavnici samog katoličkog sveštenstva.<sup>12</sup>

Identifikovanje Hrista sa bogom – vragolanom, npr. vinebaškim Zecom, kao i redarske funkcije ritualnih klovnova naroda Mayo za vreme Uskrša i Velikog posta, kada dolazi do obešćenja i profanisanja crkve, pa čak i krsta časnog, kao i njihova istovremena identifikacija sa žrtvovanjem Hristom i njegovim ubicama pre nego što ispaštaju za celu Mayo zajednicu, ukazuje da su američki Indijanci – prilagođavajući pobeđonosno hrišćanstvo sopstvenim tradicijama transgresivne sakralnosti – vratili misteriji Hristovog stradanja nešto od njene prvobitne dimenzije.<sup>13</sup> Crčke monaške, srednjovekovne i kasnije katoličke legende o Judi, u stalnoj interakciji sa motivom Edipa, bile su uobličene još u hebrejskoj legendi o Džozifi bin Nunu, detetu predodređenom da ubije svoj oca i oženi se majkom, ostavljenom u kutiji na obali Nila koju će progutati velika riba. Incestuozni kralj Juda, ili vladar Sirije po imenu Isus, koji dobrovoljno ispašta zamenujući Hrista na krstu – a javlja se u nekim gnostičkim teorijama prihvaćenim i od strane islamskih komentatora – dopunjuje ovu sliku »kralja nad kraljevima« kao demon – posvećenik koji umire da bi postao bog-zločinac.<sup>14</sup>

Ostavivimo muslimanima da osvetle moguće transgresivne implikacije »Putu krivice« (*mala 'amatiyah*) u sufizmu i da nam odgovore da li se takvi oblici sakralnosti mogu našti u islamskom ezoterizmu. Nasuprot sunnitskom sufizmu, šif'izam možemo shvatiti kao institucionalizovanu »eksteriorizaciju« islamskog ezoterizma gde je princip *mala amatiyaha* imao odlučujuću ulogu i dobio kriptačan izraz, posebno kod nacionalnog pesnika Hafiza<sup>15</sup>. U mitu o osnivanju arapske nacije Abraham ne žrtvuje Isaka, već Išmaela, a to se ponavlja u Alijevom mučenštvu koje stoji na početku šif'izma.

Prvobitna agresivnost čoveka, regenerativno okrenuta samoj sebi kroz simboličnu, ako ne i eksplicitnu, identifikaciju posvećenika, božanstva i žrtve u okviru hijerarhijske i regionalne tenzije klasičnog hinduizma preoblikovane pacifičkim idealima indijskog odricanja od ovozemaljskog života, pokazala se podložnom transcendentnoj božjoj volji u kohezivnoj homogenosti ekspanzionističkog islama i bila je izražena preko disciplinovanih ritmičkih bandi i njihove nesavrjive revnosti da ubijaju i budu ubijeni.<sup>16</sup>

Otuda su i muslimanski ratnici – mučenici bili prihvaćeni u hinduističke narodne kulture defikovanih pokojnika, i to u toliko meri da čak i grob krvožednog muslimanskog osvajača Indije Gazi Miye u Bahraichu poštuju i obilaze i muslimanski i hinduistički hodočasnici, a posebno Domi iz Benaresa koji su se specijalizovali za »ljudsku žrtvu« rituala smrti. Simboličku projekciju žrtvene agresivnosti na neprijateljsko prisustvo pojedinih muslimanskih suseda, možemo prepoznati, u okviru popularnog konteksta pročišćenog *bhaktija*, u muslimanskom zaštitničkom obrednom odgovaru Muttal Ravuttan, čije mesto u božanskoj »umirenom« koljaču vedske žrtve.<sup>17</sup>

U ovoj raspravi semitske religije mogu uzeti učeća samo ako pažnju usmerimo na paralelne pojave u okviru njihove kulturne istorije. U tom kontekstu Indija ima privilegovan položaj zato što istovremeno poznaje razvoj filozofije, *bhaktija*, etičkih učenja, estetika itd. – kao i Zapad, a pritom zadržava transgresivnu dimenziju, koja je postala tako nerazgovetna u monoteističkim tradicijama, a tako je važna za razumevanje primitivnih mita i sakralnih svetova. Ukazivanjem na način kako je transgresivna dimenzija (pre-)vedske (plemenske) religije uspeła da upotvni kasnije razvoje u Indiji, donekle bismo prokličili put za izmirenje monoteističkih religija sa izvorištima arhajske duhovnosti.

Ali, zašto bi se čovek upuštao u javnu raspravu o tabusanom obliku sakralnosti, uvek ograničenom na uske ezoterične krugove, kada ionako ne može postati njihov član? I – prema Abhinavinoj logici – nije li takav dijalog primeren samo adeptima takve sakralnosti? No, mi smo savremeni ljudi, a modernizam stoji u neobičnom, dvosmislenom odnosu prema arhajskoj transgresivnoj sakralnosti: ona je, s jedne strane, radikalnim ispitivanjem »religija zabrana« – pre svega preko epohalnih otkrića arheologa ljudskog morala, društva i psih: Ničea, Marksa i Frojda – utro put boljem razumevanju, pa čak i oživljavanju transgresivne sakralnosti<sup>18</sup> a s druge je proces sekularizacije izazvao kratak spoj u dijalektički sakralne transgresije koja pretpostavlja rigorozan sistem posebnih verskih zabrana poduprtih tvitvom simboličkih značenja. I dok je kabalistička transgresija prema zapovestima halaha, predstavljena Mojsijevim razbijanjem tablica zakona (nužno dvosmislenim), nepobitno koristila demonske moći »one strane« da bi prevazišla ljudsku ograničenost, »re-misivni« frojdovski ego je, suspendujući represivnu snagu desakralizovanih moralnih zabrana<sup>19</sup>, težio konsolidovanju ugrozene

kode: *The Messianic Idea* str. 49–77; *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah* (Princeton University Press, 1973); *Kabbalah*, Zahvaljujući rabiju Rami Šapiru na izlaganju o vitalnosti jevrejskog »tantrizma«, koji je ilustrirao hasidskim pričama koje identifikuju Boga i njemu. Dr. Carl Mopsik, izdavač serije *Les Dix Paroles* mi je obezbedio materijal koji svedoči o suštinskoj dimenziji *Transgresivne sakralnosti u jevrejskoj tradiciji*, o čemu pripredica kolektivni rad za Rudra Press.

<sup>11</sup> Videti C. Solem, *The Messianic Idea*, str. 21, 52, 57, *On the Kabbalah*, str. 1–4–15. H. Maccoy, *Sacred Executioner*, str. 97–120; autor postavlja istorijsku hipotezu o prvobitno anti-rimskom izmelskom narodnom heroju, koji je lukavi pisac jevanđelja pretstavio kao bespoćnu žrtvu jevrejskih verskih programa.

<sup>12</sup> Videti rad o »God-Denying Fool in Medieval Art and Literature« profesora V. A. Kolvica koji uskoro treba da izađe, i kome se zahvaljujući što mi je dozvolilo da se koristim njegovim nepublikovanim radom »The Fool as Killer of Chirms«.

<sup>13</sup> Uporedi R. i L. Makarius, »Une contribution ethnologique à l'étude de Jésus-Christe. Cahiers du Cercle Ernst Renan, 95 (May 1976), str. 1–28, gde se može našti pripisivanja Hristovih čudesa moći njegovo prestupničkoj vokaciji.

<sup>14</sup> F. Delpech, »Fragments Hispaniques d'un Discours Incestueux. *Autores des Paroles en Espagne aux XI et XVII siècles. Histoire, myth et littérature*, Travaux du Centre de Recherche sur l'Ésotisme des XVI et XVII siècles, III, A. Redondo izd. (Paris, 1987), str. 84, 90–93, 85–88. Za simboličku identifikaciju Jude Iskariotskog, apostola Jude (mračnog), Isusovog brata Jude (jevanđelje po Mateju, 13.35), i apostola Jude (Tome) (kao Isusovog »blizanca«) vidi Maccoy, *Sacred Executioner*, str. 97–147.

<sup>15</sup> Zahvaljujući profesoru C.H. de Fouchécour-u, direktoru Instituta za proučavanje Irana u Parizu na ovoj sugestiji.

<sup>16</sup> Videti C. Bstaille, *La Part Maudite*, (Paris, Mi-

nuit, 1967), str. 127; i *Theories de Religion*, str. 78–80, 87–88, za odnos žrtve i rata u optim etrama.

<sup>17</sup> Videti moj odjelak o »Sacrifice, Bhakti and Terror in Criminal Gods«.

<sup>18</sup> Koja bi lako mogla da okrene u svojev korist Ničevov tririjal nad »Božjom smrću« (i Čovjekom), Marksovu kritiku mamonskog kapitalizma i Frojduvu destrukciju u *Mojsiju i monoteizmu. Totemu i tabuu*.

<sup>19</sup> Ulovnim ukidanjem zabrane, oprost samo oduzima odgovarajućem prestupu njegovo transgresiv-

buržoasko ličnosti »emancipovanog čoveka.<sup>20</sup> Pa ipak, psihoanaliza svojim traženjem za univerzalnim strukturama i stalnim modusima funkcionisanja podsvetnog omogućuje prevođenje mitsko-ritualnih svetova tradicionalnog ezoterizma, koji se međusobno isključuju, u jedinstvenu semiotiku transgresivne sakralnosti.<sup>21</sup> Već uzdrman susretom s drugim, suprotstavljanim religijama, čovek post-modernizma, čije religiozne stavove su – direktno ili indirektno – uništile misaone revolucije tri gore navedene svetovna filozofa sumnje, može ponovo otkriti transgresivnu srž arhajskog čovečanstva samo putem primene intelektualnih kategorija savremenih disciplina kao što su antropologija, psihoanaliza i lingvistika. Suštinski doprinos Eliadeove »fenomenologije religije« jest odvajanje svih pokušaja »humanih nauka« da reduciraju Sveto na ove »kontra-nauke« koje su se tako divno ujedinile u »arheologiji čoveka« svedenog na Drugog.<sup>22</sup>

Sadašnja uzavrelost fundamentalizma nije pošteđala nijednu od velikih religija i po mnogim svojim aspektima predstavlja tipično moderan fenomen,<sup>23</sup> koji u tkzv. »sekularnim društvima« dobija još drugo neonacističku boju »naučnog rasizma«.

Spektakularan razvoj izdavačke delatnosti – često površno – umnožavanje »intelektualnih centara« doveli su do diskreditovanja pre svega filozofskih i teoloških aspekata religije, tako da je savremeni čovek, izgubivši potpuno veru u moć razuma da ga odvede do krajnje istine, traži način da zadovolji svoju sve veću duhovnu glad u novostvorenim domaćim ili uvezenim iracionalnim verskim kultovima<sup>24</sup>, ili u eksperimen-

talnim tehnikama praktične psihoanalize i (često pseudo-) naučnim tendencijama futurističke parapsihologije<sup>25</sup>, koji su ostvarili neverovatnan napredak, posebno u civilizaciji evropskog dijalektičkog materijalizma. Sigurno je da moderne električne verzije tradicionalnog indijskog tantrizma na mogu biti trajno usadene na Zapadu. Očigledno, samo duhovno discipline eksperimentalno prilagodene i razvijene u okviru nesigurnih i promenljivih uslova savremenog života mogu stvoriti osnovu za zdravu soteriologiju u budućnosti namenenu dezintegriranju ličnosti modernog čoveka. Paralele između tehnika trika i onih koje navodi G.I. Gurdijev govoreći o »Četvrtom putu za »harmoničan razvoj čoveka«, zbilja su iznenađujuće, pri čemu ove druge predstavljaju medijum pripreman za prevođenje ovih prvih – kao i drugih ne-indijskih oblika duhovnosti – u idiom prilagođen savremenom životu, utoliko pre što je centralna tehnika obe discipline sastoji od stalne prakse »samo-prisećanja« (*ahambhava*) usred svih iskustava, uključujući uči i negativne emocije svakodnevnog života.<sup>26</sup> U ovom kontekstu čak i tako bazični pojmovi, kao što je sopstvo (*atman*) – koji je na pr. u Šankarinom sistemu advaita-vedante, održavao kontinuitet i složenost hijerarhijske vrednosti sa drugim brahmičkim sistemima – mogu biti lakše preneseni u Gurdijevu »materijalizam« u punom značenju reči.<sup>27</sup> Sam Abhinavagupta je – u nekolicu prilika – gotovo spreman da usvoji budističke koncepte diskontinuiteta i trenutnosti (*kianikavada*) i da ih primeni na ključno – mada ne i najvišem – nivou njegove *pratyabhidhe*, tako da nije teško dovesti u vezu ovakvu spremnost – u izmenjenim uslovima sa Gurdijevljevim tvrđenjem da je savremeni čovek bezdušna mašina sposobna da, teškim radom, stekne trajno sopstvo.<sup>28</sup>

Kao što je pročišćeni klasični brahmičkim ritualizam, oličeni posebno u tvrdokornom

kvazi-materijalističkom sistemu mimamsaka, osigurao kontinuitet hinduističkog identifikovanja zasnovanog na vedama i nekađajšoj pobedonosnoj kulturnoj asimilaciji indijskog potkontinenta, tako je i preretani, demitologizirani rabinski legalizam (*halak-hah*)<sup>29</sup> omogućio očuvanje isključivo jevrejskog identiteta čak i tokom političke potčinjenosti dijaspore usred neprijateljskih naroda. Mada adepti transgresivne sakralnosti u »normalnim« okolnostima imaju ulogu branitelja ortodoksije u svojim zajednicama, oni su – potencijalno – istovremeno najefikasnije sredstvo promene tih istih tradicija. Transgresija relativizuje čitav sistem normi koji čini jednu religiju, i time stavlja ove ezoterične tokove u posebno privilegovanoj položaj potencijalnih reformatora – bilo spolja ili iznutra u odnosu na postojeći sistem, kada on više nije u stanju da odgovara na izazove vremena, ili kad dolazi u kontakt sa drukčijim i, u velikoj meri, njemu inkompatibilnim religioznim sistemom, ili kada se mora suprotstaviti naletu modernizma i njegovim svetovnim oblicima transgresije. Solum je postavio problem jevrejske tradicije u svetlosti neprestane unutrašnje tenzije transgresivne sakralnosti, koje hretičkičnu njenu kristalizaciju u okviru »heretičkog« sabbatjanskog mesijanizma, i nametnuo di-jalektičko tumačenje strukturalnih promena jevrejskog ezoterizma od lurjanske Kabale, preko sabbatjanzima do hasidizma i jevrejskog prosvetiteljstva.<sup>30</sup>

Mada su često bili primorani da javno osude svoje »radikalnije« saputnike, umerni sabbatjanski rabinima je tajno očuvanje i diskretna propaganda transgresivne sakralnosti u srcu jevrejske ortodoksije omogućila da održavaju vezu sa »heterodoksnim« kabalistima koji su masovno bili »preobraćeni u islam u XVII veku, i sa »skatoliziranim« frankistima u XVIII<sup>31</sup> Takvi antinomijski krugovi su – pored svoje »progresivne« društveno-političke uloge u događaji-

nosti trika duhovnosti čiji je on jedini prestavnik, nikada nije bilo posebno zainteresovan za njegov opstanak kao trika *šivaitizma*, jer se ne mogu izabrati modusi duhovnog razvoja koji su cvetali samo da bi se kasnije utopili u vremenu.«

<sup>29</sup> Vidi G.Šolem, »Kabbalah and myths, on the Kabbalah, str. 87–117; i M.İdel, »Ancient Jewish Theology«, i »Kabbalistic Literature: Kabbalah: New Perspectives« (New Heaven and London, 1988), str. XI–XV, 156–172, 173–199.

<sup>30</sup> Uprkos priznavanja Šolemova širokog poznavanja materijala i njegovog dara za posmatranje (str. 266–7), M.İdel dovodi u pitanje Šolemovo di-jalektičko tumačenje i daje jedinstveniji i harmoničniji sliku jevrejskog »misticizma« ostavljajući po strani (ekzotičke i teurgijske) dimenzije transgresivnog mesijanizma, u svojim »New Perspectives« on *Kabbala* (vidi napomenu 29). Ideolovo bogatstvo materijala koje pokazuje »fenomenološki« trajnost različitih koncepta, tehnika i slika u brojnim strujama jevrejske tradicije, ipak ne zadovoljava globalno objašnjenje distinktivnog artikulacijom svih heterogenih elemenata u posebnom sklopu svake škole, za posebni, istorijski karakter ovih pokreta. Vidi M.İdel, »From Jewish Esotericism to European Philosophy: An Intellectual Profile of Kabbalah as a Cultural Factor«, *Kabbalah*, str. XII–XVII, 250–71.

<sup>31</sup> Vidi G.Šolem, *Kabbalah*, str. 80–81, 272–84, 296, 300–1, 305, 405–8, 429–30.

no značenje koje pretpostavlja neuslovljeno funkcionisanje tabua. Vidi P. Rieff, »Towards a theory of culture, with special reference to the psychoanalytic case«, u T.J. Noviter et al. ed., *Imagination and Precision in the Social Sciences: Essays in Memory of Peter Nettl* (New York, 1972), str. 97–108; i »By what authority? Post-Freudian reflections on the repression of the repressive as modern culture«, J.P. Diggins i M.E. Kahn izd., *The Problem of Authority in America* (Philadelphia, 1981), str. 225–55.

<sup>20</sup> Projeva psihoanalitička revolucija je polazila jevrejskim intelektualcima na marginama društva da ostvare svoje »mesijanske« ambicije zadovoljavanja buržoaskog »određeno-rimskog« sveta »naučnika«. Uopred M.İdel, »Vedice à la Moise: Freud et la Conscience Juive« (Paris, 1974). Za etnocentrični karakter psihoanalize vidi F.B.J. Kuiper, »Introduction« *Journal 25* (1983), str. 53–58; i S.Kakar, »Reflections on Psychoanalysis, Indian Culture and Mysticism«, *Journal of Indian Philosophy*, 10 (1982), str. 289–297; i J.M. Masson *The Occam's Feeling*, (Dordrecht 1980), (J.M. Castel), *The Psychoanalysis: L'Ordre Psychanalytique et le Pouvoir* (1973) za kritiku njegove reakcionarne društvene uloge u Lakanovoj verziji.

<sup>21</sup> Kontinuitet koji podvlači D.İdel, *Freud and the Jewish Mystical tradition* (Princeton), mora biti uravnotežen mitološki-karakterom nauke koji – priznajući samo deterministično odozdo – otkriva svoju »dijaboličku« prirodu odricanjem svake transcendencije. Vidi i R. Guenon, »The Misedeeds of Psychoanalysis«, *The Reign of Quantity*.

<sup>22</sup> M. Foucault, *The Order of Things* (London, 1973).

<sup>23</sup> Vidi Guenonovu razliku između »Tradicije i tradicionalizma« u *Initiation et Réalisation Spirituelle*.

<sup>24</sup> Vidi na pr. R. Guenon, *Le Théosophisme: His-*

*toire d'une Pseudo-Religion* (Paris, 1978).

<sup>25</sup> R. Guenon, *L'Erreur Spirite* (Paris, 1977).

<sup>26</sup> Uprkos očiglednim razlikama u kontekstu, interesantno je istaći zajedništvo etosa kod disciplinovanog grupnog rada organizovanog oko ličnosti učitelja ovog savremenog »nihiliste«, i kod društvenih funkcija hasidskog *Zaditka*, gde su transgresivne (sabbatjanske) dimenzije di-jalektičke uzlaska i silaska namerno umanjene i skrivene. Vidi G.Šolem, *La Musique Juive* (Paris, 1985), str. 103–149. Konstruktivna analiza J.İdelova očiglednih kontradikcija kod Guenona – savremenog proroka Tradicije, ostavlja otvorena vrata samo »kollektivnom silaznom ostvarenju«.

<sup>27</sup> Vidi i vezi s tim »Base Materialism and Gnosticism«, u C. Batelle, *Fissions of Egoes: Selected writings 1927–39*, Theory and History of Literature, vol. 14, Manchester, 1985.

<sup>28</sup> To je, dakle, pravac, otvoren »obličnim« ljudima koji se trude da se snađu u svetu koji ih ni malo ne zadovoljava. Budući da nemaju ni vremena ni energije da se bave izučavanjem pitanja religije – što lako može postati obična intelektualna igra – moraju se povući i pribići svom individualnom iskustvu i svesti. Ačara Bamačar Dha je stalno ponavljao da danas – čak i u Indiji – veoma retko opstaju paralelno ušernost i duhovno iskustvo. Stavio me je u dilemu, već prikomu prve poete, da biram između proučavanja kašmirskog šivaitičkog tantrizma i učenja o kašmirskom šivaitičkom tantrizmu. A kada ih poveo razgovor o buduć-

UDK 294. 511

# Filozofska problematika u upanišadama

Franc Šrimpf

ma kao što su Francuska revolucija ili sekularizacija Turske, bili posebno otvoreni – tu se pre svega radi o porodicama kojima nije bilo moguće da i dalje očuvaju ezoterijsku tradiciju – množenje modernističkih ideologija, pa su čak iz njih proistekli mnogi od savremenih kvazi-religioznih proroka. Učenje o slobodnoj volji i utopijski socijalni program upola asimilovane, a pritom, ipak, društveno neprihvaćene jevrejske inteligencije, transformisani u svetovno političko oružje – što je dostiglo vrhunac u revolucionarnom marksizmu – u suštini ne predstavljaju ništa drugo do humanističku generalizaciju (njihovog romantičnog judeo-germanskog ponovnog otkrića) biblijskog mesijanizma. Odatle su proistekla stalna kolebanja i prečutno saučesništvo između suprostavljenih ideologija univerzalnog anarhizma i cionističkog teriotijalizma.<sup>32</sup> Pritom je, kao i u slučaju hinduističke *Kali-Yuge* koju dovršava njen »varvarski spasilac (mleččhavatara), apokaliptično spasenje – sa uvek prisutnim kabalističkim paradoksom Mesije-Apostate – u svojoj suštini je političko-verska eksteriorizacija, u vidu stalno odlaganog ali uvek prisutnog obećanja ezoteričkog iskustva transgresivne sakralnosti, čiju neposrednost ne bi mogla postići na drugi način, posebno u toku izgnanstva među neprijateljski raspoloženim nacijama.<sup>33</sup> Društveno-verska hijerarhijska lestvica biva privremeno stavljena van snage u posebnim ritualima transgresije, a takvi egalitarni stavovi se lako prenose na društveni poredak u celini u cilju njegove obnove i preoblićavanja, tim pre što takva transgresivna anarhija pronalazi religiozne sankcije u prazničnim saturnalijama. Čak i podređeni položaj žene u patrijarhalnim verskim tradicijama može na taj način biti doveden u pitanje proširivanjem njihove jednakosti u okviru kulta transgresije, što se može dovesti u vezu sa njihovim političko-seksualnim oslobođenjem danas.<sup>34</sup>

S engleskog preveo:  
Ivan Bokšanić



32. Za unutrašnje kontradikcije »rodnosti« između partikularizma biblijskog mesijanizma i univerzalizma libertinskog utopijanstva, vidi M. Lowy, *Rédemption et Utopie. Le Judaïsme Libéraliste en Europe Centrale* (Paris, 1988), posebno o značajnoj ličnosti Voltera Benjaminsa. Pojam revolucionarnog vremena kao izbijanja božanskog u prividnu linearost istorijske evolucije obradio je R. Guenon, *The Reign of Quantity and the signs of the Times*.

33. Obnavljanje jevrejskog žrtvovanja u obnovljenom Hramu mesijanskog doba, koje je Majmonid racionalizovao kao ustupak narodnim zahtevima, najverovatnije se da objasniti transgresivnom dimenzijom žrtve.

34. Iako je prostitucija bila zvanično zabranjena, upravo zahvaljujući prostituciji Tamara mogla začeti sa kraljevskom Davidovom linijom, »Ch.Mopisk« (u privatnom razgovoru). Za ezoteričnu interpretaciju »silovanja«, tj. zavedenja jevrejskih žena videti njegov još nepublikovan rad o kabalisti za XVIII vek, Moše Hayim Louzatoru, čija je ortodoksijska nastava razvoje pravce, originalno sababatske. Vidi G. Slevin, *Kabbalah*, str. 282. Vidi takođe moje tumačenje kurtizane Vasantese kao »materice kraljevstva« u *Mleččhakatiki*.

Prvi i osnovni problem s kojim se suočava istraživač upanišada, komentara veda, zvanih i vedanta, je pitanje jesu li upanišade filozofsko delo i je li uopšte moguće govoriti o posebnoj filozofiji upanišada. U vezi s tim, odmah se javlja i drugi problem, pitanje indijske filozofije uopšte, odnosno, zbog čega sastavljači udžbenika istorije filozofije najradije izbegavaju poglavlje u kojem bi morali opisati, možda i interpretirati indijsku, kao i kinesku, japansku i arapsku filozofiju, koje obično nazivamo orijentalnim filozofijama.

Da je ovo pitanje i danas aktuelno, pa i kod nas u Jugoslaviji, dokazuje najnovije izdanje udžbenika istorije filozofije nedavno štampano u Zagrebu (1988.), izvorno *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* nemačkog filozofa Wilhelma Windelbanda, uz dodatak o filozofiji XX veka Heinza Heimsoetha.

Svoju istoriju filozofije i Windelband počinje Grčkom, dok celu orijentalnu filozofiju apsolvira u fusnoti, gde na primer, za Kineze kaže da su se još u najranijim vremenima filozofiranja »uzdigli iznad moraliziranja« i da su začeli logike kod Indijaca bili već iznad »slučajnih refleksija«, a potom skoro nadmeno, uzvišeno dodaje da su ti počeci stako daleko od tokova zatvorene i složene evropske filozofije da njegov udžbenik filozofije nema nikakvog razloga da ih obuhvati. Windelband dodaje i da se pojavilo još nekoliko istorija filozofije, kao na pr. Windischmannova i Deussenova, koje su obradile filozofsko orijentalno pravce. To je, ujedno, i sve što je Windelband napisao o izvornim počecima kineske i šta više indijske filozofije, a o kasnijim njenim dometim baš ništa, iako je u njegovo vreme bilo već prilično stručne literature.

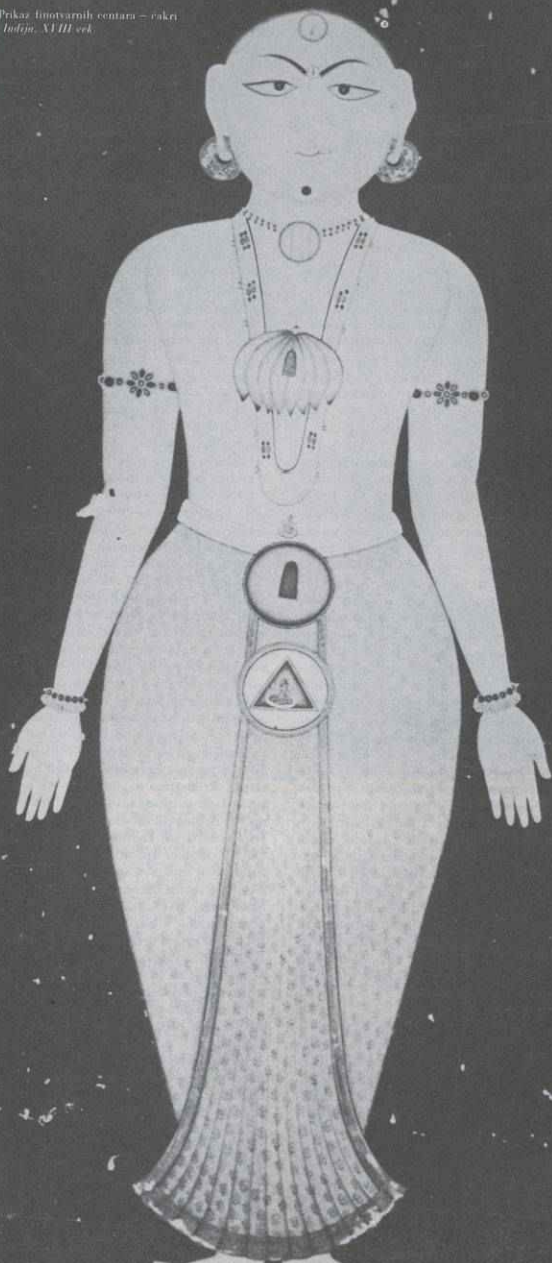
Ako dakle, nekako i shvatimo, Windelbandov odnos prema filozofijama koje, po njemu, nisu baš odviše bile iznad moralnih kazivanja i pouka, teže ćemo to oporisti piscu uvoda u ovaj filozofski udžbenik, dr. Predragu Vranickom, koji bi svakako morao da primeti ovu manjkavost Windelbandove istorije filozofije i da je apostrofirao. Ako to već nije učinio prilikom prvog izdanja 1956. godine, to bi morao da ispravi u sadašnjem, budući da je u Jugoslaviji za proteklih trideset godina izšlo prilično izvornih i prevedenih knjiga iz oblasti indijske istorije filozofije. Pomenutu dva kapitalna dela Čedomila Veljačića, *Filozofija istočnih naroda i Razmeđa azijskih filozofija*. Tu su i knjige Dušana Pajina *Filozofija upanišada* i Rade Ive-

ković *Počeci indijske misli*, kao i zajedničko izdanje sa Čedomilom Veljačićem ove autorke *Indijska i iranska etika*. Prevedeno je i monumentalno klasično delo indijskog filozofa Sarvepali Radakrišana *Indijska filozofija*. Uprkos svim tim značajnim knjigama jugoslovenskih indologa (ovde svakako ne mogu da navedem koliko se knjiga pojavilo za to vreme u svetu), autoru predgovora se nije učinilo potrebnim ni da pomene ovaj Windelbandov nedostatak, već ga naziva gradanskim filozofom i podvrgava ga radije svojoj marksističkoj kritici, intranzigentnim tonom.

Druga istorija filozofije koja je nedavno izašla u Zagrebu, hrvatskog filozofa Alberta Bazale, takođe se u tome ne razlikuje od prethodne i ne bavi se orijentalnom filozofijom. Prilično pregledna *Istorija filozofije* Karla Vorländera (savremenička Wilhelma Windelbanda) koja se pojavila na slovenačkom prevodu, bar je posvetila pola stranice indijskoj filozofiji, naročito upanišadama. Kada komentariše osnovnu filozofsku misao o brahmanu kao svetu i atmanu kao pojedinačnoj duši, i o njihovom spajanju u jedno, kaže da su brahman i atman pojedinačno samo privid i obmana, a da je istina samo u brahmanu, kao i da je to moguće spoznati »samo otkrovenjem, a ne razmišljanjem«. Ako Vorländer ovako razmišlja, nije daleko od tvrdnje da upanišade nisu filozofija već samo teološka spekulacija.

Autor predgovora ovom prevodu dr. Frane Jerman mu to zamera, što možemo zaključiti iz rečenice da je autor »Nemac, kome je nacionalna istorija filozofije veoma prirasla srca«. Mišljenja sam da bi trebalo da se zadržimo kod Vorländerove argumentacije, da u svoju istoriju filozofije nije uneo orijentalnu, a samim tim ni indijsku filozofiju, jer, tobože, o orijentalnoj filozofiji treba govoriti samo uslovno. No, Vorländer je ipak toliko pošten da priznaje da je osnovni razlog, zbog čega skoro svi prikazi istorije filozofije izbegavaju detaljniju obradu tih filozofija u tome, što »laici ne mogu da se prihvate interpretacije nenaviknuti na duboku spekulaciju Indijaca, koja ima stvarni filozofski karakter, a da se prethodno ne posvete studiranju izvora«. Vorländer, između ostalog, misli da teologija Egipćana, religijske pretpostavke starih Asiraca i Vavilonaca, staropersijska religija, uprkos reformnoj preradi Zoroastra, nemaju komponente prave filozofije, što takođe važi i za misaoni i pojavni svet starih Hebreja. Iz sličnih razloga Vorländer u svoju istoriju filozofije nije uvrstio

Prkaz limotvarnih centara – rakti  
Indija, VIII vek



ni kinesku ni japansku »filozofiju«.

Osnovna problematika upanišada se, dakle, iskazuje u dilemi da li je njihova sadržina filozofska ili nije. Ako uzmemo u obzir gore navedene primedbe i ukoliko prihvatimo definiciju filozofije uopšte kao »metodičko delo mišljenja«, kako je to odredio Platon, onda za upanišade stvarno ne možemo tvrditi da, kao celina, predstavljaju filozofsko delo. Šta su, dakle, onda upanišade? Verovatno bismo bili najbliže istini, ako bismo rekli da su upanišade kompilacija mitskog, kao i ritualnog, mističnog, religioznog, zatim literarno-poetsko-aforističnog, kao i apodiktičnog i, kako je utvrdio Dušan Pajin u raspravi *Filozofija upanišada* u celini prožeta mnogim pravim filozofskim idejama. Sve ovo, pre svega, se odnosi na trinaest glavnih upanišada od ukupno 108. Ono što predstavlja, u vezi s tim, dalje teškoće, je detaljna analiza reči, paralelizmi i poredenje ideja koje se ponavljaju u pojedinim upanišadama. Uz sve ovo potrebno je i obavezno znanje sanskrt, a često treba posegnuti i za etimološkim istraživanjima – na pr. za reč *atman* ni danas nema etimološkog objašnjenja – ako želimo da ostvarimo svestrani prikaz, kako pojedinih filozofskih tema, tako i celokupnog teksta svih trinaest principijelnih upanišada.

Gore navedenu problematiku su osetili svi oni koji su se bavili tim tekstovima, između ostalih, i Radhakrišnan, s duhom koji razmišlja. Tako, recimo, kaže »da cilj upanišada nije toliko u tome da dosegnu filozofsku istinu, već da donesu mir i slobodu uznemirenom ljudskom duhu«. I Radhakrišnan je osetio protivrečnost upanišada i kaže da nisu »sistematska filozofija, ni delo samo jednog autora, kao ni autora koji su pripadali istom vremenskom periodu, te zato u njima ima mnogo protivrečnog i nenaučnog«. Naziva ih i samo »polupesničkime«, a rasprave u njima su samo »polufilozofske«; pa ipak nude osnovne koncepcije koje su »zdrave i zadovoljavajuće«. Bez obzira na ove prilično kritičke primedbe i konstatacije, upanišade su ponudile bogatu građu kasnijim filozofskim generacijama, kao što su bili Ramanuđa, Dasgupta, R. Thakar, Šri Aurobindo, Mahariši Gomeš. Jedan od najpoznatijih proučavalaca i komentatora upanišada indijski filozof Šankara, koji je živio u VIII veku, komentarišući upanišade, Bhagavad-gitu i Vedanta-sute, izgradio je neobično suptilan sistem nedualističke metafizike.

U zaključku ovog razmišljanja, ponovo ću citirati Radhakrišnana. On u svojoj indijskoj filozofiji misli kako je u upanišadama sigurno mnogo nejasnosti, mistične maglovitosti, ali i mnogo misaonog bogatstva i sugestivnosti, tako da je potomstvu bilo moguće da to iskoristi za sopstvenu religiju i filozofiju. Jer, upanišade su iskazivale istinu o životu, a ujedno i slutnje o bogu.

Prevod sa slovenčkog:  
Nela Marković-Bebler



Postoji obimna literatura koja se bavi novim religijskim pokretima u Americi: oni kao da su krucijalni test za sociološku teoriju. U ovom članku primenjuju teoriju transcendentale sociologije u osnovnim crtama.

1. Možemo početi sa Bellahovim radom, jer sam mišljenja da je njegova analiza američke građanske religije uverljiva. Ne slažem se da je to bila jedna autentična religija, ali je neosporno bila legitimna: nudila je dobru *manu* na nivou mitskog pripadništva i sadržavala lako dostupnu množinu simbola besmrtnosti. Prema Bellahu (i drugima), američka građanska religija fatalno se osula tokom 60-tih i, u različitim oblicima, nove religije su u velikoj meri rezultat toga. Ono što sledi u nastavku ovog rada može je gledašće na ono što se zbililo.

Stari civilno-religijski zavet sa tradicionalnim članstvom već je bio usiljen usled rastuće racionalizacije (i zdrave) demitologizacije koja je usledila; ono nešto preostalo opravdanja najzad se raspriilo pod društvenim naletom studentske radikalne politike, post-konvencionalne racionalnosti, Vijetnama, alternativnih (istočnih) duhovnih epifanija, ekonomske nesigurnosti i sveopšteg raskršćenja američkog nacionalizma. Kako se stari zavet o prenosu na nebo na kraju raskinuo, iz njegovih preostalih trgova razvila su se tri *izdvojena razvojnja pravca*, oni koji su već donekle postojali, ali su sad ostali u ogoljenom obliku i započeli ubrzan razvoj.

a) Sektor svetovne racionalizacije, koja je počela da prevladava na univerzitetima, u medijima, pri donošenju glavnih političko-tehničkih upravljačkih odluka, kod inteligencije, kao i nad pogledom na svet većine obrazovanih, liberalnih pojedinaca.

b) Jedan vrlo mali sektor koji je, već se pojavivši u atmosferi rastuće racionalnog sekularizma i manje-više njemu prilagođen, započeo traganje za načinom ka, ili se zapravo razvijao do, doslovne jogičke strukturalizacije. Zainteresovanost za istočne discipline joge i meditacije, hrišćanski misticizam, kao i neke nove oblike intenzivne psihoterapije, bile je dokaz da treba utoliti tu trans-racionalnu žed. *Medutim*, nisu svi pojedinci, pa čak ni većina njih, koji su bili zainteresovani za "nove religije", bili zaista spremni za trans-racionalnu i jogičku adaptaciju.

c) Raskinut zavet (građanske religije) zatekao je jedan veliki sektor populacije nespornim i nesposobnim da se transformišu u odgovorne, post-mitske, racionalne jedinice (da o trans-racionalnoj jogičkoj disciplini i ne govorimo). To je bilo još više pogoršano neospornom činjenicom da (horizontalni) razvojni smer racionalne individuacije ni sam nije delovao ka svom integrativnom potencijalu: nije obezbeđivao dobru *manu* za šta je strukturalno osposobljen. Tako da je, iz raznoraznih razloga, znatan broj pojedinaca bio otuđen od racionalno-individualnog društva koje se velikom brzinom, mada u neizvesnosti, počelo razvijati. U potrazi za nekom vrstom pravovaljane mane (integrativne istine), neki od ovih pojedinaca okre-

UDK 291.6 : 312.4

## Nove religije

Ken Vilber

nuli su se regresivnoj utesi, nalazeći je u pre-racionalnim simbolima besmrtnosti i mitološkim ideologijama. Oni se, uglavnom, mogu podeliti na dve grupe.

1) Fundamentalistička mitska religija: nova bujica egzoteričke protestantske mitologije, upotpunjena bespovednom pomamom prozelitizma, jevandeoskim ne-perspektivizmom, (edipalnim) simbolima besmrtnosti, patrijarhalnim seksizmom i autoritarnom pokornošću. Sastoji se, velikim delom, od zakrženih pravovernika, ovaj sektor je, u osnovi, želio da vaspostavi raskinuti zavet građanske religije.

2) Kulturne religije novog doba: Moonovi sledbenici, Hare Krišna, Isusovi pobornici (engl. *freaks*), i slično; po svojoj dubokoj strukturi, ovi su suštinski *identični* sa fundamentalističkom mitskom religijom jevanđelista, ali njihove drastično različite površinske strukture imaju prevashodno prednost zato što, u tim kultovima, čoveku dopuštaju da ispolji odojnost i prema racionalnom društvu i prema svojim roditeljima, u slučaju da roditelji već iskazuju neslaganje sa svojom racionalnošću putem mitskih prepreda. Oblačeći se kao hinduista em, s jedne strane, oglašavate na sav glas svoje neslaganje sa društvom uopšte, em još, zapravo, iritirate vaše fundamentalistički hrišćanske roditelje; ili još bolje, obucite se kao Isus Hristos.

Moje stanovište je, jednostavno, da "nove religije" zapravo podrazumevaju bar dva drastično različita svetkovanja: trans-racionalno, s jedne strane, i pre-racionalno, s druge. Prvo je prvenstveno (mada ne samo) manifestacija pojave post-racionalnog razvoja, vertikalne transformacije i više strukturalizacije, dok je potonje uveliko (mada ne samo) proizvod neuspeha pri racionalnoj individuaciji (koji se očitovao kad je zavet raskinut), kao i regresije/fiksacije na pre-racionalne, mitske, čak povremeno (Manson, Jim Jones) strukturalne nedostatke.

2. Preostaje još moguća uloga koju autentični mistički obeh (gore pod *b*) može imati u stvarnoj obuhvatnoj socijalnoj transformaciji. Naša je opšta paradigma revolucionarne (ne tek evolucione) promene sledeća: tekuće promene počinju da omanuju pri umirujućim zadacima specifičnim za određenu fazu. Veliki broj simbola besmrtnosti pretrpela su šokantno oštećenje (smrt); strukturalna napetost počinje da narasta, dovodeći sistem do pomnetje i zbrke; strukturalna najzad počinje da labavi i raspada se; ako nema »smeñnih kristala« sposobnih za

život u starom repertoaru tumačenja, sistem ili regradiira na niže oblike ili se potpuno raspada; ako semeñi kristali sposobni za život postoje, onda strukturalna napetost biva apsorbovana i kanalisana putem tih kristala, a sistem kao celina uspeva da izbegne svoje konflikte tako što prelazi na viši nivo strukturalne organizacije i integracije. Stari načini tumačenja odumire; transformacija sledi; nova i viša tumačenja se rađaju.

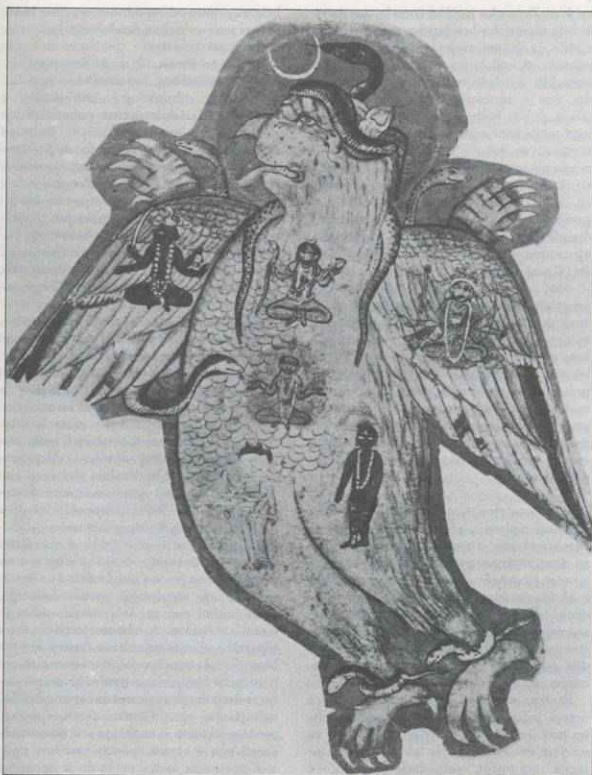
Gde onda da potražimo te semeñe kristale? Gde su enklave i vesnici budućih transformacija? Po definiciji-paradigmi, oni se najverovatnije nalaze u onim sektorima koji se, po zakonima i srodnostima sadašnjeg tumačenja, smatraju »vanzakonitim«. Robbins i Anthony citiraju Tiryakiana:

Ako prihvatimo ideju da socijalne revolucije podrazumevaju temeljno preuđenje socijalne strukture, i ako prihvatimo pretpostavku da se društveni poredak u suštini smatra moralnim fenomenom od strane članova kolektiva, onda mora postojati novi izvor moralnosti koji je uključen u društveni promenu, onu koja i de-sakralizuje sadašnji sistem i otire put prihvatanju novog poretka. (Uve je aspekt smrti i ponovnog rođenja socijalnih revolucija.) Pošto postojeća religija predstavlja kompromis sa zbivanjima u sekularnim institucijama, jedino drugo moguće područje, kao primალac revolucionarne misli, ma kako nehotično, jeste neinstitucionalni religijski sektor...

Stoga, Tiryakian zaključuje, »važne ideacione komponente promene (tj. promene u socijalnoj svesti o stvarnosti) mogu često poticati iz neinstitucionalizovanih (vanzakonskih) grupa ili sektora društva. Njihove paradigme stvarnosti mogu, u izvesnim istorijskim trenucima, postati one koje zameñuju institucionalizovane paradigme a, zauzvrat, postaju nove socijalne sheme.

Verujem da su ova tvrdjenja tačna, ali bi bilo od pomoći kada bismo mogli biti precizniji. Primetimo da, mada su sve buđice istine sada sadržane u vanzakonitim grupama (po definiciji), nisu svi vanzakoniti (outlaws) istiniti (baš kao što u nauci teorije koje danas izgledaju apsurдне *moгу* biti istine sutra, nisu ipak sve apsurдне teorije stoga istinite – većina ih je apsurдна, zapravo, danas i sutra). Baš je tako i sa socijalnim »ap-surdnostima«: u klasi generalno vanzakonitih u bilo kojem društvu, postoje pre-zakoniti, kontra-zakoniti, i trans-zakoniti, a očigledno je da je njihov uticaj na socijalne revolucije potpuno različit.

Pre-zakoniti su pojedinci koji, iz različitih razloga, nisu sposobni ili ne žele da se uzdignu do prosečno očekivanog nivoa strukturalne adaptacije na dato društvo. Oni često skončavaju po tamnicama (kao anti-zakoniti), ili po mentalnim zavodima, mada je često njihova pre-konvencionalna strukturalizacija sasvim benigna i dodaje soli, da tako kažem – u nedostatku bolje metafere – društvenoj pećini. Trebalo bi, ipak, primetiti da je *većina* učenja i praksi, koje sebe nazivaju »egzoteričnim« ili »okultnim«, po mom mišljenju, pre-zakoniti; one su slabšno racionalizovana magija. Astrologija, ta



Garuda Indija, XVIII vek

rot, »omadjanost«, yudu, festival-ritual, i slično, mnogom tačno slede duboku strukturu magijskog/primarnog procesa saznavanja i oni – zajedno sa drugim oblicima pre-zakonite, pre-konvencionalne svesti – nisu semeni kristali budućnosti, osim ako ta budućnost ne ide u pravcu regresije.

Kontra-zakoniti čine najveći deo onoga što dosta slobodno nazivamo »kontra-kulturom«. Pošto nisu ni pre-zakoniti ni trans-zakoniti, kontra-zakoniti su precizna slika u ogledalu sadašnjeg zakona. Prečno se sastoje od mentaliteta sličnog adolescenciji koji, na dovoljno prikladan način, specifičan toj fazi, pokušava da uspostavi individualne identitete preuzimajući vidove sadašnjeg zakona, pa onda ili izigrava njegovu preciznu obratnost (npr. društvo kratke kose proizvodi kontra-kulturu duge kose), ili njegovu preciznu karikaturu (npr. mama i tata piju a ja ću biti pijanica). Ako se pretera sa bilo kojom od ovih tendencija, kontra-zakoniti postaju anti-zakoniti (i bivaju zatvarani). Uopšteno govoreći, međutim, »kontra-kultura se može opisati«, kaže Marin, »kao

plemenska, ritualizovana slika u ogledalu nacionalne kulture.

Posebno treba primetiti da kada se jogičko-svetačke religije predstave kontra-zakonitim grupama, ove discipline se naprosto prevode u termine borbe za adaptaciju na nivou adolescentne racionalnosti (tj. kontra-racionalnosti). Takve, inače autentične discipline, na taj način završavaju time što obuhvate, putem karikiranja, sve one prevladajuće vrednosti sadašnjih zakona i tumačenja društva. U ovom posebnom slučaju, »novi duhovni obrasci, kao što je kontra-kultura šezdesetih, nisu istinski izazov niti ahtične dominantnim kulturnim obrascima, već odražavaju i dalje razrađuju te obrascе, uključujući potrošačku orijentaciju, individualizam, duhovni privatizam i fetišizam 'tehničke'. Kontra-zakoniti mogu preuzeti autentične duhovne vežbe i preokrenuti ih u karikaturna ushićenja, »toliko okrenuti ka samima sebi«, kaže Bellah, »da počnu da liče na nešto približno modelu potrošačkog kafica«.

Ovim se ne želi reći da su ti pokreti kon-

tra-zakonitih zbog toga trivijalni; oni nisu preobražavajući, ali izgleda da zaista imaju korisne funkcije za sadašnje društvo: oni pomažu unapređenju i stabilizaciji datih tumačenja društva, dopuštajući svojim članovima, posebno onima u periodu adolescencije, da prigle njegove dominantne vrednosti dok se istovremeno pretvaraju da to ne čine, na taj način postižući neophodnu socijalizaciju i individualciju u isti mah. Dopuštajući kontra-zakonitima da se formalno istaknu, oni ih steže činjenički. Propust da shvate tu elementarnu činjenicu naveo je ne mali broj istraživača da pogrešno smatraju kontra-zakonite trans-zakonitima i proglase podmlađivanje Amerike, novo doba Vodolije i tome slično.

Dosad smo raspravljali o pre-zakonitima i kontra-zakonitima (i mogućim anti-zakonitima): pre-zakoniti čine relativno regresivni sektor i oni su ili u zamci ili eksploatišu nivoje strukturalne organizacije niže od sada postojećih, prosečno očekivanih nivoja društvenog prilagodavanja. Njihov je uticaj per se dezintegrativan; ipak, u manjem broju, a naročito u svom dobroćudnijem obliku, mogu doprineti ukupnoj integraciji društva oblikujući pod-društva koja služe njihovim sopstvenim potrebama, čime društvo piteđuju raskola. Međutim, ukoliko taj sektor poprimi značajnije proporcije, on uglavnom postaje izvor (ili simptom) onoga što bi se jedino moglo nazvati »dekadencijom«. Ako celokupno društvo otkrije da su mu njegova tumačenja višeg nivoja integracije teret, onda je moguć rezultat dezintegrativno-regresivni trend. Klasičan primer, očito, jeste Rim.

Kontra-zakoniti, s druge strane, obično idu na ruku sveopštoj integraciji društva prihvatajući njegove temeljne vrednosti posredstvom obratnosti-karikature, što istovremeno dopušta neophodni proces individualizacije i post-konformističku moralizaciju. To je, izgleda, osnova za preokrete u stilu iz generacije u generaciju. Roditelji iz Eisenhowerovog doba radali su radikalne studente, a ovi, sada kao roditelji, radaju male republikance. Ono što povremeno može biti rezultat ovog kontra-preokreta jeste dobroćudnije preostajanje postojećih modela društvene integracije; na primer, ponekad studentski protesti doista jesu legitimni protesti.

Stvar je u tome da ni pre-zakoniti ni kontra-zakoniti, izgleda, nisu značajni sektori stvarne društvene transformacije – barem ne na nivou o kojem sada diskutujemo. Raznovrsne »revolucije u površinskim strukturama« takođe su moguće, naravno, naročito u oblicima materijalne proizvodnje, tehnološkim inovacijama, itd. Međutim, one ne uključuju obavezno i prave preobražaje u strukturama svesti. Ako pravi društveni preobražaji uglavnom proističu iz nekog trenutno vanzakonskog sektora, onda jedini preostali sektor za razmatranje jeste jogički sektor trans-zakonitih. U tom slučaju, bilo bi uputno ako bismo preciznije odredili tip jogičkih »semenih kristala« koji mogu iznedriti eventualni preobražaj, pošto biti samo trans-zakonit, ma koliko autentičan,

ne znači nužno i biti eventualni legitimni katalizator datog preobražaja.

Možda možemo naslutiti gdje ćemo naći buduće katalizatora ako pogledamo strukturalni stupanj koji treba da bude zamenjen. Jer, po mom dubokom ubeđenju, pre nego što istinska jogička transformacija može da se javi, racionalno-individualno društvo moraće prvo da dostigne svoj puni potencijal i pruži istine specifične za tu fazu, kao i vrednosti i pod-strukture od kojih zavise buduće transformacije, kao što su odgovarajuća tehnologija, uznapredovana medicinska baza, telekomunikacije kao globalna veza putem globalne perspektive, kompjuterska međupovezanost kao produžetak razuma (*mind*), a naročito demitologizacija stvarnosti, božanskog i svesti.

U skladu sa ovim, po mom mišljenju, prvi transformativni trendovi na širokoj osnovi doći će putem onih koji su već adekvatno ovladali tom racionalno-individualno-operativnom osnovom. Jer jogički uvid dolazi kroz, a onda iz, domena razuma, ne mimo njega, dalje od njega, ili protiv njega. Ovi jogini doći će iz njegovog jezgra. Možda su oni isprva fertovali sa jogičkom filozofijom tokom adolescentne faze kontra-zakonitih, ali su se kasnije uklopili u sam taj zakon i zato će se naći u neopornom položaju da svesno kreanu dalje od njega a ne samo da nesvesno reaguju protiv njega.

Da li će ezoteričko, mističko, nefundamentalističko hrišćanstvo biti u stanju da izvede ovu transformaciju, i da li će uopšte moći da preživi prethodnu, neophodnu demitologizaciju i razodevanje njegove ezoteričke, patrijarhalne, miske nagizdanosti, to ne znam. (Izvrstan prikaz kako bi to obnovljeno hrišćanstvo trebalo da izgleda dao je Jacob Needleman u knjizi *Lost Christianity / Izgubljeno hrišćanstvo!*). Ali ipak sam verovan da jedan od ključeva za specifičan tip buduće transformacije leži u *strukturnoj površinskoj usklađenosti*, to jest, u usklađenosti starih i novih tumačenja, u jednom *prenosivom legitimiteta* (staro i novo moraju se dovoljno razlikovati da bi došlo do prave transformacije, ali moraju biti i dovoljno slični ne bi li ohrabrali ljude na skok, da tako kažem). Zbog toga će nove jogičke promene, verovatno, posedovati izvesne površinske strukture koje su usklađene (a, možda, i direktan nastavak) sa prošlim površinskim strukturalnim simbolizacijama. Na primer, moderna faza racionalne individualizacije, ma koliko inače bila različita od svog mističko-hrišćanskog prethodnika, zadržava naglasak na ličnosti i individualnosti, što je jasno judéo-hrišćanskog porekla (Bog voli i štiti dušu pojedinca; ličnost pojedinca dragocena je u očima Gospodnjim; Bog sam je velika ličnost, a isto tako i Njegov Sin, itd.).

Uслед ove opšte neophodnosti da se površinske strukture usklade, ne verujem da će istočne religije poslužiti kao sveobuhvatni modeli za transformaciju Zapada, koliko god da su se one pokazale značajnim kao inicijatori celog procesa. Njihov će uticaj biti znatan, ali na način koji podrazumeva provodenje i asimilaciju u novi zapadni jogički pogled na svet, a ne samo presadivanje

*en bloc*. Zato, ako jogička transformacija ne bi bila ezoteričko-hrišćanska, ne bi me iznenadilo da se javi novi i specifično zapadni misticism koji će po svojim spoljnim znacima biti u skladu sa hrišćanskim simbolima kao i sa racionalnom tehnologijom. (Daću jedan jednostavan primer: jogička meditacija naziva se »psihotehologija kontemplativne ljubavi«. Na isti način, zapazimo da postoje još tri fenomena čija dubinska struktura često sadrži mističke podstacaje, ali im je površinska struktura takva da se prvobitno nisu mogli javiti skoro nigde drugde do u Americi: biofidbek, rasprostranjena upotreba LSD-ja, i *A Course in Miracles* (»Tečaj čuda«). Oni predstavljaju, na ovaj ili onaj način, autentično jogičko-svetačko pregućne koje je postalo popularno zbog svoje *površinske strukture usklađenosti*, sa, redom, američkom tehnologijom, američkom medicinom orijentisanom na upotrebu lekova, i američkim fundamentalističko-protestantskim verovanjem u čudotvornost molitve.) Moj stav je, prosto, da će novi zapadni misticism izreći sve prave stvari, koristiti sve prave simbole, udovoljiti svim starim žudnjama i započeti preobražaj zapadnog sveta.

3. Tri značajna domena ljudskog razvika – detinja podsvest, adolescentna samosvest, i zrela nadsvest – svaki ponosob oboženi su dominantnim psihološkim stavom: pasivnom zavisnošću, aktivnom nezavisnošću, i aktivno-pasivnom predajom (oni su u ovom odnosu: teza, antiteza, sinteza). Smisao ovog odeljka jeste da su prvi i poslednji stav istraživači često brkali, a zbrka je ishodila pogrešnim zaključcima o prirodi duhovne zajednice.

Pasivna zavisnost je dispozicija odojčeta i deteta, jednostavno zato što još nije dovoljno razvijeno da bi preuzelo odgovornost za njegove osnovne potrebe za *mañom* (fiziologija, sigurnost, pripadništvo). Njegova gola egzistencija zavisi od posebnih razmena sa posebnim partnerima: majkom, ocem, drugim značajnim osobama. Zbog njegovih ograničenja, posebno je izložen traumatskim premeštajima, razdvajanjima, fragmentacij, disocijacijama. Ova razvrguća posebno su značajna za kasniji razvitak, jer imaju tendenciju da se reprodukuju na višim nivoima strukturne organizacije pri njihovoj pojavi i konsolidaciji. Kao zrnce peska zarobljeno u početnim slojevima bisera, svaki je sledeći sloj naboran i oslabljen na osetljivoj tački pritiska koja se stalno reprodukuje. Takve tačke pritiska kod mladog sistema posebno se tiču njegovog odnosa prema ličnostima koje usaduju disciplinu i poseduju autoritet, pošto ovaj odnos zapravo predstavlja odnos između njegovih nižih, preverbalnih struktura, naročito emocionalno-seksualnih i agresivnih impulsa, i malishanovih simboličko-verbalnih i mentalnih struktura, čija će funkcija kasnije biti da ukroti i transformiše emocionalno-vitalne komponente u viši izraz. To će reći da je interpersonalni odnos između deteta i roditelja takođe i intrapersonalni odnos između detinje tela i uma. Detete još ne može da ov-

lada ni jednim od tih odnosa, a odatle oba u osnovi ističu njegovo fundamentalno stanje pasivne zavisnosti.

Sve se to menja, ili se može promeniti, pojavom kritičkog, samoreflektivnog, samosvesnog duševnog ustrojstva u adolescenciji. Adolescentna pobuna protiv roditelja umnogom je ispoljen simptom unutrašnje (i zdrave) borbe da se postigne diferencijacija i prevazide detinja zavisnost i magičko-mitska podsvest. Pre-zakonitost deteta ustupa mesto kontra-zakonitosti adolescenta. Dolazi do odgovarajućeg obrta u naravi od opšte pasivne zavisnosti do aktivne nezavisnosti (to može preći meru, od kontra-zakonitog ka anti-zakonitom, ali, sve u svemu, to je samo zdrava diferencijacija i transformacija).

Adolescentni stav aktivne nezavisnosti jeste fazno specifičan oblik transcencije – transcencije od podsvesne zavisnosti do samosvesne odgovornosti. Ali ako opstojava i posle svojeg fazno specifičnog perioda – kao što se u većini zapadnih kultura dešava – ona samo sprečava pojavu zrele sklonosti ka aktivno-pasivnoj predaji izolovane individualnosti njeni sopstvenoj višoj i prevashodnoj prirodi, radikalnoj nadsvesti kao identitetu sa celokupnim svetskim procesom uopšte. Ovo je utoliko predaja ukoliko se adolescentnog koopercenja treba osloboditi – umreti za njega – da bi se obezbedio prostor za ponovno rođenje na nadsvesnim nivoima. Ono je *pasivno* utoliko što centar nestrpljivog vrpoljenja, poznat kao ego, mora najzad opustiti svoj stisak suočen sa širim svesnošću. A *aktivno* je pasivan jer nije tek potčinjavanje slično transu, već sobom povlači napor najostrije koncentracije, percepcije i volje da se prođe kroz opsesivnu racionalizaciju i protok grčevite misli što sačinjavaju ego. Činom aktivno-pasivne predaje, *aktivno* se angažuju viši centri nadsvesti, ego se otvara i postaje *pasivan*, a potom se egoički eset sopstva može opustiti i *predati* širim tokovima bića i svesnosti, koji su cilj i plodno tle njegovog razvika – to je predaja koja označava okončanje njegovog sopstvenog samootuđenja.

Jedini razlog zašto o svemu ovom govorim jeste što se disciplina aktivno-pasivne predaje, naročito ako je vodi priznati duhovni učitelj, uvek brka sa detinjastom pasivnom zavisnošću. Kad kažem »uvek« mislim, specifično, na to da velika većina ortodoksnih psihologa i sociologa ne želi, ili nije u stanju, da uoči razliku između pre-personalne bespomoćnosti i zavisnosti od roditeljske figure i autoriteta, i trans-personalne predaje i potčinjavanja uz pomoć duhovnog učitelja. Ti istraživači, očigledno, smatraju da adolescentni stav aktivne nezavisnosti i stroge izolacije nije samo period specifičan za tu fazu, kao deo ukupnog lûka razvika, već da je cilj i najviši stupanj celokupnog razvika, usled čega se ma koji stav, ako je drukčiji od ovog, posmatra sa leinarskom akademskom fascinacijom.

Svakako je istina da se mnoge »nove religije«, ili barem nove kultovi, zasnivaju na dinamično pre-personalne regresije/fiksacije, uz proizlazuću poslušnost figuri oca/otcem-

skom majstoru, uz uključenje u svoj klan i nerazdvajanje (*participation mystique*), sa grupnim ritualom, magičnim bajalicama, mitskim apokrifima. Članovi klanskog kulta često pokazuju granične neurotične ili psihotične sklonosti; odnosno, slabu snagu ega, konkretno utonuću u doživljaj uz poteškoće pri određivanju apstraktnih sadržaja, narcističko zapretavanje, nizak nivo samopoštovanja, uz odgovarajuće teškoće pri nošenju sa moralnim dvosmislenostima, protivrečnostima, ili strukturom izbora. Klanski kult ima magnetsku privlačnost za takve ličnosti, pošto on (a obično i »majstor totema«) pruža i podstiče sklonost ka pasivnoj zavisnosti od autoriteta, čime se re-kreira stav specifičan za dete, u kojem su takve ličnosti još zarobljene. Kultovi ne moraju da »ispiraju mozak« tim članovima; sve što treba da učine jeste da se pojave i nasmeše.

Pošto opskrbljuje stav pasivne zavisnosti specifičan za dete, jedino što nije dopušteno u kultu klana jeste ispoljavanje aktivne adolescentne nezavisnosti, posebno ispoljavanje racionalne samo-refleksije, kritičko procenijavanje, logičko razmatranje, sistematsko izučavanje alternativnih filozofija. Ovo, praćeno podanikom pokornošću majstoru totema, ili magičnom »ocuc« celog klana, sačinjava veći deo psihosocijalnog temelja kulta.

Neupućenom oku, zajednica trans-personalnih kontemplativaca – ono što budisti zovu *sangha* – često izgleda slična ili, čak, identična kultu klana, pre svega zato, pretpostavljam, što je blisko povezana i često organizovana oko duhovnog učitelja kojem se, u različitom stepenu, iskazuje poštovanje ili duboko uvažavanje. Ova zajednica je takođe zainteresovana za potiranje adolescentne aktivne nezavisnosti, ali u sasvim različitim smeru – u smeru njene transcendentije, a ne zabrane. Zapravo, pošto svaki viši stupanj transcendirala ali i uključuje one prethodne, istinska *sangha* uvek zadržava pristup ka i određeno mesto za racionalno istraživanje, logičko promišljanje, sistematsko izučavanje drugih religijskih poređaka i kritičko procenijavanje sopstvenih naučavanja u svetlu srodnih oblasti. Istorijski gledano, mistički centri kontemplacije često su, u stvari, bili veliki centri obrazovanja i učenja – Nalanda u Indiji, na primer, ili budistički centri škole *t'ien t'ai* u Kini. Needham je već pokazao da su misticizam i naučno istraživanje obično bili istorijski povezani, jednostavno zato što su oba oduvek odbacivali dogmatsko verovanje i insistirali na otvorenom iskustvu.

Stvar je u tome što ono što čovek pokušava da »uništi« kontemplacijom nije um (*mind*), već isključivu identifikaciju svesti i uma. Odojčće i dete identifikuju se manje-više isključivo sa telom; kako se javlja adolescentan um, on uništava isključivu identifikaciju sa telom, ali ne uništava samo telo; on podvodi telo pod svoj širi identitet. Baš tako i pojava duha uništava isključivu identifikaciju sa umom (i podvedenim telom), ali ne uništava sam um; on podvodi um pod svoj širi vrhunski identitet. Sam um je savršeno cenjen, kao i njegovo slobodno i kritičko ispitivanje u bilo kojoj teoretskoj oblasti.

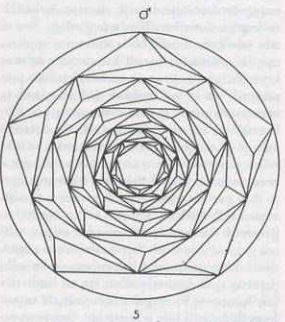
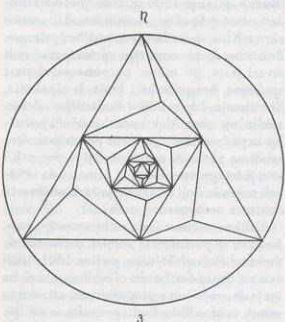
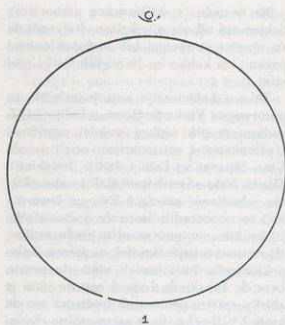
Adolescentni izdvojeni oset sopstva koji je, međutim, isključiva identifikacija sa umom u položaju gorljivje mačo nezavisnosti, ne ceni se tako visoko; zbog toga su mnoge preliminirane vežbe u kontemplativnim zajednicama smišljene posebno da podstete ego na njegovo fazono specifično i prelazno mesto u ukupnom razviku. Vežbanje, kao što je prosto klanjanje u zenu, padanje ničice u *vajrayani*, ili obavezna služba *dharma* u zajednici kod monaških sekti, spoljašnji su i vidljivi znaci jedne unutrašnje i aktivno-pasivne predaje stanju bića koje je šireg vidika od ega. Konačni cilj ovih vežbi jeste zadržati um ali transcendirati egoički oset sopstva otkrivanjem šireg sopstva u duhovnoj dimenziji.

To se radikalno razlikuje od strategije kulta klana gde se redukuje sopstvo na pre-personalnu i pasivnu zavisnost ograničavanjem i zabranom angažovanja kritičkog razmišljanja. Cilj *sanghe* je zadržati um a transcendirati ego; cilj kulta je da zabrani oba.

Jasno je da u praksi nije uvek lako odrediti da li je izvesna zajednica kult ili *sangha* – kao i u većini životnih situacija postoji kontinuum između idealnih granica. Smatram, ipak, da gornji kriterijumi nude bar nazigled prihvatljivu osnovu za psihodinamičko razlikovanje ovih grupa. U ovoj oblasti treba obaviti još puno istraživanja, ali govoreći i lično i kao transpersonalni psiholog, mislim da bi ortodokсни psiholozi i sociolozi mogli da ispolje malo više mašte kada je u pitanju izveštavanje o psihodinamičkim odnosima u nekoj zajednici; samo što Jonestown nisu proglasili paradigmom »duhovnog« zbližavanja. Hteo bih samo da se založim ne bi li se učinio iskren napor kako bi razlikovali pasivnu zavisnost specifičnu za dete od aktivno-pasivne predaje odraslog, uz odgovarajuće razlikovanje pre-personalnih kultova od trans-personalnih *sanghi*.

(Preuzeto iz: Ken Wilber, *A Sociable God*, Boulder i London, 1984.)

S engleskog preveo:  
Branislav Mišković



Na nesreću (s hrišćanskog stanovišta), Šakjamuni nikada nije kršten, što znači da su njegovi sledbenici bili idolopoklonici i pagani, ma koliko im životi bili čisti i moralni.

Tokom kolonizacije koja je usledila za putovanjem Vaska de Game u Indiju 1497. godine, evropski trgovci i vojnici, zajedno sa sveštenicima i misionarima, stigli su do Kine, Japana, Šri Lanke, Indije, Indokine i Tibeta. Neki od ovih ljudi slali su obavještenja o budizmu natrag u Evropu. Isusovci, koji su se potrudili da nauče domorodačke jezike, bili su u tome naročito predužimljivi, ali misionari nisu očealim delom prema idolopoklonicima javno osjećali ništa do prezir. Otac de Libak (de Lubac) ostavio nam je zbirku epiteta predivnih budizmu sve do kraja XVIII veka. To je naizmenično »čudovišna religija«, »odvrtna sekta«, »skuga« i »gangrena«, koju su utemeljili »vrlo rdavi ljudi«.

Čak i oni retki misionari koji su slučajno zaista prodrli bliže srži budističkih učenja, u najboljem slučaju smatrali su ga nihilizmom. »Tajno učenje sveštenika boga Foa (Bude)«, pisao je 1700. godine Noel Aleksander u svojoj Apologiji dominikanskih misionara u Kini, »jeste čisti ateizam bez primese. Praznina koju smatraju principom svih stvari jeste, po njima, potpuno savršena i spokojna, bez početka i kraja, bez pokreta, bez znanja, i bez želje.« Budističko učenje, zaključuje otac Aleksander, izričući optužbu koja će se kasnije često ponavljati, »sve svodi na zbrkanu prazninu čiji je početak i kraj jedno prosto ništa; i... smatra da se savršenstvo sastoji od savršene ravnodušnosti, apatije i nenarušeno miras«.

Toliko o rečima. Dela su bila mnogo gora. Kada su se portugalski vojnici, u društvu rimokatoličkih sveštenika, godine 1501. iskrcali na obalu Šri Lanke (Cejlona), naloženo im je da »započinu s propovedima, ali, ako to zataji, neka odluke budu prepune te samljivosti. Mora da fratri nisu bili baš efikasni, jer su se Portugalci istog časa bacili na ubijanje Singaleza. »U priči o evropskoj kolonizaciji«, piše engleski istoričar ser Emerson Tennent (Tennent), »nema sumornije i gnusnije stranice od one koja opisuje postupke Portugalaca na Cejlonu. Jedan cejlonski istoričar, koristeći podatke iz portugalskih dokumenata, obezbedio je detalje: decu su nabadali na koplja, a majke silili da to gledaju. Što se tiče muškaraca, njih su »s mostova, vojnicima za razonodu, bacali kao hranu rečnim krokodilima, koji su se na kraju toliko pripitomili da bi na zvižduk izdigli glavu iz vode, nadajući se gozbi. Osim ovog pokolja, Portugalci su svesrdno izvršavali naredbe koje je portugalski kralj izdao svom vicekralju: »Dajemo vam u zadatak da uz pomoć revnosnih oficira otkrijete sve idole, razbiete ih u parčice i potpuno ih satrete.« Spaljivane su budističke knjige, a Portugalci su pripretili »najstrožim kaznama svima onima... koji javno ili tajno održavaju svečanosti koje imaju na kakav mnogobožički prizvuk.« Na koncu, jedino što od budističkih hramova Portugalci nisu odneli sa sobom ili uništili bilo je kamenje. Ono je upot-

UDK 291

# Hrišćanstvo na Istoku - Kinezi u Meksiku

Rik Filds

rebljeno za izgradnju crkava.

Pošto su temeljno zaplašili stanovništvo, Portugalci su počeli da se služe podvalama i spletkama. Da bi ostavili utisak na Singaleze, pravili su se da u zapadnom svetu pripadaju višoj kasti, prenačajući se s narandžastim odorama, ogrnuti tigrovim krznom, i mažući čelo sandalovinom. Išli su tako daleko da su čak iskrivotvorili dokument »pisan drevnim pismenima«, koji je dokazivao da su rimski braminji mnogo stariji od indijskih, i da su po mnogo direktnijoj liniji potomci samog Brame.«

Njihovi napori dostigli su vrhunac kada se singaleški kralj toliko odvojio od svog naroda da je morao zatražiti od Portugalaca da garantuju nasleđivanje prestola njegovom unuku Dharmapali. Portugalci su prihvatili, pod uslovom da Dharmapala i njegova kraljica uzmu hrišćanska imena i da se krste. Dharmapala (što znači »zaštitnik Dharmae) je pristao na pogodbu i preneo sredstva namenjena pomaganju manastira na rimokatoličku crkvu.

Samo je moćno prisustvo kralja Kandija na severu spaslo singaleški budizam od potpunog zatiranja. On je budistima obezbedio sklonište i lukavo se udružio s holandskim kalvinistima koji su s Portugalcima vodili kolonijalni rat.

Holanđani su do 1644. zauzeli najvažnija trgovačka središta. Mada su obećavali Singalezima da žele samo trgovinske povlastice, ubrzo je postalo jasno da zapravo preuzimaju mesto Portugalaca kao kolonijalni gospodari. U početku su Holanđani bili više zainteresovani da iskorene katoličanstvo no budizam. Godine 1658. proglasili su držanje na stanu ili pružanje zaštite katoličkom svešteniku za krivično delo, kažnjivo smrću. (Kralj Kandija, jednim činom verske tolerancije dostojnim Ašoke, sada je davao azil katolicima.) Ali Holanđani su uskoro pošli stopama Portugalaca. Stavili su van zakona mogućnost da Singalez koji nije kršten u holandskoj reformističkoj crkvi drži ma kakav javni položaj ili poseduje obradivu zemlju. Budisti su morali predati vladi jednu trećinu svoje imovine, a Crkva je postala jedina legalna ustanova za registrovanje rođenih, venčanih i umrlih. Međutim, zahvaljujući moći kandijskog kralja i snalažljivosti singaleških budista, Holanđani su najzad priznali da su njihovi »preobraćenici većinom još uvek bili »nepopravljivi budisti.« Oni prinose žrtve idolu u Katagaramu, žali se jedan zvanični izveštaj, »nose darove hram-

skim sveštenicima-prosjacima i, ukratko, najveći blagoslov koji mogu da izreknu svojim prijateljima jeste *Neka ti bude dato da postaneš Buda*«.

Svirepost Portugalaca na Cejlonu bila je najtamnija strana medalje. U drugim zemljama, prvenstveno u Kini, Japanu i na Tibetu, isusovački misionari su sledili primer sv. Fransisa Ksavijera, koji je shvatio da će, ukoliko želi da preobrati japansku vladajuću klasu, najpre morati da nauči nešto njihove filozofije. Ksavijer je stigao u Japan 1549. Sretao je budiste raznih škola, ali se najviše prijateljišio s jednim zen-sveštenikom po imenu Nandio, koji je isusovu izgleda bio ravan po duhu i uglednosti. Na primer, kada je Ksavijer došao u posetu njegovom manastiru, ugledao je kaludere kako sede u *zazenu* i upitao o čemu razmišljaju. Starešina je odgovorio s otvorenom ironijom jednog eklezijaste mazanog svim mastima koji se obraća sebi sličnom: »Neki od njih«, reče on, »prebrojavaju koliko su prošlog meseca uzeli od vernika; neki razmatraju gde bi im dali bolje odelo i bolje na njih paji; drugi, opet, razmišljaju o svojim raznodama i razbiberigama. Kratko rečeno, niko od njih ne razmišlja ni o čemu što bi imalo ma kakvog smisla.« Uprkos prijateljskom stavu i otvorenosti ovog starešine, isusovci nisu imali uspeha među pripadnicima zen-škole. Kako je to rekao jedan isusovac, zen-sveštenici su verovali da s onu stranu života i smrti ne postoji ništa, nikakav život posle života, nikakva kazna za dobro i zlo, i, da star bude još gora, nikakav Stvoritelj. Stavije, isusovci su otkrili da učitelji zene s kojima su razgovarali postavljaju pronicljiva pitanja (danas poznata kao *koani*), na koja se, žaljahu se isusovci, može odgovoriti samo uz pomoć božje milosti.

Ksavijer je bio bolje sreće sa sledbenicima šingon (ezoteričnog) budizma, koji su mu rekli da hrišćanski bog pomalo liči na ezoteričko značenje Dainicija (Vairočana). Jedno vreme Ksavijer je mislio da je pronašao saveznika, i uputio se ulicama bodreći ljude da veruju u Dainicija. Međutim, ispitujući dalje, čuo je da su se neki šingon kaluderi smejali na ideju čoveka koji umire na krstu da spase ljudski rod. Ovog puta Ksavijer je naložio svom tumaču da ne samo šingon, već sve budističke škole javno osudi kao da-

volji izum, dok su Sakjamuni i Amida (Ami-tahna, buda zapadnog raja) bili »ona dva zla duha«.

Isusovci su imali znatnog uspeha u Japanu, delom zato što su uživali zaštitu feudalnih gospodara koji su bili politički protivnici budista, a delom zato što je hrišćanstvo postalo nešto nalik na modu među japanskim plemstvom. Do 1582. godine, prema proceni jednog isusovačkog generala koji je posetio teren, u Japanu je bilo 150.000 hrišćana.

Međutim, pet godina kasnije, politička klima se naglo izmenila, i zaštitnik isusovaca, general Hidejoši, naredio je da se strani misionari proteraju. Iako njegov ukaz nije sproveden u delo, verovatno iz želje da se odzdrži trgovina, ukazuje koji su usledili prognali su Špance, Portugalce i Holandane. Ovo prvo razdoblje hrišćanskog uticaja u Japanu okončano je 1637. godine pobunom Simabara. Oko 20.000 preostalih hrišćanskih preobraćenika pridružilo se seljačkom ustanku i zauzelo tvrđavu Hara. Tokom bitke, u tvrđavi su izgинуli svi osim jednog čoveka.

Bilo bi pogrešno steći utisak da su misionari, bez obzira na njihovu središnju ulogu, bili jedini koji su se na početku kolonijalnog doba susretali s budizmom. Na primer, La Luber (La Loubere), poklisar Luja XIV na dvoru sijamskog kralja godine 1678-9, sav svim bi mogao biti prvi Evropljanin koji je spomenuo pali ili upotrebio izraz *nirvana*. U svom delu *Description du royaume de Siam* on piše: »Nireupan nije mesto, već način bivstvovanja... Nireupan, kažu oni – znači, ova duša je nestala. Neće se vratiti ni u jedan svet. A tu su reč Portugalci preveli ovako: *poništenje*, ili: *postala je bog*; pa ipak, prema Sijamicima, to nije ni pravo poništavanje ni zadobijanje na kakve božanske prirode.« Kako to Gaj Velbon (Guy Welbon) zapaža, ovo predstavlja »zapanjujuće moderno proučeno tog izraza«.

Najzad, tu je *Povest Japana dopunjena opisom Sijamske kraljevine* Engelberta (Englebert) Kampfera, što je, u doba kada je 1727. objavljena u Londonu, bila prva knjiga na engleskom u kojoj se govorilo o zen-budizmu. Kampfer je bio lekar u službi jednog holandskog trgovačkog poslanstva koji su Japanci, pošto su ih ranija iskustva s isusovcima i franjevcima naučila opreznosti, smestili na jedno ostrvce. »Pre bih rekao u »tamnicu«, piše Kampfer, koji je i pored svoga nalazio načina da dođe do tačnih obaveštenja. To je postigao tako što je zadobio poverenje svojih tumača i jednog mladog slugu upućujući ih u medicinu, astronomiju i matematiku, si velikiđušino ih i obilno snabdevajući evropskim žestokim pićim.«

Komprover opis jednog od sveštenika koji je pratio Ingenu, osnivača obaku sekte zena, iz Kine u Japan godine 1653, prvi put na englesko govorno područje uvodi pojmove *zazen* i *satori*. Ovog sveštenika, piše Kampfer, Japanci su smatrali

»osobom obdarenom božanskom i najisp-

ravnijom spoznajom, za koga pretpostavljaju da je svojim *satorijem*, ili entuzijastičnim spekulacijama, u stanju dopreti do tajanstvenih istina koje su daleko izvan današnjega običnog znanja... U ruci nosi malu palicu, sa nekoliko dlaka iz konjske grive pričvršćenih na vrhu, kao posebni znak svog tajanstvenog načina mišljenja, budući da je za sve sveštenike *sasena* uobičajeno da sa sobom nose nešto takvo. *Sasen* je duboko meditiranje o božanskim tajanstvenim i svetim stvarima, koje tako posve obuzme čovekov duh da njegovo telo leži, tako reći, lišeno svakog oseta i života, i nikakav ga spoljašnji predmet ne podstiče na pokret.«

Ovi poslednji izveštaji mogu izgledati tačni, i čak svedočiti o jednoj dirljivoj širini simpatije, ali moramo zaključiti da su to samo izuzeci koji potvrđuju pravilo. Sve do kasnog XIX veka, nekih dev hiljada četrstotina godina po Sakjamunijevom prosvetljenju pod drvetom bodhi, ne nalazimo praktično ni na kakvu istinsku razmenu između evropskog duha i budizma. To što smo napačili popriličan broj spomena Sakjamunija i njegovih učenja rasutih po delima Crka, Rimljana i docnijih Evropljana, ne bi trebalo toliko da nas iznenadi koliko činjenica da je, još na početku XIX veka, jedva ikog uopšte bio došao na ideju da religija koja je oblikovala velike civilizacije Indije, Kine, Japana i jugoistočne Azije ima išta da ponudi Zapadu.

Čudnovato, možda najsugestivniji i najbolje potkrepljeni primer ranog i dubokog budističkog uticaja izvan Azije vodi nas ne u Evropu, već u Severnu Ameriku.

Godine 1761. francuski sinolog M. de Ginj (De Guignes) uzburkao je duhove u Akademiji za proučavanje natpisa i lepe književnosti objavljivanjem rada o dokumentu koji je pronašao u kineskom Kraljevskom arhivu. Prema M. de Ginju, jedan kineski *bihšiku*, po imenu Hwui (Hui) Šan, »Sveopšte sasoećanje«, predočio je kineskom caru izveštaj s putovanja u zemlju nazvanu Fu-sang, koje je on sam, zajedno s još pet kaludera, preduzeo godine 458. n.e. Ovu zemlju, Fu-sang, M. de Ginj je identifikovao kao Meksiko, do kojeg su Kinezi, po njegovom ubeđenju, stigli putem koji je vodio preko Aleutskih ostrva do Aljaska i zatim niz zapadnu obalu Severne Amerike. Teoriju su prihvatile gotovo sve De Ginjove učene kolege, kako sinolozi tako i amerikanisti.

Međutim, pedeset godina kasnije, napaoo ju je pruski sinolog Julius H. Klaprot (Klaproth). Danas većina proučavalaca ovog kontroverznog pitanja priznaje da je Klaprot, iako je možda i bio u pravu, kao konkretne argumente ponudio teme sumnjive vrednosti. Na primer, poricao je da su Kinezi (koji su izmislili kompas) imali dovoljno navigatorske veštine za takvo putovanje. Takođe je tvrdio da se za vinovu lozu, koja se pominje u kineskom izveštaju, u Americi nije znalo. I pored tih grešaka, Klaprotov ugled je bio

tako veliki, a obrazloženje izneto s toliko strasti, da je njegovo opiranje delotvorno uništilo teoriju o Fusangu kao predmet ozbiljnog naučnog proučavanja.

Teorija je ponovo oživiljena tek kada je dr Karl Fridrich Nojman (Karl Friederich Neumann) iz Minhena objavio rad u kojem brani De Ginju. A tada je, godine 1875, Nojmanov student, američki pionirski folklorist Čarls (Charles) G. Leland, objavio delo *Fu-sang, ili kako su kineski budistički sveštenici otkrili Ameriku u V veku*. Leland je takođe podržao De Ginjovu teoriju, prilažući stručno mišljenje jednog američkog pomorskog oficira koje dokazuje da su Kinezi lako mogli stići trasom koju je predložio De Ginj. Zatim je 1885. jedan drugi Amerikanac, Edvard Pejson Vajning (Edward Payson Vining), objavio verovatno najobimniji prikaz celoga spora, knjižurno od osamsto strana pod naslovom *Neslavni Kolumbo; ili, dokaz da su Hui Šan i družina budističkih kaludera iz Avaganistana otkrili Ameriku u V veku pre n.e.* Pod tim impozantnim naslovima, Vajning je bacio rukavicu citatom iz Čarlsa G. Lelanda: »Ako su budistički sveštenici zaista bili prvi ljudi u okviru domaćih pisane istorije i autentinih hronika koji su iz Staroga stigli u Novi svet, to će ranije ili kasnije biti dokazano. Istoriji ne može pobeći ništa što joj pripada.«

Kineski izveštaj (Vajning ga je preštampao u originalu, zajedno sa osam različitih prevoda, rađenih znak po znak) započinje pričom kako je »Tokom vladavine dinastije Ci, u prvoj godini ciklusa »Večitog porekla« (499. n.e.), iz ove kraljevine stigao budistički sveštenik, koji je nosio kaludersko ime Hoie-Šin (Hui-San), Sveopšte sasoećanje... koji je pričao kako se Fusang nalazi oko dvadeset hiljada kineskih milja u otprilike istočnom pravcu od Tahana, i na istok od Srednjeg Kraljevstva.« Zemlja je, kaže se u dokumentu, dobila ime po drvetu fusang, čije lišće »ima bogu hrasta. U svojim ranim stadijumima lišće izgleda kao bambusove mladice. Ima jestiviti plod kruškastog oblika i crvenkaste boje. Kora drveta može se pretvoriti u tkaninu i od nje ljudi izrađuju odeću. Kad grade kuće, od kore drveta fusang prave papir. Ne ratuju, budući da nemaju oružja.« Pošto je detaljno prikazao Fusang – pominju se tamnice, svadbeni običaji, odlike plemstva i kralja, mada u krajnje sažetom, pomalo kriptičnom maniru starokineskog – izveštaj zaključuje: »Nekada, ova zemlja nije znala ništa o budističkoj religiji, ali tokom vladavine dinastije Sjang, u drugoj godini razdoblja zvanog »Veliki sунj« (godine 458. n. e.), pet sveštenika Pi-ki-ŋja iz oblasti Ki-pin (Kabal) stigli je u tu zemlju noseći sa sobom svoje budističke verske knjige i slike i počelo upućivati narod u svoju budističku doktrinu, učeci ih da napuste sirove običaje i tako postanu bolji.«

I Vajning i Henrijeta Merc (Henrietta Mertz), čija je knjiga *Bledo mastilo* najnoviji doprinos literaturi o Fusangu i drvetu fusang prepoznaju meksičku domorodnu biljku, mada se ne slažu oko toga koja je u pitanju. Vajning tvrdi da opis odgovara kaktusu zvanom indijanska smokva. Mercova,

pak, koja je obe Amerike proputovala uzduž i popreko ne bi li razrešila misteriju, veruje da je reč o posebnoj vrsti indijanskog kukuruza s kruškastim crvenim klipom.

Mercova (i, u manjoj meri, Vajning) navodi novije arheološke nalaze koji ukazuju na verovatnoću putovanja preko Tihog okeana između Azije i obe Amerike dosta pre dolaska prvih Evropljana. Na primer, Megers-Evansovo arheološko proučavanje uočilo je izrazite sličnosti između grnčarije iz valdivijskog razdoblja s ekvadorske obale i japanskog domon posuda iz oko 2500. godine pre n.e. Iako takva svedočanstva prkose uobičajenoj pretpostavci da je Kolumbo otkrio Ameriku, nije nimalo neverovatno da su neki japanski ribari odlutali do ekvadorskih obala pre više hiljada godina. Između 1800. i 1950. prema Kalifornijskoj akademiji nauka, okeanske struje su nalele bar pedeset kineskih i japanskih brodova na obalu Kalifornije.

Vajning nije mogao da se poziva na dvadesetovekovnu arheologiju, ali je zato priložio neke primerke kineskih i meksičkih likova i crteža koji izgledaju kao da proističu iz istog kulturnog kalupa. Vajningovo naglašavanje ove tačke dobilo je na verodostojnosti kada je 1953. Gordan Ekholm objavio rad u kojem prepoznaje mnoge značajne paralele između hindu-budističke i potsklasične meksičke umetnosti. Među njima su motivi visoko stilizovanog lotosa, zmije, zdele i sunca. Sve su te simbole koristili budisti, i činjenica da se u V veku n.e. oni u potpuno razvijenoj formi iznenada javljaju u Meksiku, dopušta makar mogućnost da su tamo stigli s Hui Šanom i njegovom kaluderskom družinom.

Maštovitiji je možda etimološki trag, koji Vajning prati s tipičnom devetnaestovekovnom govorničvošću. Jedna od njegovih pronalika sugestija sastoji se u tome da je *Gvatemala* možda izvedeno iz reči *Gautama* i *mala*, sanskriptske reči za brojnice. Staviše, Vajning veruje da su Maje možda svoje ime preuzeli od kraljice Maje, Šakjamunije, majke Mercova prati Vajninga sa još većom divovštvošću. Ako je Hui Šan prošao kroz neko mesto, razmišlja ona, možda topinom odražava tu činjenicu. Ona postavlja hipotezu da su se Kinezi iskrcali u Huineu, u Kaliforniji, zatim kopnom stigli do *Sakatonu* (od prefiksa Saka, sastavnog dela imena Šakjamuni), pa u Meksiko, gde ima više gradova s prefiksom Hui: Wicam (što se izgovara Višam), Huetama, Huičol, Sakatlan, Sakatekas. Bez obzira na to što mislimo o vrednosti ovakve etimologije, stoji činjenica da je Mercova značajno doprinela teoriji o Fusangu time što je ocertala mogućnu rutu Kineza koja se poklapa s mnogim geografskim detaljima u prvobitnom izveštaju.

Sve ovo može delovati sasvim iskonstruisano i nategnuto, ali se pri pomenu Huičol Indijanaca čovek malo zamisli. Huičoli žive blizu Volkan de Kolime, koji odgovara opisu planine koja se puši spomenute u Hui Šanovom izveštaju. Huičoli nose palice sa zmijskom glavom na vrhu i zdele zvane »Šakai-mona« ukrašene suncem i zmijom, a sušna plemena ih smatraju vidarima nadah-

nutima verom. Huičoli toliko liče na Kineze da ih lokalni Meksikanci zovu »Chinois«. Mercova takode ukazuje na to da učesnici u godišnjem plesu u državi Sinolua očitavaju stare bele ljude sa štapovima. Priča se da je ples bar hiljadu godina star, a lokalno stanovištvu, nazivajući plesače *chinelos*, tvrdi da on aludira na Kineze.

Ples *chinelos* može se tumačiti kao otelovljenje jednog stozernog američkog mita. Prema istoričaru H.H. Benkroftu (Bancroft), kome je Vajning posvetio svoju knjigu,

»mada nose različita opšta imena i javljaju se u raznim zemljama, svi američki kulturni junaci imaju ista svojstva. Sve njih opisuju kao bradate belce, najčešće odeneve u duge haljine; oni se nenadano i tajanstveno pojavljuju na licu mesta, i odmah kreću da unapređuju narod podučavajući ga korisnim i dekorativnim veštinama, dajući mu zakone, podstičući ga da ostvaruje bratsku ljubav i druge hrišćanske vrline, i uvodeći jedan blaži i bolji oblik religije; pošto ispune svoju misiju, oni nestaju tajanstveno i neočekivano kao što su i došli; i, najzad, zahvalna potonja pokolenja ih uzdižu među bogove i ukazuju im veliko poštovanje.«

I Kecalkoatl iz Čolule, Votan iz Čijapasa i Kukulkan sa Jukatana predstavljaju varijacije tog lika, koji možda obuhvata i Pahanu, izgubljenog belog brata plemena Hopi.

De Ginj, Čarls Leland i Edvard Vajning zadovoljili su se time što su Hui Šana stavili na Kolumbovo mesto, ali Mercova ide korak dalje. Po njenom mišljenju, nije nemoguće da su Kecalkoatl i drugi kulturni junaci i legendarni likovi zasnovani na ličnosti Hui Šana. Mercova tvrdi da opis Kecalkoatla kao čoveka koji je bio »blagorodan, gnušao se rata, suprotstavljao se svireposti, primerno se ophodio s drugima, učio ljude kako da oplemenjuju dušu, kako da tkaju, dobijaju metale iz ruda, i bio sve ono što se u čoveka može smatrati najuzvišenijim, odgovara opisu jednog profinjeno kineskog *bhikšua* kao što je bio Hui Šan. Osim toga, dodaje ona, Kinezi iz viših klasa krili su se od sunca da bi im koža ostala bela, a kaže se da je Kecalkoatl bio svetle puti. Staviše, Hui Šan se, baš kao Kecalkoatl, iznenada pojavio i isto tako iznenada nestao, pošto je ljude podučio kako da »napuste sirove običaje.«

Ma koliko primamljiva, ova teorija ostaje u domenu spekulacije. Pa ipak, ima dva nedavna otkrića koja i najsumnjivijeg čitaoca mogu ubediti da odloži donošenje konačnog suda. Prvo se tiče velike kamene gromađe u koju je urezana komplikovana svastika (što je simbol kako budista tako i američkih Indijanaca), nađene na trasi jednog starog indijanskog puta u planinama Lejsajd kod doline San Hasinto u Kaliforniji. Kada je ga Adelajd Vilson (Adelaide Wilson) godine 1914. prvi put naletela na ovu stenu, ona je bila prekrivena lišajevima i zakrta javorovim šumarkom s malim izvorom u sredini. Pretpostavljajući da je pronašla neki indijanski petroglif, gđa Vilson i njen muž doveli su dvojicu svojih prijatelja iz plemena Kaulija da ga vide. »Vrlo je stare, reče Kornelio Luvo. »Niko ko danas živi nije video

ovaj kamen, ali sam ja čuo za njega. Otac mog oca rekao je da su to bili ljudi s mora.« Kasnije su Vilsonovi pokazali stenu indijanskom vodi Huanu Kostu, koji je isto tako rekao: »To je jedna od onih stena koje su načinili ljudi s mora.« G. Vilson je zapisao: »Koji ljudi s mora? Huan se nasmešio. »Znate koliko i ja«, reče. »Koliko i bilo ko od nas. Priča se da su se pre mnogo vremena oni ovde utaborili i da su došli s mora.«

Još skorije pojavio se još jedan trag – ovaj puta u moru blizu poluostrva Palos Verdes – kada su ronionci otkrili trideset velikih kružnih stena, teških između 75 i 350 kg svaka, s rupom u sredini. Prema Vilijamu Klulovu (William Clewlow), rukovodiocu Arheološkog instituta Kalifornijskog univerziteta u Los Anđelesu, stene mogu biti stare između 500 i hiljadu godina, i sasvim je moguće da su drevnim Kinezima služile kao sidra.

(Preuzeto iz: Buck Fields: *How the Swans Came to the Lake*, Boulder, 1982)

Prevod s engleskog:  
Ivana Spasić



Metafora »okeansko osećanje«, zajedno sa metaforom »osećanje večnog«, prvi je upotrebio Roman Rolan 1927. godine, u prepisci sa Frojdom posvećenoj religijskom iskustvu. Frojd se osvrće na tu temu u prvoj glavi svog dela *Nelagodnost u kulturi* (*Das Unbehagen in der Kultur*). On sužava okeansko osećanje na osećanje neraskidivog jedinstva sa svetom, primenjujući nekoliko psihoanalitičkih klišeja, pre svega pretpostavku da se normalno osećanje jasne demarkacione linije između ega i sveta samo u jednom slučaju može smatrati normalno narušenim – tj. u slučaju zaljubljenosti. Znači li to da okeansko osećanje označava stanje zaljubljenosti u svet? U mnogim slučajevima, kaže Frojd, susrećemo se sa stanjima kad granice između ega i spoljnog sveta nisu izvesne ili su pogrešno povučene, ali sva ta stanja su bolesna.<sup>1</sup> Ovo se – po njemu – odnosi na odrasle osobe; što se tiče dece, u najranijem uzrastu normalno je da dete (na primer, odojče) ne može da izdvoji i razlikuje svoj ego od spoljašnjeg sveta.

Tako Frojd dolazi do toga da prepoznaje i tumači okeansko osećanje o kome govori njegov prijatelj Rolan, kao regresiju (na nivo odojčeta), do narcizma u kome se gubi svaka napetost i sukobljenost ega i sveta.<sup>2</sup> Čitaoca koji je upoznat sa razmatranjima Viljema Džemsa o oblicima religijskog iskustva (koja prethode Frojdom) može biti začuden svedenošću Frojдове analize.

Frojd ne pominje Džemsovo delo u svome radu, ali, nije ni bitno da li je on poznavao Džemsovu studiju. Bitno je da njegova metapsihologija, izrasla na tumačenju psihopatoških pojava nije bila plodna u tumačenju onoga što se uopšteno naziva »transcendencijom«.

Nas ovde zanima jedna nijasna u Rolanovom razmatranju, koju Frojd navodi, ali zanemaruje u svom psihoanalitičkom narcizmu. Prepričana od samog Frojda ona glasi: »To je osećanje koje bi on (tj. Rolan – D.P.) želio da nazove osećanjem »večnosti«, osećanje nečeg bezgraničnog, nesputanog – kao nečeg »okeanskog«. To osećanje, dodaje on (Rolan – D.P.), je čisto subjektivna činjenica, a ne čin vere; ono ne donosi sobom potvrdu lične besmrtnosti, ali je ono izvor religijske energije za kojom posežu različite crkve i religijski sistemi, usmeravajući je u određeni pravci.« (Frojd: *Civiliz. and its*

<sup>1</sup> Teko bi se moglo reći da Frojd nije bio pronaljač, utoliko pre zapanjenje studijom razmatranja kad se uporedi sa svedenjem (predavanja) Viljema Džemsa o oblicima religijskog iskustva, objavljenim 27 godina pre nego što je Frojd ispisivao ove rečove.

<sup>2</sup> Ne smatramo bitnim da ovde dokazujemo promataje Frojdom redukcijom, koji – u suštini – nisu ispravljivi ni uvođenjem elastičnijeg gledišta (kroz pojam »regresije u službi ega«). To je dovoljno razjašnjeno u radovima Maslova, a još više u transpersonalnoj psihologiji, posebno ukazivanjem na tzv. »pre/trans grešku« (vidi poglavlje »The Pre/Trans Phallacy« u knjizi K. Wilbera: *Eye to Eye*, New York 1983). Strmošću Frojdom razmatranja vidljivo je i izredova njegovih prethodnika (W. Džemsa), kao i njegovih savremenika (K.C. Jung).

## Okeansko osećanje u filozofiji i religiji

Dušan Pajin

*Discontents*, London 1969, p.1). Trebaće više od trideset godina da Maslov shvati<sup>3</sup> ono što je Rolan izrekao, ali na čemu nije insistirao – da se ovo iskustvo može tumačiti izvan bilo koje konfesije (verispovesti) na jednoj strani i da ono može biti legitimno i normalno, tj. da ga ne moramo svoditi na narcističku regresiju (pa čak ni na tzv. »regresiju u službi ega«, s druge strane. Rolan na prvome nije insistirao, jer je smatrao da je religiozno stvar pristojnosti i jedina brana protiv nihilizma, te je nastojao da, ipak, spasi religijsko značenje ovog osećanja (nezavisno od bilo koje konfesije), ističući da čovek »s pravom može sebe nazvati religioznom samo na osnovu ovog osećanja, čak i ako odbacuje svaku veru i svaku iluziju« (Freud, op. cit. str. 1).

### Misticizam i regresija

Potonji istraživači će (kao R.C. Zaehner) – s pravom ili ne – isticati da to o čemu govori Rolan, nije religija, nego misticizam – i to tzv. naturalni misticizam. Prvo, zato što neki mistici nadilaze konfesije, ili iskazuju neke horizontalne analogije koje dopuštaju premoćavanje službene isključivosti i netrpeljivosti između konfesija. Drugo, jer takav – uslovno nazvani – misticizam, koji ne podrazumeva boga i ne zasniva se na veri u boga – ili koji ne uključuje doživljaj svetog, jeste tzv. naturalni, profani misticizam (uporedi R.C. Zaehner: *Mysticism, Sacred and Profane*, London 1970, ili *Drugs, Mysticism and Make-believe*, London 1972).

Naravno, teološki nastrojani pisci će tom naturalnom, ateističkom (eventualno panteističkom) misticizmu davati drugorazredno mesto. No, to je manja greška od psihoanalitičke greške po kojoj sve to spada u isporotagiju pregoičkih stanja.

Dok je krajem prošlog i početkom ovog veka postala popularna teza o vezi genialnosti i ludila, od tridesetih godina naovamo psihoanalitički redukcionizam lansira tezu o vezi duševnih poremećaja i misticizma, a Frojd piše ozbiljan rad (*Budućnost iluzije*) sa tezom da je religija kolektivna (socijalna) neuroza, ukazujući na analogije između repetitivnosti rituala i prisilnih radnji u prisilnoj neurozi. Zapravo, u nastojanju da izoštiri kriterijume normalnosti i duševnog zdravlja, psihoanalize je došla do toga da je svaku

vrstu svesti osim dnevne, radne svesti, smatrala patogenom ukoliko se nije mogla opravdati genetski, ili kao učinak nekog spoljnog agensa.

U međuvremenu je izvedena zamena vrednosnog predznaka tako da su pojedini tumači, bilo iz psihodeličkog entuzijazma, iz političkog prezira prema građanskoj, beloj, muškoj normalnosti, ili iz antipsihijatrijskog odbijanja »represivne normalnosti«, počeli da daju za pravo onom »drugom« koje je do tada stalno bilo u krivu, pa je baš dnevna radna svest postala prezrena običnost, a svako izlaženje, preobraćanje, ekstaza, odbacivanje i dekonstrukcija racionalnog egoičkog subjekta postali su »ono pravos« i poželjno. Tako se od negativnog vrednovanja duševnog poremećaja i misticizma tokom šezdesetih godina prešlo na pozitivno, pri čemu se još uvek nije raskinula ta prividna veza. Tek desetak godina kasnije, tokom sedamdesetih, sa transpersonalnom psihologijom i definisanjem pre/trans greške uvelo se da pregoičku regresiju duševnog poremećaja ne treba brkati sa transegoičkom prirodnom mističkom iskustva. Uz to se izašlo sa predlogom da se psihoanalitički pojam »regresije u službi ega« – uveden kao dopunska hipoteza da bi se, istovremeno, odgovorilo novim kriterijumima (koji bi uvažavali umetnika i mistika) i spasla osnova psihoanalitičke konstrukcije – treba zamieniti pojmom »regresije u službi transcendencije« (vidi Washburn: *The Ego and the Dynamic Ground*, SUNY 1988. 155–186).

Utoliko više deluje anahrono vraćanje na stanovište psihoanalitičara iz 1930. koje u svom delu *Okeansko osećanje* (*Oceanic Feeling*, Reidel, Dordrecht 1980) sprovođi jedan poznati indolog Jeffrey Moussaieff Masson, kada na osnovu metafore okeanskog osećanja, kako ju je shvatao Frojd, želi da protumači izvore religijskih osećanja u staroj Indiji. U ovom radu mi prihvatamo metaforu »okeansko osećanje« kao zgodan okvir za osvetljavanje nekih tema u filozofiji i religiji, ali bez negativnog predznaka koji joj pridaje Frojd, kad je određuje kao oznaku za ranije arhaične stupnjeve u razvoju ega. Takođe smatramo promašenim Maslovo određenje (Masson, 1980:33) po kome okeansko osećanje proizlazi iz predstava i ideja vezanih za osećanje tuge, svesti o prolaznosti i doživljaja nestvarnosti egzistencije.

<sup>3</sup> Ni Jung to nije shvatao nego je potrebu za »transcendencijom izjednačio sa religioznošću.

<sup>4</sup> Kad kažemo »metafora« želimo da podvučemo smisao ove sintagme. Uostalom, veći deo filozofije, religije, psihoanalize i drugih teorija, čine metafore.

U tom smislu ovaj rad bi se mogao shvatiti i kao prevrednovanje jedne metafere.

### Afektivni i kognitivni aspekti okeanskog osećanja

Određenja koja uz okeansko osećanje vezuje Romen Rolan, tj. doživljaj večnosti, neograničenosti, nespatanosti i okeanske širine, smatramo dobrim polazištem u određenju okeanskog osećanja.

Okeansko osećanje može biti ograničeno na afektivnu, doživljajnu komponentu, ali može uključivati i kognitivnu.

Osećanja širine i otvaranja, receptivnosti za to tada neslućeno doživljajne ravni kao i nadilaženja uobičajenog prostorno-vremenskog režima u paradoksalnom doživljaju sveprisustva, kada se sažimaju ili preklapaju dimenzije prostora (tamo-ovde), vremena (dugo-kratko, prošlo, sadašnje, buduće) i relacija subjekt-objekt, sve to predstavlja afektivnu komponentu. Tu su uključena osećanja koja Maslov (vidi A. Maslov: *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York 1968, str. 83), inače nabravlja u opisivanoj onoga što naziva vrhunskim iskustvom: osećanje celovitosti, dovršenosti i savršenstva, životnosti i punoće, lepote i jednostavnosti, neponovljivosti i samodovoljnosti, slobode i nespatanosti, lakooće i samo-očiglednosti, osećanje divljenja, zapajenosti, zaprepašćenja ili dubokog poštovanja. Ako je tako – reći će neko – zašto onda ne ostanemo pri Maslovljevoj metafori »vrhunskog iskustva«? Smatramo da ova Maslovljeva sintagma ima šire značenje, da obuhvata i drugačija iskustva od onih koja obuhvata »okeansko osećanje«.

Kognitivna komponenta može uključivati jedan poseban vid saznanja koji se može nazvati uvidom, zbog toga što je pretežno intuitivan, a ima svojstva onoga što se gdekad naziva »aha-iskustvom«: tj. može imati nedačan zapunjujući karakter sagledavanja u magnovenju. To sagledavanje, ili uvid, može se odnositi na spoljni svet, samoga sebe, ili neke kulturne vrednosti i sadržaje, a često je sve to zajedno uključeno (sagledavanje nekih opštih simbola iz kulturnog nasleđa kao bitnih i uobličujućih za vlastito iskustvo).

Volja i vera spram okeanskog osećanja pojavljuju se u različitom odnosu. U okeanskom osećanju nema konativne komponente. To važi i za filozofski i za religijski kontekst – u okeansko osećanje ne može se učiniti se ono može izazvati voljom, htenjem, bez obzira da li mu je okvir filozofski ili religijski. Od volje ne zavise ni afektivna ni kognitivna komponenta okeanskog osećanja – ni ušehćenje, ni uvid ne mogu se izazvati voljnim naporom, nego pre mirovanjem volje. U tom smislu okeansko osećanje spada u vrstu nevoljnih psihičkih pojava ili funkcija; ono se ne može izazvati voljno kao što se ne može zaspati, ili kao što se ne može voljno izazvati preobraćenje (konverzija). Ali, ne znači da iz toga mora slediti kvizjetizam i puko očekivanje milosti, u kome ima mesta samo nastojanju da se čovek očisti od greha

i tako učini podobnim (da zasluži milost), kako to ističu pojedine religije. U drugim tradicijama (filozofskim ili religijskim), bez obzira na to što se uvida nevoljni karakter pomenutih iskustava, ukazuje se na potrebu da se pomogne i olakša njihovo javljanje – meditacijom, upoznavanjem određenih tekstova i učenja, etičkim i (ili) estetičkim savrežavanjem i obogaćenjem ličnosti.

Što se tiče vere, ona nije neophodan uslov u okeanskom osećanju koje se javlja u filozofskom kontekstu – ono što je za njega potrebno jeste jedna receptivnost i otvorenost koje su svojstva pasivnog stava, dok vera pre označava jedan aktivan stav.

U religijskom kontekstu za okeansko osećanje vera je potreban uslov (katkad i neophodan) pošto je ona i inače potreban uslov za religijsko iskustvo, dakle, i kad ne uključuje okeansko osećanje.

Zbog ne-voljnog, spontanog karaktera okeanskog osećanja, i katkad, njegovog neočekivanog javljanja, okeansko osećanje može biti i zbunjujuće za subjekta. On može osećati kao da je obuzet nečim što ga nadmaša i preplavljuje, nečim što nije izraz njegovih uobičajenih snaga i moći. Iz toga se radi osećanje numinoznog i strahotnog, kao i osećanja da je to dar, ili milost nekog višeg subjekta.

Po hrišćanskom uverenju, ono što ove nazivamo okeanskim osećanjem jeste milost ili blagodat (naravno, ako i sadržinski ispunjava uslove hrišćanskog religioznog iskustva, tj. – ako nije »naturalno«, nego »otkriveno«.)

### Okeansko osećanje i mističko iskustvo

Ako smo nastojali da okeansko osećanje psihološki redefinišemo u odnosu na određena koja su mu dali psihoanalitičari, ostaje da sada odgovorimo na pitanje da li ono označava samo jedno estetičko osećanje, posebno artikulisani uvid oduševljenja, ili obuzetosti, ili se na neki način dotiče mističkog, religijskog, ili filozofskog iskustva? Čime uopšte možemo opravdati uvođenje ove sintagme?

Videli smo da je Rolan tim putem želeo da ukaze na osećanje koje je, na neki način osnovno (kao podloga) u odnosu na ono što se inače pojavljuje kao kanalisano, već artikulisano osećanje unutar date religijske tradicije. Da li bismo, idući tom linijom, imali dovoljno osnove da odemo korak dalje od R. Rolana – da predstavimo sebi okeansko osećanje kao jedan afektivno-kognitivni kompleks koji se pojavljuje ne samo u pojedinim religijskim nego i filozofskim tradicijama?

Treba imati u vidu da je bilo pokušaja da se mističko iskustvo stavi u takvu funkciju, da se odredi kao bazičan kompleks koji nazlaži svoju artikulaciju nekad u filozofiji, a nekad u religiji, te da bi se tako mogao izgraditi okvir ili sadržaj jedne *philosophie perennis*. Na drugoj strani, kada se uzelo u obzir da se same mističke tradicije više ili manje razlikuju, uvidelo se da mističko is-

kustvo nije homogena kategorija za kojom bi se onda moglo tragati, ili pokazati njeno preoblikovanje unutar jedne filozofije, ili religije, nego da bi tek, eventualno, valjalo ustanoviti neko opšte, zajedničko jezgro mističkih iskustava prema svedočenstvima različitih tradicija. Neki zanimljivi pokušaji da se to izvede sa polazištem u filozofiji, ili psihologiji, sprovedeni su tokom poslednjih sto godina.<sup>5</sup> Jedna od popularnih teza koju su iznedrila ovakva nastojanja bila je da su putevi različiti, ali je cilj isti. Neka istraživanja, međutim, vukla su, nasuprot, ka zaključku da su putevi slični, a ciljevi različiti. Osim toga, pokušaji da se istraže različiti, ili zajedničke karakteristike, recimo, između hrišćanske i budističke (Suzuki: *Buddhist and Cristian Mysticism*), ili islamske i hinduističke (Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*), pa onda između islamske i taoističke mistike (T. Izutsu: *Sufiam and Taoism*), nehotice su iznela na videlo nešto drugo: tj. da se mistici, mističke tradicije, ili tipovi mističkih iskustava unutar nominalno istih okvira (recimo, hrišćanskog ili hinduističkog) razlikuju, a da mogu, unutar svoje vrste biti bliži jedni drugima čak i kad im nominalna tradicija nije ista. Na primer, tipovi mysticizma u različitim tradicijama, koji se zasnivaju saznanju, mogu biti sličniji međusobno nego što je njihova sličnost sa drugim tipom mističkima unutar vlastite tradicije, tj. sa onim koji stavlja naglasak na veru i predanost. To, recimo, znači da su bhakti kultovi u hinduizmu bliži nekim tendencijama u sufizmu ili hrišćanskim mistici nego Sankari, ili da su Nagarduna i Eckhart bliži jedan drugom nego kultovima odanosti i obožavanja u budističkoj, odnosno hrišćanskoj tradiciji.

Na taj način, dok su na jednoj strani uočene analogije, na drugoj su se istovremeno pojavile razlike. Ako je tako, šta se onda dobija uvođenjem još jedne metafere koja pretenjuje na opštost i uz koju se, sa nešto erudicije, može vezati jedan broj citata iz mističke, religijske, pa i filozofske literature?

Značaj neke metafere srazmeran je tome koliko ona objedinjuje nepovezane i različite (ili prividno nepovezane) sadržaje u mislenne celine.

### Okeansko osećanje u filozofiji i religiji

U filozofiji, okeansko osećanje obično nalazimo u monističkim učenjima, koja govore o sveobuhvatnom, o jednom, izričitu transcendentnoj svih granica, posebnosti i suprotnosti. U filozofskom kontekstu okeansko osećanje ima pretežno kognitivni karakter jer u njemu dominira uvid, sagledavanje. Ali, ono je istovremeno i doživljaj identifikacije sa totalitetom, sa sveobuhvatnim,

<sup>5</sup> Među najzanimljivije treba svrstati sledeća dela (osim već spomenutih, Suzukija, Zaehnera i Izutsua): R. Otto: *Mysticism East and West*, C.G. Jung: *Psychology and Religion: East and West*, W.T. Stace: *Mysticism and Philosophy*, A. Watts: *The Supreme Identity*, K. Wilber: *The Spectrum of Consciousness*, M. Washburn: *The Ego and the Dynamic Ground*.



Buda (Indija, 1. vek)

bezgraničnim, nepropadljivim. Ono se doživljava kao oslobađanje od uobičajenih ograničenja vremensko-prostornog poretka i empirijske (egoičke) ličnosti.

U vezi sa ovom doživljajno-afektivnom komponentom postavlja se pitanje razvrstavanja. Prema jednom kriterijumu, ono saznanje koje ima doživljajnu komponentu ne može biti u domenu filozofije, nego, eventualno, mistike ili religije.<sup>6</sup> Ali, mnogobrojna istraživanja pokazuju da takva razgraničenja nije moguće postaviti, osim uslovno. Ne samo zato što niz mislilaca (na primer, Jadjnjavalkja, Lao-ce, Plotin, Šankara, Ekhart) imaju mesto u istoriji mistike, u istoriji filozofije i u istoriji religije, nego i stoga što su oni koje pojedini istraživači svrstavaju u mistike, različite osobe i govore o različitim iskustvima. Na jednoj strani stoje oni koji stavljaju naglasak na saznanje koje menja identitet ili identifikaciju čoveka u suštinskom smislu (za mnoge takva tvrdnja je već po sebi »mistična«); oni nemaju, ili im nije ni potrebna neka posebna »moć, ili »čudo«, kao dokaz ili potvrda vlastitih uverenja i postignuća. Na drugoj stoje oni koji naglašavaju udeo vere, religijske predanosti i milosti božanstva u njihovom iskustvu, kao i različite moći, čuda i parapsihološke pojave.

U religijskom kontekstu češći su afektivni sadržaji, pre svega osećanje predanosti i ljubavi, doživljeno kao dar ili milost nekog višeg personalizovanog entiteta najčešće boga. Okeansko osećanje u religijskom kontekstu dostiže vrhunac u identifikaciji ili stapanju sa božanskom suštinom i doživljava se kao izbavljenje od svih ograničenja, empirijske egzistencije. Međutim, treba dodati da je ta ideja bliža mysticima nego službenoj, ortodoksnoj religiji (to važi i za hrišćanstvo i za islam), za koju je takvo izricanje identiteta blasfemija.

1) Jednu od prvih filozofskih artikulacija okeanskog osećanja nalazimo u upanišadama, u ideji oslobođenja putem spoznaje identiteta atman-brahman. U upanišadama to saznanje se, s jedne strane, opisuje kao razrešenje tajnih čvorova sreća, što znači da je u pitanju poravnanje i usklađenost čovekovog bića, a s druge kao oslobođenje od svih spona, što znači da čovek oseća ne samo tzv. unutrašnju slobodu, nego i sam svet kao područje slobode i širine.<sup>7</sup> Na čemu se to za-

<sup>6</sup> Pretpostavimo da neko ustanovi kriterijum da se saznanje koje ima doživljajnu i afektivnu komponentu ne može smatrati naučnim. U tom slučaju ne bi smeo ništa da zna o živim naučnicima (ili o životima pokojnih), jer bi mnoge morao da izbac iz nauke. Znao je da su mnogi od njih naučne probleme doživljavali kao duboke lične izazove, kao suočavanje sa tajnama prirode, a svoje teorije kao »otkrovenja« (to se ne odnosi samo na negdašnje alhemikare), ili ispunjenja nečeg suštinskog u vlastitom biću (ne mislimo na profesionalnu sjetu, esnafske interese, ili famoznu Nobelovu nagradu). Zna se da je Tesla imao jedno takvo iskustvo kad je pronašao obrtno magnetno polje i da je ceo njegov rad u oblasti elektrotehnike imao naglašeno doživljajnu komponentu, da su »čarolije« elektrotehnike za njega bile jedan dubok lični izazov i ispunjenje.

<sup>7</sup> Za današnjeg čoveka, za koga se sloboda pojavljuje pre svega u horizontu društvenih odnosa (ekonomsko-političke sfere) ovakvo postavljanje može izgledati nejasno.

snivalo? Najpre na takvom izmeštanju identifikacije po kome se čovek više ne identifikuje sa empirijskim delom svoje ličnosti – sa svojim strepnjama apetitima, željama i uskraćenjima, nego sa jednim nadilazećim sopstvom koje se naziva *atman*. Na tome se gradi osećanje unutrašnje slobode, razreženje tajnih čvorova srca.<sup>8</sup> Drugo, identifikacijom *atmana* sa brahmanom, odnosno sveobuhvatnom osnovom svega bivstvujućeg prvobitno sužavanje identiteta na neopipljivu paradoksalnu suštinu subjekta (kao onog što »nije to, nije to«), sada biva uravnoteženo i prošireno preko granica empirijske ličnosti, do bezgraničnog svejedinstva.

2) U kineskoj tradiciji filozofsko artikulaciju okeanskog osećanja nalazimo u taoizmu Lao-cea i Čuang-cea. Oni govore o sličnom pomeranju identifikacije, od empirijske, socijalno i psihološki uslovljene ličnosti pojedinca, ka identifikaciji sa taoom, sjedinjenju sa većinom preobražavanjem (*hua*), o kome govori Čuang-ce i vraćanjem (*fan ili fu*) o kome govori Lao-ce. Kod njih nije u pitanju samo mudro sagledavanje i prihvatanje univerzalnih zakona i mena prirode, večnog toka i paradoksalnih preobražaja suprotnosti jednih u druge, kao kod grčkih filozofa (presokratika), niti stoička raznegiciranja i mirne za neumitnosti sudbine, nego jedno ekstatičko prihvatanje prožeto humorom. Ovo je, da bi Niče, da ga je poznao, uzeo za uzor svoje »vesele nauke« i prethodnicu svojih načela *amor fati* i »seder još jednom«. Ako je istina, kako veli M. Đurić (*Niče i metafizika*, Beograd 1948, str. 307), da »odnosti se diozijski prema svetu i životu ne znači ništa drugo do priznati »nevinost« svekolikog zbiljanja, to jest dati slobodu svemu što jeste, pustiti sve stvari da budu ono što jesu«, onda je to istovremeno dobar opis taoističkog odnosa prema svetu i životu. Osim toga, ono što ovdje nazivamo okeanskim osećanjem, po Ničeovoj nomenklaturi spadalo bi u diozijsko osećanje jer proizlazi – ne kao reaktivno osećanje (kako su verovali psihoanalitičari), iz bespomoćnosti, tuge, uskraćenosti i bola nego iz suviška snage i osećanja izobilja do kojih je Niče toliko držio. Ono u čemu nas taoisti i Niče ostavljaju prikradnim jeste to što se čovekov svet ne svodi na svet života u naturalnom smislu, nego uključuje i područje društvenog bitka (taoisti na to daju odgovor da zla koja proishode iz izveštćenosti i licemerja ovog područja vaju zla zameniti jednostavnošću prirodnog bitka). Religijsko osećanje (ne samo hrišćansko) izrasta iz velikog nezadovoljstva i prirodnim i društvenim bitkom – ne iz osećanja »nevinosti« nego krivice i duga svekolikog zbiljanja – u odnosu na koje se božan-

stvo javlja kao interventni nadmoćni subjekt koji tek unosi neophodno poravnanje (naročito svojim narednim »dolaskom«). Otuda se umesto taoističko-diozijskog ekstatičkog prihvatanja egzistencije (u naturalnom smislu), ističe prihvatanje volje božje (neka bude volja tvoja). Istina, kod nekih religijskih likova kao da se ostvaruje interakcija naturalnog i religijskog (u hrišćanstvu, sv. Franja Asiški).

Umesto filozofskog odnosa prema smrti (i životu), kakav nalazimo kod taoista<sup>10</sup> i stoika, u religijskom taoizmu i hrišćanstvu izbija u prvi plan zaokupljenost idejom besmrtnosti. U taoizmu ona se traži putem unutrašnje i spoljne alhemije, a u hrišćanstvu u iskupljenju i očišćenju kojim će se zaslužiti Hristovo obećanje.

Da bi se postiglo okeansko osećanje sjedinjenja sa taoom filozofski taoizam govori o »postu duha«, »sedenju u zaboravu« (vlastitosti), »umanjivanju dan za danom« nagomilanih umerenja i umišljenosti. Na taj način doseže se stanje aktivne, ili pune ispražnjenosti (kin. *huš*). Ono nije nepoznato ni u religijskom kontekstu, u hrišćanstvu i islamu, ali u teističkom značenju – kao ispražnjenost od vlastitosti i ispunjenost bogom. Ova ideja pražnjenja, ili poništavanja sebe kako bi se postigao drugi, pravi, viši identitet, nalazila je primenu u najrazličitijim tradicijama, od taoizma i zena do zapadnog misticizma (lat. *via negativa*).

3. U teističkim interpretacijama i na Zapadu i na Istoku, okeansko osećanje se artikuliše u odnosu boga i čoveka (ti, duše), na dva načina. Prema jednom tumačenju čovek je tada izvan sebe i svake vlastitosti (grč. *ekstasis*), on participira u onome što je božansko, a po drugom, on je obožen, jer je u sebi poništio (privremeno ili trajno), vlastitost (ego), ili se ispražnio od vlastitosti i u sebe primio, u sebi prizvao, evocirao ono božansko, ili samo božanstvo; on je obuzet bogom (grč. *enthousiasmos*).

Plotin je govorio i o ekstazi, obuzetosti, kao i o prisustvu [grč. *parousia*] jednog u čoveku (*Ennead*, VI, 9, 4, 8–11, Beograd 1984). Okeansko osećanje koje tu nalazimo opire se razvrstavanju, jer on govori o saznanju i gledanju a i o ljubavi i sjedinjenju. On govori o jednom i o bogu, ali ti nije u pitanju nastojanje da se spoje dva puta i iskustva, nego je reč o jedinstvenom iskustvu. On se ne bavi onom napešću koja se javlja između filozofskog religijskog shvatanja boga kada hrišćanstvo ističe dogmu o Bogu kao osobi, tj. personalizovanom shvatanje božanstva otevljenog u bogu-čoveku Hristu.<sup>11</sup> Iz ugla

vernika Plotin deluje hladno i uzdržano, a iz ugla filozofa patetično i mistično. Ako nismo prisutni zahtevima ovih stranaka, onda nam Plotin deluje kao dobar predstavnik helenskog univerzalizma, kao mislilac koji ima duhovne srednike i na Zapadu i na hrišćanima i na islamske autore.

4) Ukoliko okeansko osećanje odredimo, ne kao bilo kakvo, ili bilo koje, veliko oduševljenje, ili radost (ako ga odvojimo od onog što Maslov naziva vrhunskim, iskustvom), onda je tipično okeansko osećanje ozarenje, prosvetljenje ili probuđenje,<sup>12</sup> o kojima govore filozofski i religijski tradicija.

Prosvetljenje (*ming*) o kome govore Lao-ce i Čuang-ce razlikuje se u nekim osobenostima od probuđenja (*sambodhi*) o kome govori budizam, ili prosvetljenja (pratiha) o kome govore šaiviti, kao i od ozarenja (*ekleptis*), ili viđenja božanske svetlosti (*fos theos*) o čemu govori sv. Jovan Lestvičnik. Taoističko prosvetljenje je bliže okeanskom samadhiju (skt. *sagara-mudra samadhi*) o kome govori budistička *Avatamsako-sutra*. Taoistička i budistička shvatanja prosvetljenja i probuđenja bliža su filozofskim iskustvima, a šaivistička i hrišćanska su religijska iskustva u kojima odnos sa božanstvom ima presudnu ulogu.

Samadhi koji je »poput okeanskog ogledala« (kin. *hai yin san mei*) preuzet je u hua-jen tradiciji kineskog budizma iz *Avatamsake*. Osim privlačnosti slike u pitanju je i dublji razlog u izboru ove metafore – cela tradicija *Avatamsake* i hua-jena prožeta je idejom totaliteta, sveobuhvatnosti i svepoznajanja, bezgraničnosti i potpunosti. Može se zapaziti da okeanska raspoloženja prate ontologizaciju i kosmizaciju, kao stavove suprotne »povlačenju iz sveta«.<sup>13</sup> Kosmizacija označava težnju koja sledi posle primarnog povlačenja iz sveta. Sada se energija, oplemenjena i pročišćena, okreće iznova svetu koju vidi drugim okom i snagom, kada postoji volja da se bića obujme na jedan nov način, da se vole bez straha i želje za vladanjem i posedovanjem.

U budizmu to se ogleda u sledećem. U ra-

islama, ne zasniva se na ovoj filozofskoj kritici politeizma, nego na autoritetu otkrovenja, prorokovanja i dogme (nemoj imati drugih bogova, nema boga sem mene). Bog religije nije apsolut filozofije koji se dokazuje posebnom spoznajom, nego bog-osoba, koja se otkriva zaslugom vernika, ili svojom voljom, a katkad i otelevljuje ovaoploče.

<sup>12</sup> Ovdje može prethoditi dugogodišnji, ponekad veoma težaban, pripremi, »radni« period, čije teškoće, kidanja, male i velike »strasti«, zbunjivanje zastoje i čorokake je dobro (možda i najbolje) opisao jedan hrišćanski autor (Sv. Ivan od Križa: *Tanna noc*, Split 1986). Za onoga ko ume da ih čita i izvan konteksta hrišćanstva njegovog vremena, njegovi opisi imaju univerzalnu vrednost.

<sup>13</sup> Ova dva stava: povlačenje iz/od sveta i okretanje svetu (psiholog bi rekao: introvertovanost i ekstravertovanost stav), nalazimo kao faze i u biografijama pojedinih mislilaca, nastika i svetaca, a u razvoju nekih religija (na primer, rani i kasni budizam, ili rano i kasnije rimsko-vizantijsko hrišćanstvo). Ali, nalazimo ih i kao preovlađujuće (trajne) stavove pojedinaca, pojedinih učenja, ili čitavih istorijskih razdoblja.

<sup>8</sup> Iz ugla današnjeg kritičara (psihološki, ili sociološki orijentisanog), takav stav se kritike kao narcistički, regresivan, ili eskapistički.

<sup>9</sup> Kada se učitelj Laj razboleo i bio na smrti, njegova žena i deca okupili su se plačujući. Njegov prijatelj, učitelj Laj, došao je u posetu i prekorio ih je: »Pat, dosta, ne remećite tok promene! Zatim, naslonivši se na dovačeno obratio se Laju: »O, kako je čudasan tvorac. Sta li će od tebe napraviti? Gde li će te podeliti? Hoće li postati jetra pacova? li će te pretvoriti u nožicu bube?« (*Čuang-ce*, gl. VI).

<sup>10</sup> U istoj epizodi (*Čuang-ce*, gl. VI, učitelj Laj (na samrti) odgovara: »Dete, slušajući roditelje ide kuda mu kažu. A zar nisi jin i jang čoveku mnogo više nego roditelji? Sada, pošto su me doveli na prag smrti, ne bih li bilo zaista nastran kad bih odbio da ih poslušam!«

<sup>11</sup> Za grčke filozofe to je – u izvesnom smislu – značilo vraćanje na vreme presokratika, kada su filozofi kritikovali personalizovano shvatanje božanstva iz mitova i homerovskog politeizma. Oubliženjem filozofskog shvatanja božanstva, kao jednog, nedeljivog, impersonalnog apsoluta, stvorena je filozofska osnova monoteizma. Ali monoteizam judizma hrišćanstva i

nom budizmu samsara se vezivala uz kosmos, a oslobođenje je bilo akosmičko. U kasnijem budizmu oslobođenje se shvata kao prevladavanje sveta kroz jednačenje samsare i nirvane u grandioznoj kosmizaciji budinstva (probuđenosti). Umesto težnje da se ostavi za sobom područje bića, ističe se identitet i međuzavisnost svih bića u sveobuhvatnom totalitetu (*dharmadhatu*) u kome se bodhisatva slobodno kreće šireći budnost. Bića (*dharme*) se vide i kao zasebna, ali i kao uronjena u jedan nediferencirani kontinuum, u kome su svi oblici isprazni, ali ta ispraznost i omogućuje svu pokretljivost i raznovrsnost bića. Dok duvaju vetrovi površina oceana je izbrzdana talasima, ali kada se okean smiri onda se na njegovoj blistavoj površini ogledaju sva bića. Takav ogroman okean-ogledalo je i ljudski duh.

### Oslobođenje i izbavljenje

Pre desetak godina Glazenap (H. von Glazenapp: *Immortality and Salvation in Indian Religions*, Calcutta 1963) je indijska shvatanja izbavljenja podelio na tri grupe: 1) ateističke sisteme, u kojima se spasenje zasniva na moćima i opstanku pojedinca; 2) teističke, u kojima se izbavljenje vezuje uz zajedništvo sa bogom, ili oboženje; 3) teofanetičke, koji izbavljenje shvataju kao stapanje, ili identifikaciju sa impersonalnim apsolutom.

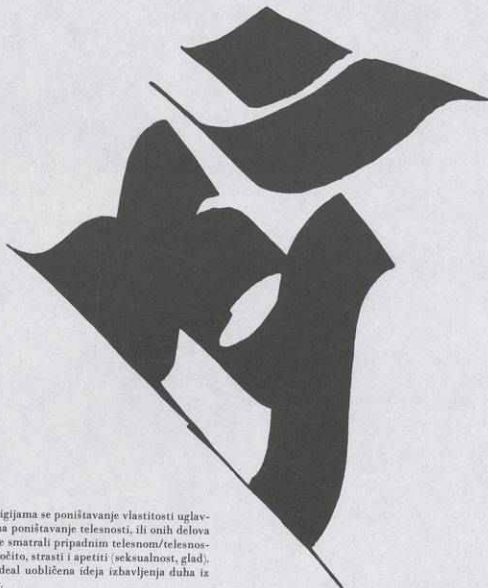
U našem ključu prva i treća grupa shvatanja spadaju u filozofska, a druga grupa u religijska. Da bi se ova razlika i terminološki podvukla, predlažemo da se termin »izbavljenje« (ili spasenje) veže uz religijska shvatanja, a »oslobođenje« uz filozofska.

Ako smo rekli da je metafora »okeansko osećanje« upotrebljiva kao okvirna oznaka prosvetljenja i probuđenja, onda se postavlja i pitanje: da li bi se oslobođenje/izbavljenje moglo smatrati nekom trajnijom vrstom okeanskog osećanja?<sup>14</sup> U prilog potvrdnog odgovora govori i to što se izvesne razlike između filozofskih i religijskih shvatanja (o kojima je do sada bilo reči) iskazuju i kad je reč o oslobođenju/izbavljenju. Ukazujući na ove razlike osloniću se – pretežno – na indijsku tradiciju.

1) Izbavljenje je zasnovano na odnosu čoveka i božanstva. Biti izbaavljen znači biti obožen, postati pribožansko, bogoliko biće, sjediniti se sa bogom, ili prepoznati u sebi ono božansko. S druge strane, oslobođenje znači jedinstveno ljudsku mogućnost, katkad izričito nedostupnu i bogovima i demonima (otuda ono ne može ni biti *imitatio Dei*). Tu razliku naziremo i u grčkoj tradiciji između religijskog uzdizanja smrtnika u rang besmrtnika (na Olimp) i filozofskog oslobođenja kako ga shvataju pitagorejci, Empedokle, Sokrat i Platon.

2) Izbavljenje je moguće samo uz prisustvo, saučešće, ili milost božanstva. Na drugoj strani, oslobođenje je plod vlastitog napaora čoveka (taj napor katkad izaziva zavist, ili čak strah bogova – pa šalju iskušenja i ometanja; u drugim tradicijama iskušenja i ometanja se vezuju uz demone). Izbavljenje se dobija, a oslobođenje sagledava. Izbavljenje se zadobija verom (uz koju još mogu ići nada, predanost i etičke zasluge). Oslobođenje, se zasniva na saznanju u odnosu na koje su vera i etičke zasluge sekundarne, pa se u tom kontekstu radije govori o pročišćenju (u religijskom kontekstu pročišćenje ili čistota se izjednačavaju sa bezgrešnošću<sup>15</sup>). Dok je pročišćenje pre svega proces preobražavanja, oslobođenje od greha i sticanje etičkih zasluga je prevashodno zasnovano na ideji razmene (izbavljenje kao plata, ili nagrada).

3) Izbavljenje po pravilu podrazumeva individualnu besmrtnost. Oslobođenje odbacuje ili relativizira odnos para smrtnost–besmrtnost. Neki radikalni stavovi taoističke i budističke filozofije idu za tim da samu žudnju za besmrtnošću vide kao produženje onog istog apetita i žudnje za životom koji čoveka i drže u neslobodi, dok se oslobođenje nahodi preko svih dvojtava, pa i dvojtava smrtnost–besmrtnost. U konkretnim slučajevima vidimo kako se ta razlika zaostrava kada taoistička i budistička religija stavljaju u drugi plan ideje oslobođenja taoističke i budističke filozofije, obećavajući besmrtno finotvorno telo, odnosno rođenje u »čistoj zemlji, ili na nebu.



<sup>14</sup> Kada se oslobođenje ili izbavljenje uobličuje kao najviše duhno u nekom filozofskom ili religijskom kontekstu, tada okeansko osećanje postaje sastavak jednog objednjavajućeg puta, u kome se ono pojavljuje kao neko konačno postignute (ili njegova potvrda), a ne kao prolazna inspiracija ili ekstaza.

<sup>15</sup> U religijama se poništavanje vlastitosti uglavnom svodilo na poništavanje telesnosti, ili onih delova duše koji su se smatrali pripadnim telesnom/telesnosti, a to su, naročito, strasti i apetiti (seksualnost, glad). Tako je kao ideal uobličena ideja izbavljenja duha iz (tamnice) tela.





Besmrtnik kao taoistički sveštenik (Kina, V vek)

UDK 141. 336

# Erotizam i simboli sufijske poezije

Osvrtna na poeziju Junusa Emrea, turskog pjesnika

Jasna Šamić

Jedna od osnovnih ideja islamskog mističizma (sufizma ili tasavvufa), jeste ljubav prema Bogu, izražena posebnim terminom arapskom, turskom i perzijskom jeziku (*işk* ili *aşk*). U toj ljubavi prema Bogu svaki sufi (ili sufiya, derviš) ima za cilj da »dopre do Boga« (*Wasala* ili *ernek*, pa se sufi stoga naziva i *Wasil*, »onaj koji je stigao do Njega«). Da bi to postigao, sufi treba da pređe određeni put (*tarik*), koji se sastoji od stanica (stajališta ili postaja, *makam*), koje predstavljaju određene gradacije sufijske spoznaje.<sup>1</sup> Pored toga, svaki mistik treba da doživljava određena duhovno-duševna stanja (*hal*) koja, za razliku od »stanica«, nisu strogo precizirana u jednom derviškom redu, nego su lične prirode.

Ljubav, je našla svoj izraz najčešće u poeziji. Uloga stihova u sufijskoj poeziji gotovo da uopšte nije estetska nego je edukativna, da se na vlastitom primjeru pokaže do koje mjere se uspjelo približiti Bogu, voljeći ga. Kako je u islamskoj orijentalnoj književnosti stih bio gotovo jedini oblik književnog izražavanja, to se o sufijskim idejama moglo učiti na poeziji sufijskih pjesnika. Nije slučajno što su najveće i najpoznatije sufijske često bile pjesnici. Upravo zbog pomenute edukativne uloge, sufijski pjesnici često liče jedan na drugog kao jaje jajetu. Ponekad se stiče utisak, kao što tvrdi i poznati turlukolo Bombači (Bombaci), da se radi o jednoj istoj ogromnoj zbirci.<sup>2</sup>

Sufijski pjesnik trebalo je, prije svega, da pokaže da je ovladao formom sufijske poezije, zatim da poznaje misticizam (sufizam), odnosno islam, kao i to da je dobar poznavalac svojih pjesničkih prethodnika i savremenika. Pjesnici su se, u stvari, dokazivali tako što su pisali pjesme-imitacije već poznatih i velikih pjesnika. Te pjesme su predstavljale bukvalno preslikavanje određene pjesme nekog velikog pjesnika, a ono po čemu se znalo da se radilo o pjesmi-imitaciji bilo je odsustvo pjesničkog imena na kraju te pjesme, tj. odsustvo pjesničkog pseudonima (*mahlasa* ili *lakaba*), kojim je pjesnik označavao svoje autorstvo u 3. licu jednine. Međutim, dešavalo se nekad i da se pojavi pjesnički *lakab* u posljednjim stihovima, iako se radi o pjesmi-imitaciji (*nazire*). Zato se mnogim velikim pjesnicima pripisuje mnogo više stihova nego što su ih oni sami napisali. Jedna od poznatih pjesama-imitacija bila je pjesma ispevana u formi *tahmis*, gdje su dva stihova bila preuzeta iz pjesme nekog slavnog pjesnika, a imitator je dodavao na njih svoja tri stihova ispevana u istoj formi, odnosno istoj rim i istom duhu. Što je pjesnik bio veći, to je imao više epigona. Oni najveći, kao, na primjer, veoma slavni pjesnik Džalaludin Rumi (13. vijek), ili isto tako slavni turski sufijski pjesnik Junus Emre (13-14. v.), postaju prave mitske ličnosti koje se slave među sufi-

ma, a njihova djela postaju svojevrsni udžbenici na kojima se izučava sufijska misao i produbljuje vlastiti misticizam.

## Karakter sufijske poezije

Sufijska poezija pjeva gotovo isključivo o jednom Bogu, pa u tom pogledu nije višeslojna nego jednoslojna, a iluziju slojevitosti joj daje elemenat koji ne ovisi o suštini sufijske misli, a to je jezik, odnosno odsustvo gramatičkog roda u perzijskom i turskom jeziku, u kojima se »on, ona i ono« označavaju jednako. Drugo, alegorijska ljubav prema Bogu posuđuje svoj vokabular iz profane poezije. Kada piše o ljubavi, sufijski pjesnik misli prvenstveno na božansku ljubav. Mistička poezija imala je po riječima Bombačija, potpuni monopol u turskoj poeziji.<sup>3</sup> Kad je riječ o »strasnoj ljubavi prema Bogu koju je sufi trebalo da osjeća, leksika je posuđena iz registra senzualnog, odnosno erotskog. »Erotski vokabular odgovara, na jedan ambivalentan način, sadržaju visokih moralnih vrijednosti, i od senzualne idolatrije prelazi se na sveučak iskustva«, kaže Bombači.<sup>4</sup> Onaj koji voli je u sufijskoj terminologiji označen leksemom »ašik«, što u profanom smislu znači zaljubljen, ljubavnik (to bi, možda, odgovaralo grčkom *erotis*), a Bog leksemama voljeni, ljubljeni, dragi, prijatelj i sl. (što odgovara terminu *eromenos*, od nos, arapskom »mašuk« perzijskom *dos* i sl.). Cilj zaljubljenog, kao i u profanoj ljubavi, jeste da se spoji sa »predmetom ljubavi«, u ovom slučaju s Bogom, nakon što »stigne do njega«.<sup>5</sup>

Pišući o platonskom erosu i hrišćanskoj ljubavi, J. Sikutris smatra da u odnosu između *erotisa* i *eromenosa* jedan od njih mora biti pasivan i dodaje da se ljubav prema bogu stvara od aktivne ljubavi, »*Enegron toy agapen*«.<sup>6</sup> Ljubav između sufijske »ašika« i

Boga (Mašuka) je na neki način obostrana. Bog mistiku na njegovu ljubav odgovara time što mu je podario moć da ga voli. I u Kuranu se govori o Bogu koji voli stvorenja, o čemu piše i E. Karić u svom članku *Ljubav u Kuranu*.<sup>7</sup> U hrišćanskoj ljubavi čovjeka prema bogu, Bog odgovara ljubavlju prema čovjeku.<sup>8</sup> Ta ljubav, koja je djelo »Božije blagodeti, dokaz je, ne da si ti spoznao Boga, nego da je On tebe spoznao«.<sup>9</sup> Jedan od uslova da se postignu božanska ljubav, i božanska spoznaja u sufizmu je, između ostalog, i potreba da čovjek prvenstveno spozna samog sebe. O tome govori hadis »Ko spozna sebe, spoznaće Gospodara«.<sup>10</sup>

## Ljubav i smrt u sufizmu

Pomenuto odsustvo gramatičkog roda u perzijskom i turskom jeziku dopušta da se riječi dragi, voljeni i sl., koje su sinonimi za apsolut, prevedu kao draga, voljena, ljubljena itd. Prema tome, prvi slovi ove poezije, kako bi je mogao shvatiti neki evropski čitalac, bila bi ljubavna pjesma čiji je »predmet ljubav« (kako se to obično kaže) žena. Za poznatog istraživača sufizma, S.H. Nasra, Bog koji se identifikuje sa ljepotom i beskrajem predstavlja, u stvari, prototip ženske prirode. On ovaj zaključak izvodi iz činjenice da je riječ »*Zate* (*Dhât*)«, kao sinonim božanskog bića, u arapskom jeziku ženskog roda.<sup>11</sup>

Drugi način čitanja neke sufijske pjesme bio bi kao da je pjesma upućena muškarcu. A da li se ova poezija može odnositi na ženu i muškarca? Primjetimo, prije svega, šta se dešava u hrišćanskoj mistici. Treba odmah reći da ljubav prema Bogu potpuno isključuje tjelesnu ljubav (prema ženi) i da se žena poistovjećuje sa grijehom. Hrišćanstvo je opsjednuto seksualnim grijehom i osuđuje

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid., s. 41-42.

<sup>5</sup> S.H. Nasr, »Pišnji let u sjedinjenje – meditacija o Attar'ovom djelu *Mantiq al-tayr*«, *Kulture Istoka*, 17, Beograd, 1988, s. 32.

<sup>6</sup> J. Sikutris, »Platonski eros i hrišćanska ljubav«, *Kulture Istoka*, 17, 1988, s. 28-31.

<sup>7</sup> E. Karić, »Ljubav u Kuranu«, *Kulture Istoka*, 18, 1988, s. 46.

<sup>8</sup> J. Sikutris, op. cit.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> J. Šamić *Divan de Kaimi*, Paris, 1986, s. 231. i S.H. Nasr, op. cit.

<sup>11</sup> S.H. Nasr, op. cit.

<sup>1</sup> O »postajama«, »stajalištima« ili »stanicama« *makam* kao i *hal* vidi: G.C. Anawati i Louis Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1976.

<sup>2</sup> A. Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, Paris, 1968. Sa italijanskog na francuski prevela Irène Melikoff.

seksualnu nasladu. Za razliku od hrišćanstva, islam kaže da seksualnosti i užitku<sup>12</sup>

Ljubav prema Bogu ne isključuje ljubav prema ljudskom biću, odnosno prema ženi. Derviši, osim bektajšijskih duhovnika (baba), mogu imati normalan kontakt sa ženom, što islam i preporučuje.

Za razliku od žene, smatra se da lijepi mladi dječak može da simbolizira božansku ljepotu; efeb simbolizira nevinnost i bezazlnost, »budeci istovremeno lascivne slike, kako bi rekao Bombači.

Ipak, i ovaj »paidikos eros« dat je u sufijskoj poeziji uvijek diskretno, on je obavežno »obavijen oreolom neizvjesnosti i opreza, i »ne nosi obilježje individualnosti, jer uvijek mora biti podignut do razine simbola voljenog, koji je jedinstven za sve ljubavnice«<sup>13</sup>. U ovome sufizam ima dodira sa platoniskim erosom koji je »uvijek eros prema mladićima, a ne prema ženama (...) koji nema tendencije rastuće individualizacije nego, naprotiv, u svojim višim stadijumima postaje mistička privenost bezličnoj ljubavi«<sup>14</sup>. U sufizmu se, dakle, lijepi dječak kao simbol ljepoga javlja u neku ruku kao posrednik između Boga i čovjeka, kao vrsta »tertium comparationis«, dok je u hrišćanskoj mistici ljubav između Boga i čovjeka neposredna, direktna.<sup>15</sup> Radi li se o homoseksualnoj poziciji? Homoseksualnost je u islamu žestoko osuđena, islam neprijateljski gleda i na sve ostale forme neprirodnog zadovoljavanja seksualnih želja (leksema *liwat* označava sve perverzive forme seksualnosti)<sup>16</sup>. Kod sufija se, u stvari, miješaju osjećaj divljenja prema ovozemaljskoj ljepoti i ljubav prema duhovnom učitelju sa osjećanjima prema Bogu. »Pitanje koje se nameće«, kako ističe Bombači, »jesto da li ljubavi sufija, učitelja prema učeniku i obratno, dolazi do prelazne granice dozvoljenog u praksi koja odvaja sferu duhovnog od sfere senzualnog? Iako je homoseksualna ljubav u njenim vulgarnim ispoljavanjima osuđivana od strane muslimana, pa i od strane sufija, dokumenta svjedoče o upražnjavanju homoseksualnosti u pomenutim sredinama, što je izazivalo skandale i osjećanja gnusanja. Teško je reći da li su sufijske teorije uticale na homoseksualnu praksu ili obratno«<sup>17</sup>. Isti autor vidi sufijsku poeziju kao homoseksualnu, posebno se turska poezija za njega ispoljava »prvenstveno u obliku galantne poezije inspirisane homoseksualnom ljubavlju, a poznavaoca običaja koji su vladali na dvoru, običaja koji su bili svojstveni i samim vladarima, na što upućuju aluzije u pojedinim stihovima, kao i biografska svjedočanstva, ne dopuštajući nam da posumnjamo u tajno značenje mističkog jezika«<sup>18</sup>. I među jugoslovenskim ori-

jentalistima je bilo pokušaja da se sufijski poezije proglasi donekle homoseksualnom. Takve teze zastupao je prof. V. Bošković u nekim svojim radovima<sup>19</sup> i one su zbog toga bile odbacivane od strane lokalnih naučnih autoriteta.

Ukoliko, međutim, jezik dozvoljava dvosmislenosti, slika je ne poznaje, ona ne zna ni za ambivalentnost ni za eufemizme i uvijek je direktna. Tako možemo konstatovati da je u praksi, pa i u likovnoj umjetnosti, izvjesno postojala homoseksualnost o čemu svjedoče mnogobrojne minijature koje pokazuju seksualne scene između dva muškarca, i uopšte ono što bi se nazvalo scenama razvrata.<sup>20</sup>

Bilo da sufijski pjesnici čeznu za dječakom ili za Bogom, ili čak, za ženom, ovdje spolnost, u stvari, i nije bitna nego se insistira na bespolnoj ljubavi, koja je sama sebi cilj.

U obredu zvanom zikir (*ahik*), koji se sastoji od molitve i invokacije božijih imena (ar. riječ *dhakara* znači pominjati, sjećati se) pa i pjevanja sufijskih pjesama, praćenih nerijetko muzikom i prvenstveno ritmičkim pokretima tijela, svojevrsnim pjesom koji se kod derviškog reda mevelvija naziva *sema*, sufi će doživjeti posebno ekstatičko stanje duha, duše i cijelog tijela, koje je ravno vrhunac seksualnog zadovoljenja. Oblik arapskog glagola *wasala* – stići, a posebno forme izvedene iz prve grupe pomenutog glagola, imaju čisto seksualne konotacije: *wasala* – spolno općiti, masdar *wisāl* – ljubavna naslada, *waslun* takođe znači spolni akt, ljubavna naslada.<sup>21</sup>

Iza svake invokacije Božijeg imena (a jedno ime oni mogu ponavljati na stotine puta), sufi pada u sve veći zanos. Kada duhovni vola, šejh, koji predvodi zikir, osjeti da je zanos postao suviše silovit, on prekida invokaciju imena, pravi pauzu da bi prešao na pominjanje novog imena, čiji je rezultat još žešći zanos. Tako se zikir, odnosno taj svojevrsni ljubavni vrhunac, sastoji iz niza ekstativnih, od kojih je krajnja najjačeg intenziteta. Ima takvih mistika koji su nervno labilniji

(iako je ovaj ritual, kao pražnjenje, veoma dobra terapija i za nervno nestabilne ličnosti), koji nisu u stanju da dođu sebe nakon tog uzbuđenja, njihovi krici liče na krike očaja i zabašara i granice sa animalnim, a trzaji tijela posećuju na epileptični napad.

Paradoks ovog nestajanja u Bogu može biti još dublji. Ta ljubav i strast toliko su, naime, žestoke i toliko samodovoljne da pritom derviš ne dokida samo svoj ego, nego kao da dokida i cilj svoje ljubavi – Boga, jer, osjećajući samo jednu žestoku ekstazu, u stvari ne osjeća ništa određeno, a to neodređeno stanje on naziva »nestajanjem u Bogu. Dok on nestaje (u Bogu) i Bog nestaje (u njemu), i tad dolazi do potpunog izjednačenja, identifikacije sufija sa božanskim, dolazi, naime, do određenog umiranja, smrti, male smrti. Stoga se u sufizmu posvećuje posebnom pažnjom ovoj smrti, koja nije konačna i sastoji se od lanaca smrti. Smrt je poseban koncept u sufizmu i izražava se formulom »umrijeti prije smrti. Pri tome se misli na odricanje od sveg ovozemaljskog i na postizanje krajnjeg cilja, »nestajanja«, još dok biološki život traje. Sufije razlikuju fizičku, konačnu smrt i mističku smrt, smrt prije smrti. Gazali, veliki sufi iz 12. v., za kog se smatra da je izmorio ortodoksnu islam sa sufizmom (na koji se gledalo kao na jeres i čiji su predstavnici proganjani i ubijani) rekao je da »grob postaje rajski vrt, a smrt ubrjava zasuk sufije sa voljenim«<sup>22</sup>. Sufije se u konceptu smrti oslanjaju na Prorokove riječi: »Umrijeti prije smrti!«.

### Ljepota u sufijskoj poeziji

U erotskoj vezi dvoje ljubavnika, mistika i Istine, postoji element koji igra važnu ulogu u ljubavnoj nasladi. Ljudska ljepota koju personificira mlad i lijep dječak, efeb, stoji kao posrednik između duša ljubavnika (ašika) i ljubljenog (Boga).

Ova ljubav izražava se, kao i u hrišćanstvu, pomoću izraza iz profane ljubavi, a iracionalni emotivni odnos prema Bogu, kao jedinog realnosti, u vezi je s božanskom ljepotom na jedan neoplatonističan način.

Kad je riječ o binomu »ljubav–ljepota«, ljubav prema ljudskom biću miješa se sa ljubavlju prema Bogu, kako bi rekao Bombači, ali se i ljubav prema Bogu miješa sa ljubavlju prema lijepom dječaku, koji predstavlja odsjaj božanske ljepote, pa je teško povući granice između profanog i mističkog doživljaja ljepote. Ljudska ljepota, veoma važna u erotskom doživljaju ljubavi i spajanja s voljenim, kao motiv je veoma zastupljena u islamskoj orijentalnoj poeziji, koja inače za sufiju predstavlja apoteozu ove strasne ljubavi. Dvosmislenost ili višeznačnost ove poezije leži u toj nemogućnosti određivanja granica između profane i transcendentne ljubavi. Poznato je koliko je, stoga, bilo različitih interpretacija poezije persijskih pjesnika, na primjer Hafiza, za koga neki tvrde da je pisao isključivo profanu ljubavnu poeziju,

<sup>19</sup> Cf. V. Bošković, »Konceptija ljubavi u turskoj divanskoj poeziji«, *Putevi*, 3–4, 1970, s. 178–190; »Otmjena ljubav, Objekt ljubavi u srednjovjekovnoj turskoj poeziji«, *Odjek*, 3–4, 1970, s. 24; »Pogled na srednjovjekovnu tursku književnost«, *Život*, 44, 11–12, 1973, s. 533–546. U prvom radu prof. Bošković posmatra samo prvi, površinski sloj u divanskoj sufijskoj poeziji i objašnjava je kao da se tu radi isključivo o profanoj ljubavi u kojoj je, kao što će posebno istaći u radu »Pogled na srednjovjekovnu tursku književnost«, predmet ljubavi lijep mladić.

<sup>20</sup> Ove on ipak govori o alegorijskoj ljubavi, na jedan drugi način nego u gore pomenutom radu.

<sup>21</sup> Cf. R. Surieu, *Sarv-e Naz, O. Kerševani, Rijeke*, 1968. Ova knjiga obiluje nizom minijatura iz islamskog orijentalnog svijeta, koje se čuvaju u mnogim muzejima i srednje Azije, ali i uvodom u kome su prisutni i citati iz sufijske poezije. Postoje i takva djela koja su pisali sufije, ali koja se ne mogu povesti pod naziv erotsko-mističke poezije. Ona su, naime, djela iste erotska, čak pornografska. Često su sultani naručivali takva djela od svojih pjesnika, a zatim su ih progonili. U mnogim bibliotekama Evrope čuva se dosta rukopisa takvih djela, koja uskoro imamo namjeru da objavimo.

<sup>22</sup> Cf. T. Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Sarajevo, 1973.

<sup>22</sup> Cf. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978, s. 226.

<sup>12</sup> G.H. Bousquet, *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1966, s. 43.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> J. Sikutris, op. cit., s. 28.

<sup>15</sup> Cf. A. Bombači, op. cit.

<sup>16</sup> Cf. između ostalog, Bourdiba, op. cit., s. 45.

<sup>17</sup> Cf. A. Bombači, op. cit., s. 43 i 44.

<sup>18</sup> Ibid., s. 58–59.

a drugi da je pisao samo o ljubavi prema Bogu. Ima i onih koji zastupaju srednje riješenje. Zbog pomenute ambivalencnosti koju dozvoljava persijski jezik, mnogi su tumačili i stihove Omera Hajjama kao profane ljubavne<sup>23</sup>, a njegove pjesme o vinu, na primjer, kao pobunu protiv dogmi islama. Iz istog razloga neki komentatori stihova turskog pjesnika Junusa Emrea tvrde da je on pisao profanu ljubavnu poeziju, upućenu ženi; drugi nalaze da se tu miješaju obje ljubavi. Bombači tvrde da se kod Junusa, kao i kod nekih drugih pjesnika ove vrste, miješaju divljenje prema ovozemaljskoj ljepoti, predavanje učitelju i obožavanje Boga.<sup>24</sup>

Bilo je i onih ekstremnih pokušaja da se pjesnici, poput pomenutih Hajjama i Hafiza, proglase »materijalističkim misliocima u čijim djelima nema ni govora o mističkoj ljubavnoj komponenti niti o islamskim uvjerenjima, nego se tu upravo radi o svojevrsnoj kritici islama, što se posebno ispoljava u pjesmama o vinu<sup>25</sup> koje je, kao i ostala fermentirana pića, islam zabranjivao.

### Pijanstvo ljubavi

Prof. Bošković, koji u ljubavnoj vezi za ljubljeno (šaka) i ljubljenog (mašuka) nalazi jedan sad-mazohističan odnos, koji čita ovu poeziju samo u njenom prvom, površinskom sloju, vidjevši tu profanu ljubav između onog što on naziva subjektom i objektom ljubavi, smatra da je vino sredstvo pomoću koga nesrećni zaljubljenik, koji pati, pada u pijanstvo u kome nalazi zaborav.<sup>26</sup> Vino je općenito bilo motiv kod orijentalnih pjesnika, arapskih i persijskih, i u predislamskom periodu kada je pojam ljepote i predmet ljubavi bila žena. (Norme ljepote iz ove poezije posuđene su i u sufijskoj poeziji: usne kao rubin, obraci poput ruže, stas kao u čempresa, lice mjesecoloko i sl.). Funkcija vina u sufijskoj poeziji drukčija je od one koju je imalo u poeziji predislamskih pjesnika, ili kod »nesufijskih« pjesnika. Ono u sufizmu simbolizira opojno sredstvo koje će pomoći zaljubljenom (u Boga) da doživi (božansko) pijanstvo i da dopre do njega. U metaforski »vinove« pjesnici aludiraju na iracionalni karakter njihovog iskustva i odriču se intelekta koji predstavlja, po riječima Bombačija, »prepreku svevišnjoj formi gnostičke spoznaje i religijskog života, pa se tako sufije proglašavaju pijanim ili ludime.<sup>27</sup>

Leksemu »vino« u sufijskom vokabularu prati, gotovo obavezno, leksema »krčmas, mjesto gdje se toči i pije vino, mjesto gdje se postije pijanstvo, a koja simbolično predstavlja tekiju, mjesto gdje se dervisi okupljaju da bi doživjeli božansko pijanstvo i spajanje s Bogom; tu se zatim javlja i »krčmar«, točilar vina ili »paharnik« (*sâki*), kako ga nalazimo u prevodu Bajraktarevića:<sup>28</sup> »paharnik« u ovom slučaju simbolizira duhovnog učitelja koji vodi sufiju do pijanstva.<sup>29</sup>

Po mišljenju Bombačija, vino se u ovoj poeziji upotrebljava alegorijski, zbog zabrane koja je vladala u islamskom svijetu, ali koja ipak nije spriječila njegovu upotrebu na dvorovima islamskog Orijenta.<sup>30</sup>

Sufije svoju ljubav prema Bogu ne osjećaju samo kao pijanstvo nego i kao ludost. Stoga se u rječniku sufijskih pjesnika često i gotovo redovno pominju leksema »lud« (*madžnun*) i »ludost«. Otud i česte reference na mitsku liknost Medžnuna, opjevanog u epu *Medžnun i Lejla*, gdje se govori o mladici koji poludi od ljubavi i postaje *madžnun* (*mağnûn* ili *mecnusa*) što u prevodu znači lud.

Sufi je pijan i lud od ljubavi dok žudi za ljubavnim spajanjem, a uz sve to on i izgara. Vatra, veliki plamenovi, oganj i sl., česte su metafore ljubavi sufijskog pjesnika; on je metafizično dat i u obliku noćnog leptira koji kruži oko plamena svijće – Boga. Uz vatru, tu je i svjetlost koja simbolizira božanstvo, prikazano čak fontanom svjetlosti. Svjetlost se u ovoj poeziji pominje kao kontrast mrakovima, ona uništava mrakove kao što se sufijsko izgaranje i plameni sufijske ljubavi sučeljavaju sa vatra ma pakla (*lazâ*) u kojima će izgarati nevjernici. S tim u vezi su i česti opisi pakla, odnosno sudnjeg dana, kao i opisi raja, rajskih perivoja i rajskih djevoja-burija.

U jednom času, Zlatousti iz Heseovog djela *Narcis i Zlatousti* primjećuje da ml i sladostrašće imaju isto lice, da u veoma bliski. Nešto slično u svojoj strasti i žudnji za voljenim osjećaju i sufije. Bol (*derî*) je, naime, nezostavan uslov ljubavi: ko nije u stanju da osjeti bol i patnju, ko nije volestan od ljubavi, ne može spoznati stvarnu ljubav, odnosno stvarno pijanstvo, ne može doprijeti

do dragog i spojiti se s njim. Za tu bol, koju sufi nosi u duši, nema lijeka, a sufi ni ne traži lijek za nju, jer on to bolje čisti. Istovremeno i paradoksalno, sufijski pjesnik će reći da ta »bol uvijek nalazi lijeka«, kao što kaže Junus Emre, misleći da joj je lijek ljubav prema dragom i spajanje s njim. Kao i mnoga druga sufijska ubjeđenja i ovo je naizgled kontradiktorno. Paradoks je u osnovi sufijskog vjerovanja, ali ga sufije kao takvoga uopšte ne vide. Sufi u prividnim oprečnostima nalazi svoj prirodni *eredo*, tako je i sa oprečnošću da za tu ljubav ima, odnosno nema, lijeka. Pratilac ove boli i njen izraz su suze. Ove suze mada često bistré, još češće su krvave, natopljene krvlju.

### Pogled, veo i lice

Pri doživljaju i za doživljaj spajanja s dragim, važnu ulogu igra i pogled (*nazar*). To može biti pogled duhovnog vođe, šejha, kome bi svaki sufi trebalo da je podređen. U sufijskoj poeziji oko i pogled, koji se vrlo često pominju, imaju svoju gradaciju. Na prvom mjestu stoji oko Svevišnjeg, koji sve vidi i sve čuje, zatim duhovno oko, dubok, duhovni pogled duhovnog vođe i, najzad, unutrašnje oko, »oko duše«, kako bi rekao Junus Emre, koje treba da posuđuje svaki derviš koji teži za ljubavnim spajanjem sa Prijateljem. Bez tog dubokog pogleda unutrašnjih čula derviš ne može doživjeti (božansku) ljubav, odnosno, ne može »vidjeti« dragog.

Ovdje se, prema tome, u vokabularu javlja još jedna leksema, važna u doživljaju božanske ljepote, koju uslovno treba shvatiti: to je leksema »vidjeti«. Pravi, iskreni mistik, najzad će ugledati, vidjeti dragog u određenim časovima, najčešće u časovima kada je u društvu ostalih mistika, za vrijeme rituala – *halvet* imaju podjednake važne uloge za krajnji doživljaj dragog. Cilj mistika jeste, dakle, i taj, da ga ugleda, odnosno da ga potpuno doživi i osjeti u časovima u kojima će mu spasti veo s lica. Tako se ovdje javlja još jedna važna leksema-metafora: veo. Vjeruje se, naime, da Bog nosi veo na licu, a da i onaj koji ga volí nosi veo i da će taj veo, ili velovi, spasti s lica ljubljenog i s lica zaljubljenog u onim časovima u kojima će mistik-sufi doprijeti do Njega.

Još jedan od paradoksa u ovom apstraktnom, alegorijskom poimanju ljubavi i doživljaju Absoluta jeste pojava lica. To lice je lipeo, ono nosi koprenu, ono posjeduje dubok pogled kojim motri na zaljubljenog, nadahnjuje njegovu dušu i ispunjava njegovo srce ljubavlju. I naravno, bez duše (*džân*), odnosno bez srca (*kalb*) kao središta osjećanja (božanske) ljubavi, nije moguća ljubav. Sufije vjeruju da u ovom srcu postoji još jedno srce (*fuâd*), u njemu je skrivena i tajna, a u njima je opet tačka, »crna tačka« (*süveyyâd*) u koju se »sliva sva vatra ljubavi« i u kojoj, zapravo, sufi nalazi Boga. Junus Emre je srce, na primjer, okarakterisao kao »božanski prijesto.

<sup>23</sup> Cf. između ostalog i F. Bajraktarević, prevod *Rubajzi* Omera Hajjama (Rad, Beograd, 1976). Ovak prevodilac ponekad prevodi Hajjamovu poeziju kao da je pisana ženi, ali najčešće, kao što i sam objašnjava u bilješkama, govori u srednjem rodu »drage biće«. I on u Hajjamovim stihovima o vino donerke vidí suprotstavljavanje islamskim dogmama.

<sup>24</sup> A. Bombači, op. cit., s. 234.

<sup>25</sup> To je najčešće služilo sa sovjetskim ili savremenim turskim naučnicima; jedno takvo predavanje Osmanova imali smo prilike »slušati«.

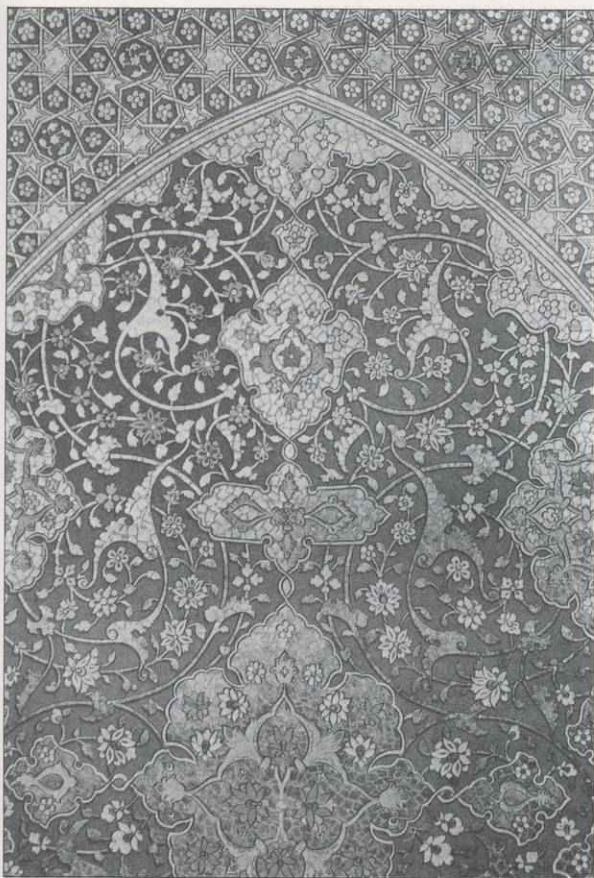
<sup>26</sup> V. Bošković, »Konceptija ljubavi u turskoj dionovskoj poeziji«, *Putevi*, 3-4, 1970, s. 179, i 183.

<sup>27</sup> Cf. A. Bombači, op. cit., s. 45.

<sup>28</sup> Cf. Omer Hajjam, *Rubajzi*, Beograd.

<sup>29</sup> Božanskom ushitu prethodi božanska spoznaja, prethodno stečeno znanje iz svete nauke *ilm-i ledunân*, ali i duhovno-duševne vježbe, pa se tako božanska spoznaja i božansko nadahnuće miješaju.

<sup>30</sup> Cf. A. Bombači, op. cit., p. 45. Treba dodati da upotreba alkoholnih pića nije zabranjena u nekim derviškim redovima, na primjer kod bektasija, na koje ortodoksi islam gleda s neodobravanjem. Postoji vjerovanje da ovaj red praktikuje i promiskuitet na poselima »vrestanizama zvanim *maun-sânâdî* koje se odvijaju noću kada se pogase svijće. O ovome je pisao i turski pisar: J.K. Karasmanoglu u svom djelu *Nur Baba*. Ovo djelo izazvalo je veliki skandal kad se pojavilo u Turskoj; s druge strane naišlo je na osude od strane derviša, posebno bektasijskog reda. O bektasijском praktikovanju promiskuiteta postoje različita mišljenja među naučnicima. Nedim Filipović, *Princ Muza i lejh Bedredin*, Svjetlost, Sarajevo, 1971, s. 642-646.



Fasada medrese u Samarkandu -SSSR, XVI vek - iz knjige: G. Pugačenkove: *Шлепова Древняя Азия*, Таикент 1986)

### Tajna i simbol ruže

Ovdje smo se dotakli još jednog sufijskog termina, a to je tajna (*sirr*). Tajna prati svaki ljubavni doživljaj, tajna je uopšte božansko znanje i Bog sam, spoznaja o njemu a cilj mistika je odgonetka tajne.

Ovu »tajnu« (*sirr*) Anawati i Gardet (Anawati i Gardet) karakterišu kao »l'intimes – unutarne, »prisno«, »duboko«. »Tajna i mjesto tajni mora se osjetiti kao krajnja tačka u duši, ili »dno duše«, kako bi se to označilo u hrišćanstvu. To je suptilna supstancija »suptilnija nego što je duh« (*ruh*), smještena je u srcu kao što je duh smješten u tijelu.<sup>31</sup>

U vezi s tim, ovi autori pominju nekoliko stadijuma zikra, shodno sedam etapa duše, u kojima drugi stadij odgovara srcu, treći duhu, četvrti tajni (intimom, prisnom, skrivenom), peti tajni tajne, šesti misterioznom principu (skrivenom), a sedmi savršenoj duši.<sup>32</sup> Evo kako još isti autori objašnjavaju srcu i tajnu: »Srce je bilo mjesto znanosti božanskih stvari, tajna (intimno) će biti mjesto njihovog »vidjenja« (kao što je i duh . . . mjesto ljubavi, *mahabba*; istovremeno, tajna je mjesto *tawhida*, to jest objavljenja božanskog jedinstva, centralne islamske dogme, koja dotiče, ali ne prodire u osnovnu božansku misteriju (*ghayb*).«<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Ibid., s. 227

<sup>33</sup> Ibid.

Velom tajne (ovu sintagmu ovdje treba shvatiti u profanom smislu) obavljen je, na neki način, svaki sastanak sa voljenim, a rastanak, koji se javlja, karakterišu patnja, suze, tuga. On, alegorijski shvaćen, predstavlja momente odvojenosti od Boga, nemogućnost spajanja s dragim, ali ponekad čak i sumnju u to spajanje i u tu alegorično shvaćenu ljubav. O tome piše Junus Emre u svojoj poeziji koja se, mada rijetko, može shvatiti i kao sumnja u božansko. U tim časovima zaljubljeni se osjeća poput »uvele ruže«.

U ovom posljednjem, dotakli smo se još jednog sufijskog simbola: ruže, koja je inače bila čest motiv u islamskoj orijentalnoj poeziji, posebno persijskoj. Ruža simbolizira ljepotu, najčešće ljepotu ljudskog bića, po mišljenju iranskog specijaliste za sufizam Safaa, a po nekima i božansku suštinu i ljepotu, kao kod Bombačija i Bajraktarevića.<sup>34</sup> između ostalog. Uz ružu se često pominje i ružičnjak, takođe shvaćen metaforično kao mjesto »sastanka« (ovo prof. Boškov shvata izričito u profanom smislu)<sup>35</sup>. Ovaj ružičnjak (*gulistan*) pojavljuje se često i kao »Muhamedov cvjetnjak«. Uz ružu, posebno u persijskoj, ali i u turskoj sufijskoj poeziji, javlja se često i slavuj. Slavuj ovdje simbolizira ljubavnika, zaljubljenog, koji pjeva o svojoj bolnoj ljubavi.

U bezmjernoj ljubavi prema Bogu, koji se poredi s morem (a njegova suština sa perlom), u toj neizmjernoj strasti prema Kralju (Sultanu) koji je nevidljiv (*Batin*), ali i vidljiv (*Zahir*), koji se ispoljava u svim stvarima i bićima, u toj ljubavi prema vječnosti, vrijeme nije važno, ono i ne postoji. Ipak, u tom sjedinjenju važnu ulogu igraju časovi, tj. određeni trenutak (*an*) u kome će se dragi spojiti sa dragim, u kome će mu »vidjeti« lice, kada će mu spasiti velovi, čas koji će biti ravan »smrti prije smrti«. A o tim časovima sufijski pjesnik neprestano pjeva.

### Analogije sa semitskom tradicijom

U erotskoj ljubavi zaljubljenog i ljubljenog nastojali smo pokazati sve one profane elemente prisutne u sufijskoj leksici islamske orijentalne poezije. Iste takve elemente susrećemo i u evropskoj ljubavnoj poeziji. Često se, čak i u Bibliji, posebno Davidovim psalmima, pojavljuje strast prema Bogu, žudnja prema Bogu i sl.: »O Bože, ti si Bog moj / Gorljivo tebe tražim / Tebe žeda duša moja, tebe želi tijelo moje«<sup>36</sup>. I pored brojnih leksema koje će se prepoznati u bilo kojoj ljubavnoj pjesmi: ljubav, zaljubljeni, voljeni, ljubljeni, želja, žudnja itd., ima ipak, nekoliko leksema koje su veoma rijetke, odnosno koje se izuzimaju iz erotsko-mističke poezije. To su lekseme »dodir« i »milovanja«. Istina, u francuskom prevodu Hafizove poezije,

<sup>34</sup> Cf. Bombaci, op. cit., i F. Bajraktarević, op. cit.

<sup>35</sup> Cf. V. Boikov, »Konceptija ljubavi u divanskoj poeziji«, op. cit.

<sup>36</sup> Cf. Biblija, Stari i Novi Zavjet, Svarnost, Zagreb, 1968, psalm 63 (62).

<sup>31</sup> Cf. G.C. Anawati i L. Gardet, op. cit., s. 226.

na primjer, nailazimo na leksemu »milovanje« (caresses), ali nam nije poznato kako glase ti stihovi u originalu<sup>37</sup>. Ova poezija je uz to lišena radosti, ona je pesimistična (ovdje riječ »pesimistično« treba, takode, uslovno shvatiti, jer u ovoj bolnoj ljubavi postoji nada u spajanje s Bogom, pa je stoga ona i optimistična). Pjesnik rijetko govori o sreći i nesreći kada govori o boli, o žudnji i želji za spajanjem sa dragim bićem. Te poetske slike su žestoke, ponekad graniče sa naturalističkim slikama, a nekad su opet sasvim nadrealne. One, pak, nemaju ništa zajedničko s opštim »slikama ovog svijeta« (suret), koje znače i privid (jer, u sufizmu, ovaj svijet sa svojim ljepotama nije ništa drugo nego samo privid).

»Ovdje«, tj. na ovom svijetu, sufi će osjetiti strast, izraženu putenim vokabularom, a u toj strasti vatra i voda/mor predstavljaju isto prostanstvo i beskraj, i živjeće zajedno, u skladu, paralelno jedno s drugim.

### Poezija Junusa Emrea

Erotizam mističke poezije o kojoj je bilo riječi, odnosno ambivalentnost ove poezije, može lijepo ilustrirati nekoliko pjesama slavnog turskog pjesnika Junusa Emrea, iz 13–14. vijeka, koji je u Turskoj postao sinonim pjesništva uopšte. Neke od pjesama koje slijede preveli smo u nekoliko varijanti, s obzirom da jezik to dozvoljava, pa se tako one mogu shvatiti kao ode Boga, ali i kao pjesme upućene dragoj, ili dragom / u homoseksualnom smislu / . I Junusove pjesme govore o žudnji zaljubljenog prema voljenom, a stihovi koji na to upućuju: »želio sam te, ili »želim te«, imaju profanu konotaciju. U ljubavi pjesnik gubi svoju ličnost, on je zapanjen, zbunjen pred osjećanjima koja su ga preplavila, a njegova nutrina, ili kako doslovno veli pjesnik Junus: njegova džigerica postaje čevaps (ova poredenja postoje i kod drugih sufijskih pjesnika, na primjer kod O. Hajjama). Pjesnik ističe vrline zaljubljenog, među njima posebno skromnost koja ide do poniznosti (»postani zemlja«, »pretvori se u prah«); govori o plemenitosti na koju ga navodi ljubav. U ovoj ljubavi značajno mjesto igraće učitelj, ali tu su i neprijatelji dragog i njegove ljubavi, koji će nastojati da je pomute i koje čeka pakao na onom svijetu.

Pjesme Junusa Emrea, kao i mnogih drugih sufijskih pjesnika, ispejvane su često u didaktičkom tonu. Junus sugerije čitaocu (odnosno slušaocu, budući da su se njegove pjesme prenosile usmenim putem i da su zapisivane tek poslije pjesnikove smrti) kakav treba da bude mistik: on je, prije svega, rob Božiji, on je i rob mudrih, zrelih, onih koji su doprli do dragog (eren), on osjeća i spoznaje unutrašnjim čulima, dušom i srcem, a ne očima i ušima, on treba da bude »zemlja« ili »prah«, tj. ponizan i pravi čovjek koji zaboravlja na oholost, samodopadljivost i ne »koketira sa ovim svijetom;« on ponekad

razumije i jezik ptica, »razumije ne slušajući i ne gledajući«, drugim riječima, on je stvarni zaljubljenik, on će doprijeti do Njega. U nekim pjesmama Junusa Emrea kritičari su vidjeli čak kritiku Boga i islama. Kod ovog pjesnika pak, kao što smo već pomenuli, ima pjesama u kojima pokazuje sumnju u svoje vlastito vjerovanje, u moć ljubavi.

Kao suprotnost »pravom čovjeku«, o kome Junus često pjeva, stoji običan čovjek koji je »gost ovoga svijeta i moraće putovati«.

Veoma čest motiv u Junusovoj erotskoj poeziji jeste ovaj svijet, njegova izličnost, prolaznost svijeta i života i poziv na odricanje od svega ovozemaljskog. Ovaj »bezvrijedni svijet« kome »ne treba biti privržen«, upoređen je ponekad sa »njegovim cvjetnjakom i sve što čovjek voli u njemu se ogleda«. Ponekad, pak, Junus priznaje da nije dokučio značaj ovog svijeta i vrijednosti ovog života, stih »šta ću s tobom o životu« javlja se kao pjesnikov lamento. Odgovor na ovo pitanje izuštenu u vapaju, pjesnik kao da daje u drugim stihovima gdje kaže »smrtni život nalazi besmrtno postojanje«, način da se iskaže da je jedino Bog realnost i vječan.

Mistička smrt, smrt kao alegorija i smrt kao konačan kraj ljudskog postojanja, fizička smrt, našli su istovremeno mjesto u Junusovoj poeziji. Uz smrt se često pominju i vatre, plamenovi, opisi grobova sa naturalističkim slikama. Bog se u njegovoj poeziji pominje kao vječnost, izražena leksemom edžel, koja znači i smrt, vječnost bez kraja i početka.

Dok Junus u svojim pjesmama pjeva o tom da je »čovjek gost na ovom svijetu«, duša je za njega »gost tijelus« i »njime samo za kratko šeeće«. Duša zaljubljenog »stize tamo gdje razum ne može«, ona »leti iz tijela i seli se svome domu«, tj. »vječnom domu, vječnosti«.

Pjesnik pjeva i o potrebi za sticanjem ljubavnog znanja (kod prof. Boškova nailazimo na sintagmu *ustad-i aâk* po kome je pjesnik umjetnik, zanatlija ljubavi), a za znanje o ljubavi (prema Bogu) nisu potrebne »teoreme«, nego »skrivena značenja«, »unutrašnja značenja«. Pogrešno je shvatanje da je Junus Emre, kako se često tvrdilo, bio nepismen. Njegova poezija obiluje referencama na događaje i likove iz Biblije, Kurana, na druge pjesnike islamskog Orijenta i sufijsku poeziju.

Junus Emre je autentičan pjesnik erotsko mističke poezije.

Evo nekoliko Junusovih pjesama:

I

Prijatelju ja te volim  
U duši sam te skrio  
Vječno budan danju noću  
U čudnim sam stanjima bio

Netremlje ružu gledam  
K njenom trnu se ne pružam  
Ne plaši se nevjernika  
U meni si gnijezdo svio

Dušmani me gone reći  
Čemu riječi sada za te  
Čemu riječi sada za me  
Samo On jedini moj učitelj je bio

Zarađuj mnogo i stalno  
Na siromahe nesebično troši  
Ovaj svijet ničiji nije  
Nestanak ishod je sveg uvijek bio

Ko ovaj svijet lako napušta  
Na putu će vječno istrajati  
I jednom običnom mravu  
Uvijek sam rado oprostio

Biće tvoje siroto je  
Junuse zemlji se pokloni  
Jer u sebi za Voljenog  
Uvijek si samilost krio

II

Planinama i kamenju  
I tebi se obraćam Mevlâ \*  
Sa jutrima i pticama  
Tebi se obraćam Mevlâ

Na dnu mora sa ribama  
U pustinjama, gazelama  
Sulud, s poklicima  
Tebi se obraćam Mevlâ

Na nebu sa Isaom  
Na Tur planini sa Musaoom  
S rogozovim štapom u ruci  
Tebi se obraćam Mevlâ

Sa Ejubom slavne boli  
I Jakovom suzna oka  
Proroku voljenom  
I tebi se obraćam Mevlâ

Raspjevanim srcima  
Slavujima i grlicama  
Ljubavnicima Jedinog  
I tebi se obraćam Mevlâ

III

Zbog ljubavi sam sebe izgubio  
Oh kako mi samo trebaš  
Ja izgarim i noć i dan  
Oh kako mi samo trebaš

Neću se radovati izobilju  
Niti se gnusati ništavila  
Ljubav prema tebi me obuzela  
Oh kako mi samo trebaš

Ljubav prema tebi ljubja ljubavnika  
Potonuće u more strasne žudnje  
Ispuniće se sasvim gledanjem  
Oh kako mi samo trebaš

Vina ljubavi ću se napiti  
Postaću lud i u planine se povučić  
Ti si moje vječno uzbuđenje  
Oh kako mi samo trebaš

\*Mevlâ ovdje znači Svevišnji, ostala imena iz Biblije ostala su kao što su i u originalu: Isa za Isusa, Musa za Mojsija, i sl.

<sup>37</sup> Cf. *Les gazelles de Hafiz*, prévalud na francuski jezik Ch. Devillers, Paris, édition d'art H. Pissza, s. 73.

# Samoisticanje i samoporicanje u budističkoj psihologiji

David Fontana

Sa braćom treba govoriti  
Sa njima bliskost njegovati  
Ludom je Lejla potrebna  
Oh kako mi samo trebaš

Ako me budu ubili  
Moj pepeo neka po nebu razastur  
Tamo će biti moj dom, zvati te  
Oh kako mi samo trebaš

Moje ime je Junus  
Sa sumrakom moja vatra se rasplamsava  
To je moja želja za oba svijeta  
Oh kako mi samo trebaš

IV

Postanimo saputnici  
O srce, Voljenom u susret krenimo  
Budimo saputnici  
O srce, Voljenom u susret krenimo

Želim da se gubimo, sve dok se  
duša ne digne

Ne napuštajući ni na čas Lice  
Dok se hulnici među nas ne umiješaju  
O srce, Voljenom u susret krenimo

Želim da nestajemo, daleko me  
nemoj ostavljati

Za prijatelja da dobra učinimo  
Na sferama našeg učitelja je stajalište  
O srce, Voljenom u susret krenimo

Napustićemo zemlje i gradove  
Za Prijateljem ćemo zajecati  
Neka Dragi svud uz nas bude  
O srce, Voljenom u susret krenimo

Ovim se svijetom ne opijamo  
Izlišno je, ne varajmo se  
Dok smo jedno, ne razdvajajmo se  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Prohlaću ovim svijetom  
U zemlju Dragoga poletjeti  
Zemlju ćemo vazduhom preletjeti  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Ti budi moj vodič  
Licem u lice stanimo  
Ne gledajmo na početak ni na kraj  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Ovaj svijet nije postojan  
Otvori oči, i dušu probudi  
Budi mi saputnik i prijatelj  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Prije no što vijest o smrti pristigne  
I vječna smrt nas skoli  
Prije no što Andeo smrti pomući se  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Sustigni one koji su do Njega doprli  
Za Istinu stalno ćemo pitati  
Junusa Emrea sa sobom povedimo  
O srce moje, Voljenom u susret krenimo

Pojam »samstva« (self) jeste jedan od glavnih problema sa kojima se zapadnjak suočava kada proučava budizam i kada pokušava da se koristi njegovim psihološkim i duhovnim tehnikama. Mnogi pisci na Zapadu tumače ovaj pojam kao oblik nihilizma koji poriče realnost individualnog postojanja i koji je, stoga, od sumnjive koristi osobama koje imaju psihološke tegobe, jer izgleda da su ove tegobe najčešće posledica pometenog i nedovoljno razvijenog osećanja samoidentiteta i valjanosti. . . da su, u stvari, posledica neuspheva u razvijanju neoštećene svesnosti o tom egzistencijalnom samstvu čije postojanje budizam, izgleda, želi da pobije. Takvo tumačenje čini nepravdu bogatstvu budističke filozofije, njenim mogućnostima da pomogne rasepkanjivosti ličnosti i pruži joj smisao i pravac koji obuhvata i individualnost i jedinstvo u osnovi te individualnosti.

Budizam tvrdi da, ispitujući unutrašnji svet, otkrivamo da svako od nas ima »samstvo« u smislu zbira ideja i osećanja koja nastaju iz našeg ličnog iskustva i kojima se koristimo da našim ličnom iskustvu damo jedinstvo, koherentnost i individualnost. Prema tome, na ovom praktičnom nivou, samstvo je činjenica, i to izuzetno značajna činjenica, jer bez samstva ne bismo mogli da sredimo svoje individualne fizičke i psihičke živote. Pošto takvo samstvo sasvim očigledno postoji i pošto se iskustveno može testirati, nikakvo filozofsko spekulisanje i verbalno mudrovanje ne mogu ga izmeniti, a pogotovo ne ukiniti kao predmet pedesetnaestog veka za proučavanje. Prema tome, budiste, bi, po svojoj prilici, veoma zabavljali problemi koje zapadnim filozofima stvara pojam samstva (videti, na primer, Ayer, 1973), problemi zajednički u većoj ili manjoj meri, mnogim zapadnim psiholozima.

Postoji zanimljiva metodološka sličnost između budističkog pristupa i pristupa freudovskog psihoanalitičara koji, takođe, mora da završi tečaj unutrašnjeg otkrića pre nego što postane kvalifikovani psihoanalitičar drugih. Posledica ovog budističkog naglaska na samopostmatranju jeste da se od budiste ne zahteva da bilo šta prihvati zbog autoriteta drugog, bez obzira na to koliko čuven on bio. »Sami proveravajte stvari«, podsećao je Buda svoje sledbenike. Probuđenje ne može nikada biti doživljaj iz druge ruke. Život mora da se živi i tumači u prvom licu.

Temeljiti razumevanje samstva na učenju drugih, znači zamenjivati njihov doživljaj za svoj. To znači posluživati se analogijom iz Brunerovog rada o obrazovanju (1966), raditi sa »srednjim jezikom« predmeta, baviti se činjenicama i formulama izvedenim iz rada drugih ljudi, a ne otkrićima sopstvenih istraživanja. Iako su neke crkvene struje to namerno prevale, u Hristovom učenju nalazimo isti naglasak na ličnom otkriću (»Ištite i naći ćete«, »Ištite najprije Carstvo Božije«). Nalazimo ga takođe i u vedanti, koja se ne temelji na saglašavanju sa nekim vjeruju ili dogmom, već je »protumačena kao traganje« (Ranganathananda, 1978), kao i u »suznjoj samog sebe« delijskog proročista.

Zahvaljujući ovom praktičnom, neposrednom pristupu, budizam priznaje da svi mi imamo samstvo u tom smislu da svaki od nas ima ideje, pojmove i osećanja kojima se koristi da bi definisao samog sebe i koji daju našim individualnim životima doslednost i oblik. I odista, to samstvo je od suštinskog značaja kao sredstvo fizičkog održanja (Govinda, 1969). Određujući granice samstva i ne-samstva, jedinka brani sebe od spoljašnjeg sveta. Ako želimo da opstanemo, onda samstvo nužno moramo dodeliti status »realnosti«. A pošto je samstvo realno, onda je takođe i svet realan, jer samstvo u ovom svetu nalazi sredstva za život, a mora i da zaštiti sebe od opasnosti i pogibelji koje onosi. U suštini, ideje, pojmovi i osećanja koji čine ovo samstvo potiču iz urođenog temperamenta i nagona, zajedno sa onim učenjima i osećanjima koja nam dopuštaju da doživimo logičku povezanost i kontinuitet u načinu kako doživljavamo sebe i naš odnos sa okolnim svetom. (. . .)

Samoisticanjem mi izgrađujemo pojam izdvojenog, realnog, individualnog samstva, samstva koje teži da održi sebe uprkos raznim izazovima iz spoljašnjeg sveta. Mi imamo na umu upravo ovo samstvo kada naglašavamo važnost samocenjenja, samoprivlačenja i samosaznaja. Psihološko zdravlje zahteva od nas da upoznamo opravdane potrebe i aspiracije ovog samstva, da počnemo da ga cenimo i priznajemo njegova lična i društvena prava, da upoznamo njegove snage i slabosti, da anticipiramo njegova moguća reakcije na događaje iz svakodnevne sredine. Ovdje postoje sličnosti između budističkog pojma samstva i Jungovog shvatanja

razvoju usmerenog ka diferencijaciji Ja. Ja počinje da vidi sebe kao jedinstvenu, koherentnu, validnu strukturu, strukturu koja svesno htenje individualne osobe može da razume, ispolji i njime upravlja.

Na ovom nivou samoisticanja postoji veliki broj psiholoških problema. Jedinaka, možda zbog procesa poništenja koje nameću roditelji i nastavnici, ne uspeva da razvije osećanje ličnog identiteta i lične vrednosti, kao ni strategije samovođenja i samoupravljanja koje idu zajedno sa tim. Umesto toga, ona ili on doživljavaju pometnju identiteta, rasparčanost, krivicu, samoodbacivanje s jedne strane (agresija okrenuta prema unutra), ili odbrambeni stav, neprijateljstvo, samoursredsređenost i antisocijalno ponašanje, s druge. Bilo da je reč o jednom ili drugom stanju, odnosno o nekoj od kombinacija ovih stanja, postoje mali izgledi da će doći do Maslovljevog procesa samoostvarenja (Maslow, 1968). Da se poslužimo Maslovljevom terminologijom: jedinka je uskraćeno zadovoljenje velikog broja osnovnih potreba od kojih zavise rani stepenivi ovog procesa.

Prema tome žalosno je da mnogi psihološki problemi (po svoj prilici velika većina, bar u početku života) nastaju zbog neusphe da se ovlada ovom stranom razvoja. Kažemo, na žalost, zato što je samoisticanje tek prvi korak u razvoju jedinke. I ovdje dolazimo do višeg aspekta budističkog učenja o samstvu. Budući da je od suštinske važnosti, samoisticanje, kada je jednom u potpunosti ostvareno, može početi da ugrožava ne samo je-dinkin odnos sa drugima, već i njeno psihološko, odnosno duhovno napredovanje. A ovo možemo sami testirati. Jer, upravo sa samoisticanjem može dovesti do toga da se ne vodi računa o pravima drugih, do nesosećanja sa onima koji su manje srećni od nas, nespremnosti da se obuzdaju svoje ambicije ili napuste životni ciljevi kada su u sukobu sa potrebama onih oko nas. Ovo negativno ponašanje razlikuje se od agresije okrenute napole, o kojoj sam ranije govorio, po tome što ne potiče iz potrebe da se brani i osveti bolno rasečkanu samstvo, već iz preteranog poistovećenja sa samstvom, sa jakim potrebom za samoisticanjem i sa njegovim željama i planovima. Jedinaka je psihološki »zdrava«, dobro integrisana i organizovana na rani Ja, ali ona pogrešno uzima stvarnost takvog samstva za krajnju stvarnost i posvećuje psihološku energiju njegovom održavanju i zadovoljenju. (...)

Ideja o samstvu kao o krajnjem, čvrstom izdvojenom objektu jeste nezamisliva prepreka za napredak. Drugim rečima, pošto smo dostigli samoisticanje, treba da idemo ka *samonadilaženju*, ako želimo da nastavimo sa svojim psihološkim i duhovnim napretkom. Ali sada moramo jasno naglasiti da ne možemo ći ka samonadilaženju ako prethodno nismo postigli samoisticanje. Ako nismo prvi ostvarili samstvo, ne možemo prekovesti samoisticanje.

Bez samoisticanja, samonadilaženje je van naših moći. Nesigurna osoba, koja očajnički nastoji da održi na okupu rasparčane elemente nezrelog samstva, ne može da se upusti u opisani proces. Možda zvuči para-

doksalno da osobu koju su rani doživljaji sprečili da razvije zadovoljavajuće osećanje ličnog identiteta zastrašuje mogućnost potpunog *gubitka* ličnog identiteta koji *anatta* izgleda da podrazumeva. Kaže se da se osoba koja se plaši života takođe plaši i smrti, što možda jednako važi i u ovom slučaju, kada raspravljamo o smrti samstva, a ne o smrti tela. Pa ipak, bez smrti, odnosno poricanja samstva, nema daljeg psihološkog i duhovnog razvika. Nema ostvarenja prave prirode, nema probuđenja, kako bi to budisti rekli.

Ali, a ovo je od suštinskog značaja – smrt ili poricanje samstva nije *smrt* u onom smislu u kojem mi obično razumemo ovu reč (utrućanje, poništenje), jer ovdje nema ničega da odista »umre«. Samstvo je pre analognu pojmu nego činjenici, a samoporicenje je, jednostavno, prerastanje ovog pojma. Drugim rečima, to je poricanje isključivog poistovećenja sa ograničenim gledištem. Sa samoporicanjem dolazi saznanje da u samstvu nema ničeg trajnog ili materijalnog, a zamišljati suprotno znači da shvatanje realnosti zamagljuju *avidja* (tj. neznanje ili »ne-vidanje«). Takvo shvatanje nas navodi na to da sve vrednujemo sa egocentričnog stanovišta lične želje. To rada žudnju za prijatnostima kojima se može zadovoljiti ova egocentričnost i neizbežno vodi ka *upadani*, ili vezanosti (»prianjanje« bi možda bio bolji prevod) za ove prijatnosti, žudnji za njima ako se ne mogu dobiti, i odvratnosti, a često i mržnji prema stvarima koje stoje na putu njihovog dostizanja. A i prianjanje i žudnja dovode često do neizbežnih posledica, naime, do razočaranja. Jer, kada posedujemo stvari, naše posedovanje je samo privremeno. Ništa ne traje i jedinka ostaje sa patnjom koju rada saznanje da se stvari za koje je ona vezana menjaju i prolaze ili se, pak, sa starenjem i menjanjem jedinke napuštaju.

Na društvenoj ravni, *avidja* ili neznanje izaziva jednakost, ako ne i veću patnju. Jer upravo ovo neznanje dovodi do zločina, ratovanja i izrabljivanja, kada jedinka i celo društvo teže da eliminišu druge ljude koji stoje na putu ostvarenja njihovih žudnji. Obratite pažnju na to da je budistička psihologija pre svega praktična i radi na postizanju pravde i saosećajnog društva, a mnogo manje teorijska i nesvetovna. Ona takođe, uzgred, ali sasvim jasno, upozorava na odevč prisutan oblik društvene brige koja nema nikakve veze sa altruizmom, već sa ličnim uzdizanjem i ličnom moći. Takva, tobožnja društvena briga koristi se drugim ljudima za lične ciljeve onoga koji se njome služi, a zadovoljenje potreba drugih ljudi važno je jedino ako služi zadovoljenju sopstvenih potreba. Ova vrsta društvene brige samo je drugi način utoljavanja žudnji samstva, bilo da su to žudnje za ličnim ispravnnošću, s jedne strane, ili za društvenom i političkom moći, s druge.

Iz prethodne rasprave vidi se da je osoba koja je postigla samoisticanje, ali koja nije uspeła da ga prevaziđe, u izvesnom smislu isto toliko psihološki problem kao i osoba koja nije uspeła da ga postigne. Važno je da će ona moći mnogo uspešnije da izađe na

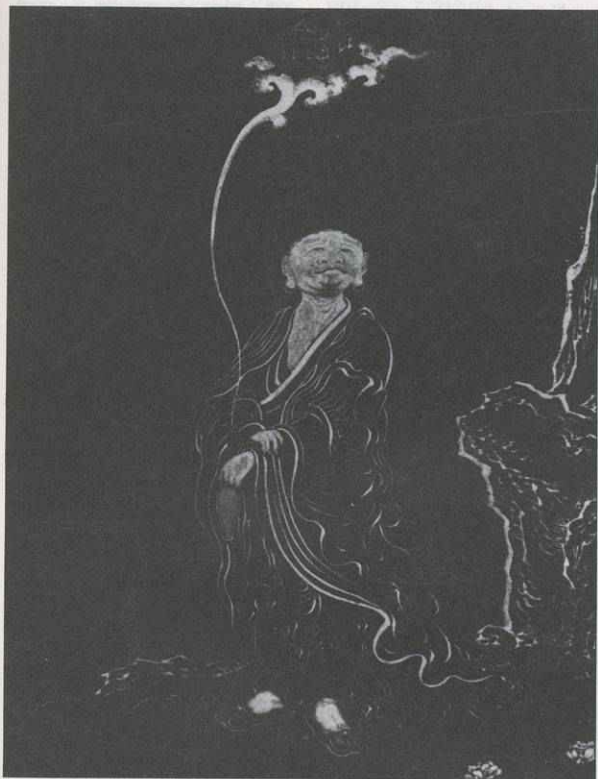
kraj sa životom nego osoba koja nije postigla samoisticanje. Ali samoursredsređenost, težnja da se stvari dovede u vezu sa ličnim interesima umesto da se ispituju u njihovom pravom kontekstu, i težnja da se žudi za samozadovoljstvom predstavljaju, iskazano rečima budističke psihologije, nesavladivu prepreku na putu ka oslobađanju od psihičke patnje.

Osoba koja je dostigla samoisticanje može da vodi očigledno srećan život i bude izuzetno uspešna na poslu, ali ako ne postigne samoporicenje neće postići krajnje zadovoljstvo ni u čemu, jer samstvo i stvari koje zadovoljavaju samstvo osuđeni su na nepostojanost i tugu zbog rastanka i gubitka.

Na ovom mestu zgodno je primetiti da u vaspitnim postupcima sa decom, ovdje na Zapadu, idemo direktno protiv budističke psihologije. Budistička psihologija smatra da u životu treba prvo da prođemo kroz faze samoisticanja (koja jedino treba da bude relativno kratka) i da potom pređemo u fazu samoporicanja. Međutim, otkrivamo da su u zapadnom svetu ove dve faze često obrnute. U detinjstvu, naročito tokom procesa formalnog obrazovanja, društvena i kulturna ograničenja obično zahtevaju od deteta samoporicanje. Deca moraju da se usaglasie sa obrascima koje su postavili odrasli, da nauče kako složeni društveni i ekonomski svet funkcioniše i da žive u skladu sa očekivanjima drugih. Samoisticanje se često tumaći kao drskost ili neposlušnost i je pre potisku nego što se razume i njime rukovodi. Međutim, u životu odrasle osobe naglasak je na samoisticanju. Osoba sa jakim samoisticanjem ceni se nagraduje i stiče ključna mesta u industriji, politici i nauči. Treba istaći da u društvu postoji veliki broj drugih mogućnosti u kojima ljudi sa jakim samoisticanjem, koji nisu uspeali da steknu takvu vrstu moći, mogu da ispolje svoje samoisticanje – u lošem postupanju prema manjinskim grupama ili prema strancima ili siromašnima ili bednima, ili u poistovećenju sa »patriotizmom« ili nekim drugim emocionalnim izvorom. A ako ništa drugo ne uspe, muškarci i žene mogu da zlopotrebjavaju svoje samoisticanje jedni na drugima ili na svojoj deci.

### Dosezanje anatte

Dok je put koji vodi do samoisticanja relativno lako razumeti, procese kojima se doseže *anatta* mnogo je teže doći. *Anatta* je prava priroda jedinke i kao takva ne može biti određena rečima, nego može biti samo doživljena. Pa ipak, ako moramo da damo neku vrstu verbalnog opisa, možda bi bilo najbolje kada bismo je opisali kao čistu svesnost u kojoj nestaje razlika između osobe koja je svesna i objekta na koji je svesnost usmerena. Tu više ne postoji samstvo, nema više rasečkanosti na bezbroj stvari od kojih izgleda da se sastoji univerzum već jedino osećanje jedinstva i blaženstva. U literaturi se ovom doživljaju daju različita imena, ali u zen budizmu obično se zove *satori*, pokušaji da se nagoveste njegova glavna svojstva



Jedan od osamnaest lohana. *Kinn, VII vek*

dobro su poznati, pa o tome neću više govoriti (videti, na primer, T. Suzuki, 1980). To je krajnji stupanj samoporicajanja, gde nema *avidje*, ili neznanja koje nas je navelo da verujemo da je samstvo nešto više od relative stvarnosti.

Ovaj opis *anatte*, mada nužno nesavršen, daje ključ za razumevanje procesa pomoću kojeg se ona doseže. Svi ovi procesi moraju da uključe način kako da se zaboravi samstvo, kako da se odbace sve mentalne aktivnosti čija je funkcija održanje samstva. Wilber (1982. a) daje jedan od najboljih savremenih opisa ovih procesa. Wilberov opis je posebno značajan jer je dat na osnovu neposrednog doživljaja, a još jedna njegova prednost je duboko poznavanje zapadne psihologije. U ovom radu Wilber nam kaže da čak i termin *doživljaj* nije adekvatan, jer krajnje stanje (*anatta*, prava priroda)...

... nije poseban doživljaj među drugim doživljajima, nego sama priroda i osnova svih doživljaja, uzvišenih i niskih. ... Pre-

ma tome, *po sebi* ona nije uopšte iskustvena, ona nema nikakve veze sa promenom stanja. ... Krajnje stanje je ono što sam ja pre bilo čega drugog. To je ono što vidim pre nego što vidim bilo šta drugo; ono što osećam pre nego što osećam bilo šta drugo.

Da bi se doseglo ovo stanje (ili, tačnije, da bismo shvatili da mi već jesmo ovo stanje) Wilber ističe da neka vrsta ispitivanja o tome »Ko sam ja?« jeste i da se »oduvek smatralo da jeste osnovni, a možda i jedini put. Ovaj oblik samoispitivanja možda je najpoznatiji u učenju zen budista, ali je jednako očigledan u učenjima hinduističkih mudraca kao što su Ramana Maharshi (videti, na primer: Osborn, 1971) ili Vivekananda (na primer, videti: Toyne, 1983). Cilj ovog ispitivanja jeste da se uklone, sloj po sloj, pojmovi koji se upotrebljavaju u samoisticajnju. Smatra se da ovi pojmovi nisu ništa drugo do nazivi čiji je obim upotrebe i korisnosti privremen i ograničen. Nijedan od ovih naziva ne predstavlja krajnje stanje pri-

rode *anatte* koja ne može biti konceptualizovana ili svedena na mentalne objekte, kao što su ideje ili sećanja. Polazeći od shvatanja čan budizma, kineske tradicije iz koje se razvio zen, Lu K'uan Yu (1971) se koristi rečima »domaćin i gost«. Po definiciji, gost je privremen stanar, a domaćin je stalni prebivalac. Otuda, sve što je privremeno u našim životima delom je gost. Samoisticajanje je gost i mi smo suočeni sa zadatkom da gostu kažemo zbogom i postanemo domaćini.

Sabranost, prema tome, nije nešto što zahteva ogroman napor koncentracije. Ne treba se naprezati da bi se nešto *obavilo* već se treba jednostavno opustiti, dopustiti da teku misli koje obično dominiraju dušom. Kao i u sedećoj meditaciji, kada se ove misli javе osoba koči proces lutajućih asocijacija koje one obično bude. Pažnja ostaje blago usredsređena na aktivnost koja se obavlja, a potom se pomera sa te aktivnosti na sledeću aktivnost, prirodno kao što malo dete prelazi sa prsta koji je upravo zgrabilo na bilo šta drugo što mu dođe u svesnost. Ova vrsta sabranosti koju treba uveždavati strpljivo, pa čak i šaljivo, ne obehtrbrujući se zbog stalnih početnih neuspeha i bez osećanja razdraženosti, počinje da pokazuje postepene, ali očigledne rezultate. Osoba počinje da uočava više od onoga što se dešava, da čeni ono što je okružuje, da zapaža tanane zvučne, vidne i taktične senzacije, da postaje svesnija svog tela i lepote sveta u kojem živi. Pamćenje se poboljšava (u polovini slučajeva mi zaboravljamo stvari zato što na njih istinski nismo obratili pažnju kada su se dešavale). Koncentracija se poboljšava. I našom dušom više ne dominiraju tako lako misli pune strepnje, ljutnje, koje tako često zaokupljaju naše mišljenje. Ako se sabranost vežba kao deo programa koji uključuje i sedeću meditaciju, onda obe ove vežbe potpomažu jedna drugoj, i postepeno nas oslobađaju od poistovećenja sa malim samstvom koje obično vlada našim životima. Čak i kada se pojave negativne emocije, one se sada mogu posmatrati sa istom opuštenom svesnošću sa kojom se posmatra sve drugo što se dešava. Tako da, umesto da *jeste* ljutita, odnosno uzrujana, odnosno uplašena, osoba je jednostavno svesna fizioloških simptoma koji prate ta stanja, skoro kao da ih posmatra kao spoljašnji gledalac. Ova sposobnost da se osećanje posmatra, a ne da se bude ono, znači da osećanje počinje da gubi moć da preplavljuje i kontroliše jedinku, a bez neposredne rezonance između fizioloških simptoma i mentalnih stanja, posle izvesnog vremena, čak i fiziološki simptomi počinju da gube nešto od svoje moći.

### -Povratak samstvu

Međutim, mnogi od nas, bilo da su dostigli, odnosno da nisu dostigli zadovoljavajući nivo samoisticajanja, osećaju sasvim razumljiv otpor prema tome da pokušaju da postignu samoporicajanje i stanje *anatte*. Ovo može da ima veoma malo veze sa željom da se bude sebičan, ili da se teži ličnom zadovoljenju, ili sa dominacijom nad drugima.

To može, jednostavno, da bude osećanje da čemo se, ako izgubimo samstvo, suočiti sa uništenjem. Ništa (u nihilističkom smislu) neće preostati. Ja sam već ranije, kada sam prvi put upotrebio termin samoporicanje, ukazao na to koliko je to osećanje pogrešno.

U zen budizmu takvo učenje sadrži se naročito u dobro poznatoj deklaraciji da su pre probuđenja planine – planine, a reke – reke; zatim osoba stiže uvodno iskustvo i planine prestaju da budu planine a reke da budu reke, ali kada postigne krajnje razumevanje, planine ponovo postaju planine, a reke ponovo reke (videti, na primer: Suzuki, 1971). Ako ovo primenimo na samstvo onda bi ova tri stupnja planine (reke, ne-planine) reke i povratka planinama i rekama mogla biti prikazana kao samoisticanje, samoporicanje i povratka samoisticanju. Međutim, kao što Suzuki kaže, iako posle povratka iz doživljaja probuđenja planine i reke postaju ponovo planine i reke, unutra, odnosno duhovno, postoji (sada) razlika velika kao razlika između neba i zemlje. U stvari, planine i reke sa prvog stupnja i planine i reke sa krajnjeg stupnja pripadaju sasvim različitim kategorijama. Da bismo posetili na ovom razliku trebalo bi da povratka samstvu možda opišemo kao *samopotvrđivanje*, a ne kao samoisticanje.

Suzuki, na svoj uobičajeni, blag i koristan način, nastoji da nas navede da ovo uvidimo koristeći se primerom kruga. Krug ima tačku i obim. Ostvarenje ovog centra i obima jeste stupanj samoisticanja. Samstvo je i tačka i obim, pri čemu obim predstavlja granicu između samstva i spoljašnjeg sveta. Kao samoporicanja nestaju i tačka i obim i zamenjuje ih jednost te jedinice i sveg ostalog što postoji. Međutim, posle probuđenja osoba ponovo shvata da ovo nastajanje, sa svoje strane, nije krajnja istina. Tačka se sada ponovo javlja, ali, kako nam Suzuki kaže, ona je sada centar kruga bez obima... Krug sada prestaje da bude preteći zid. Tačka je sada svuda i ispunjava celu oblast kruga koji nema obim. Kao posledica toga, tačka samstva je oholjena od svojih lažnih sadržaja, koji su sada zamenjeni bezbrojnim tačkama-samstva koje preplavljaju krug. Svaka od ovih tačaka samstva jeste moje samstvo – samstvo u svojoj izvornoj upravo-takvosti.

Iako neki budisti sumnjaju da Ja ikada potpuno nestaje, za Suzukija je krajnje stanje samopotvrđivanja sada dostignuto bez bilo kakvog daljeg napora. To je prirodna posledica povratka iz doživljaja *satorija*, doživljaja jedinstva, nazad u svet oblika i različitosti. Tako je svet oblika i različitosti na svoj način isto toliko deo krajnjeg doživljaja probuđenja, kao što je doživljaj realnosti koji se nalazi u osnovi svih oblika. Oba su nužna, zato što oba čine jednu stvar. Mi ne bismo mogli da doživimo jedinstvo i da saznamo kakvo je ono po sebi ako prvo nismo doživeli različitost. A pošto smo doživeli jedinstvo, mi ga sada shvatamo kao realnost koja se nalazi u osnovi različitosti, ili, tačnije, kao realnost u čijoj pravoj prirodnoj različitosti odista postoji.

Na praktičnom nivou, samopotvrđivanje

se razlikuje od samoisticanja po tome što obuhvata ovu realnost. To je još uvek *anatta* po tome što nije poistovećena sa ograničenim samstvom koje doživljavamo prilikom samoisticanja, ali to je *anatta* koja zna da ta ista realnost koja oživljava mene oživljava i sve ostalo što postoji. Umesto poistovećena sa ograničenim samstvom mi imamo *svesnosti* o ograničenom samstvu, svesnost koja vidi samstvo onakvo kakvo ono odista jeste, kao nužan izraz prave realnosti, nešto čime treba da se koristimo kao sredstvom koje će nam pomoći da opstanemo u fizičkom svetu i kao sredstvom koje će nam pomoći da shvatimo tu pravu realnost, ali ništa više. Prema tome, nju ne treba potvrđivati ili braniti ili povećavati zbog nje same, ništa više nego bilo koje drugo sredstvo koja nas vodi nekom cilju.

Sa ovom svesnošću dolazi do ogromnog oslobađanja od sitnih interesa samoisticanja. Nešto od ovog oslobađanja možemo naslutiti mnogo pre nego što dostignemo stvarni stupanj samopotvrđivanja, jednostavno prihvatajući, na nivou ispravnog *gledišta* i ispravne *radnje*, da je samopotvrđivanje ono što odista jeste. O važnosti ispravnog gledišta i ispravne radnje raspravljali smo već u ovom članku, ali treba naglasiti da oni ne podržavaju slepo verovanje. Nastojao sam da razjasnim da je budistički pristup praktičan pristup. Ispravno gledište i ispravnu radnju ne podržavaju verovanja i li zapovesti autoriteta osoba iznad nas. Njih podržavaju neposredne psihološke nagrade koje one donose osobi koja ih istinski, sama za sebe, proba. (...)

### Zaključak

Ken Wilber (1982.b) sažima realnost koja jeste samopotvrđivanje rečima da ova realnost jeste upravo ono što je zajedničko svim stanjima, a ono što je zajedničko svim stanjima nije samo po sebi drugo stanje, baš kao što azbuka nije samo još jedno slovo. Realnost je ukupnost svega što nastaje od trenutka do trenutka... I upravo stoga ona je i velika tajna i savršena očišćenost. On, takođe opisuje prelaz iz stanja samoporicanja za vreme meditacije u stanje samopotvrđivanja po prestanku meditacije, koristeći se jezikom sličnom onome kojim sam se ja služio u poslednjem odeljku. U ovom opisu on jasno govori da u stupnju samoporicanja ne postoji »Ja koje može da ga doživi. Prema tome, paradoksalno, jedini način da se doživi ovo stanje jeste da se izade iz njega. »Da bi doživeo ovo stanje, ja sam morao da izdvojim sebe od njega.« Čini mi se da je Govinda imao na umu upravo ovo međusobnu uslovljenost stanja samoporicanja i samopotvrđivanja kada je pisao da su jedinstvo i individualnost »dve strane istog novčića. Novčić ne može da postoji (tj. da bude doživljen) ako nema dve strane. Obč su novčić, pa i ipak novčić nije ni jedna ni druga strana, već realnost koja sadrži oba.

Ovo nas podseća, naravno, na to da, iako sam ja govorio kao da ova tri stanja – samoisticanje, samoporicanje i samopotvrđi-

vanje – dolaze jedno za drugim, to u stvari nije tako. Čak i kada malo dete uči samoisticanje, njega roditelji, takođe, upoznaju sa aspektima samoporicanja (deljenje dobara, obzirnost prema drugima, čekanje na red i tako dalje). A kada se dostigne pravo samoporicanje, ono može u potpunosti da bude ostvareno tek u samopotvrđivanju. A trajanje jednog dosegnutog samopotvrđivanja može da zavisi od redovnog povratka na samoporicanje i meditaciju, baš kao što izražavanje samozadovoljstva u svakodnevnom životu povlači za sobom samoporicanje.

Na sličan način, naravno, mi ne možemo pojmiti jedno od ovih stanja ako nismo pojmiti i druga dva. Sva tri su nam potrebna ako želimo da razumemo budističko tumačenje samstva, koje je konzistentno bez obzira na to koju budističku tradiciju smo izabrali da ispitujemo, a to tumačenje ima bogate implikacije na koji doživljavamo sebe i svet. Najosnovnija od tih implikacija jeste da realnost nije nešto što treba da otkrijemo za sebe »tamo napolju«. Realnost je nešto što nosimo tokom života sa sobom, ako smo samo spremni da prekinemo ono što radimo i dozvolimo sebi da je ostvarimo. Svako od nas je odgovor na sopstveno pitanje, a tehnike kojima se koristimo na putu ka samopotvrđivanju samo su načini koji nam pomažu da naučimo da obratimo pažnju na taj odgovor.

(D. Fontana: Self-assertion and Self-negation in Buddhism. *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 27, No. 2, 1987)

S engleskog prevela: Ljiljana Miočinović

### Bibliografija

- Ayer, A.J. (1973). *The central questions of philosophy*. Harmondsworth, England: Penguin.
- Bruner, J.S. (1966). *Towards a theory of instruction*. New York: Norton.
- Capra, F. (1975). *The tao of physics*. Berkeley, CA: Shambhala.
- Capra, F. (1982). *The turning point*. London: Wildwood House.
- Govinda, Lama A. (1969). *The psychological attitude of early Buddhist philosophy*. London: Rider.
- Govinda, Lama A. (1977). *Creative meditation and multidimensional consciousness*. London: Allen and Unwin.
- Hanson, V.G. (ed.). (1973). *Approaches to meditation*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing.
- Herrigel, E. (1953). *Zen in the art of archery*. London: Routledge and Kegan Paul. *Zen u umetnosti gadanja iz Ikuo*. Niš 1980.
- Jung, C.G. (1962). *The secret of the golden flower*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C.G. (1978). *Psychology and the east*. Princeton, NJ: Bollingen Series.
- Kennett, J. (1972). *Selling water by the river: A manual of Zen training*. New York: Vintage.
- Lu Kuan Yu. (1971). *Practical Buddhism*. London: Rider.

## Pustolovina rage

Raghava R. Menon

- Maslow, A.H. (1968). *Towards a psychology of being* (drugo izdanje). Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Monks of Ramakrishna Order. (1984). *Meditation*. Bourne End, England: Ramakrishna Vedanta Centre.
- Osborne, A. (Ed.). (1971). *The teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi* (treće izdanje). London: Rider.
- Sogyal, Lama Rinpoche. (1979). *View, meditation and action*. London: Orgyen Cho Long.
- Suzuki, D.T. (1969). *Introduction to Zen Buddhism*. London: Rider.
- Suzuki, D.T. (1970). *Essays in Zen Buddhism* (3. vol.). London: Rider.
- Suzuki, D.T. (1971). *What is Zen?* London: Buddhist Society.
- Suzuki, D.T. (1980). *The field of Zen*. London: Buddhist Society.
- Toyne, M. (1983). *Involved in mankind: The life and message of Vivekananda*. Bourne End, England: Ramakrishna Vedanta Centre.
- Wilber, K. (1982. a). «Odyssey: A personal inquiry into humanistic and transpersonal psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 22(1), 57-90.
- Wilber, K. (1982. b). The pre/trans fallacy. *Journal of Humanistic Psychology*, 22(2), 5-43.
- Wilber, K. (1983). *Up from Eden: A transpersonal view of human evolution*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Zukav, G. (1979). *The dancing Wu Li Masters: An overview of the new physics*. London: Rider.

Sad, kada posjedujemo neku ideju o prirodni i sadržaju svare i neke grube odredbe prirode sadrane, moguće je učiniti slijedeći korak u istraživanju, a to je raga. Međutim, nekoliko puta tokom našeg raspravljanja bit ćemo prisiljeni vratiti se pojmu svare. Jer, jedino razumijevanje i doživljaj ove ideje mogu otvoriti vrata u ragu, i tako učiniti studenta sposobnim da pojmi i stekne uvid u sve raga.

Ljestvica tonova koja nije transformirana u svare, puki je tonski red, nešto nalik na moltske ili durske ljestvice zapadne muzike ili thatu i melakarta indijske muzike. Thata ili melakarta još uvijek nisu raga. One su samo grupe tonova od kojih raga može biti oblikovana. Sada neće biti teško razumijeti zašto se raga ne može odsvirati na klaviru ili orguljama. Muzički instrumenti sa stalnim i točno ugođenim tonovima ne mogu proizvesti svaru, pa stoga niti ragu. Takvi instrumenti mogu dati samo tonove raga-ljestvice, vrlo vjerno podražavanje rage, ali ne i autentični ton.

U zapadnoj je muzici ton isti kad god se upotrebljava. Visoki C ili D ili bilo koji drugi ton, zapisan ili odsviran, zvuči isto u bilo kojem muzičkom kontekstu da je upotrijebljen, kod Mozarta ili Bacha, u baladi Ysaye ili pjesmi Irvinga Berlina. Međutim, u indijskog muzici ton E ili komal ga jedno je u Kafi, drugo u Darbari, a nešto posve različito u Bageshi. Njihove su kvalitativne različnosti na papiru beznačajne, ali ovi su tonovi svare i nisu nikada jednaki. Njihova se kvaliteta čuje i osjeća simultano, kao nešto novo i neponovljivo u isto vreme. Svare je ta koja postiže tu osobitu kvalitetu i svare je ta koja inkarnira trenutak vremena. Da bi se ona ponovila na isti način još jednom, trebalo bi da se i taj izgubljeni trenutak vremena vrati u svoje prolazno postojanje.

Sve karakteristike svare ujedno su i karakteristike rage. Rage imaju samo još nekoliko dodatnih odredbi. Stoga je tek poslije koraka u razumijevanju, kako intuitivnog, tako i fizičkog, na kojem je student usvojio svaru, moguće otpočeti dug period studija rage.

Postoji nekoliko pravila koja određuju ragu: određeni broj tonova – pet, šest ili sedam; određeni niz uzlaznih i silaznih tonova; nekoliko karakterističnih progresija; glavni tonovi i simetrije. Ova su pravila shvaćena u najopćenitijem smislu i ne smatraju se pravilima na isti način kao što igrač kriketa ne smije zaustaviti lopticu dok njegove noge priječe prolaz u vrata. Ovo nisu pravila u onom smislu u kojem bi znaenje i pridržavanje tih odredbi bilo dovoljno da se ima uvid u ragu. Takozvana pravila i

preskripcije rage u stvari su tek neke karakteristike prirode rage – lako prepoznatljiva obilježja, kao što je to nos Cyrana ili hod Chaplina. Duh raga leži u pjevaču. Moguće je izvesti ragu pridržavajući se svih pravila, ali će rezultat takvog muziciranja biti tek veličanstven dijagram rage, ništa drugo. Samo korektno izvedena raga u istom je odnosu prema onome kako je raga zamišljena i kakva vistinu autentična mora biti, kao što se i savršeno ukrašeni i otisnuti *menu* odnosi spram ručka kojeg opisuje.

Razlog zbog kojeg raga ne može biti stvorena samo iz pravila koja se zadržavaju u umu i sjećanju muzičara jest to što je raga porod trenutka. Ona je živo biće i njezine karakteristike nisu proporcije i forma, već njezin život. Ona ne posjeduje prirodu uspomena, nostalgije za prošlim ili držeće slutnje budućnosti. To je jedan od razloga zašto slušalac mora biti toliko pažljiv tokom služanja. Trenutak rasijanosti i otkriće može nestati u nepovrat, neopazeno. Nalik na djevice u parabolli, njihove voštane svijeće moraju biti upaljene i uvijek spremne za dolazak boga. Simfonija ili koncert mogu biti savršeni i prepuni značenja, ali oni su dokončani, domišljeni i potpuni. Nalik na plesne korake, sve je ovdje predviđeno i savršeno. To nije istina rage. U ragi nema savršenstva jer ništa nije dokončano. Raga je uvijek u stanju nastajanja, poput života samog, u stanju vječnih mutacija i promjena. Ona izvire iz sadašnjeg i nestaje u sadašnjem. Nema ničeg u njezinoj prošlosti. Ona se ne može vratiti istim putem kojim je i došla.

Kao i skulpturama ili slikom, ragom se ne može upravljati, ili je dogradivati po vlastitom nahođenju. Ona je britka oštrica sadašnjosti i, poput monotonog šuma tanpure na pozadini kojeg se zbiva, ona nema ni početka ni kraja, niti teče bilo kuda. Njezin je zavrtletak uvijek privremen. To je također razlog zbog kojeg, da bi postojala kao i život sam, mora biti uklonjena iz svih *clichea*. I njezina pravila stoga moraju biti transformirana u duhovno stanje, jedinstveno i neponovljivo, radije negoli u poslušnost i pokornost.

Takvo stanje onemogućuje stvaranje ili invenciju rage. Ona mora biti otkrivena. Jer, rage spavaju u podsvijesnim strujama i čekaju na kreativnog muzičara koji poznaje esenciju svare, da bi dospio do njih, probudio ih iz drijemeža i podario im život. Život je ovdje bitan. Čak se i nad obiteljskim ragama svakodnevno vrše umorstva od strane muzičara koji u sebi nemaju dara života kojeg bi dali ragama, pa se može samo zamisliti koliko je strašan pokušaj takvih ubojica da stvore novu ragu. To je uvijek pokušaj

stvaranja raga dodavanjem nekog tona drugog raga, ili oduzimanjem tonova, ili to, pak, pokušaj da se jedna raga nakalemi na drugu naprosto zbog želje za novošću i nekom inovacijom. Vaša će raga tada umrijeti na vašim usnama, nestajući u blatu i kaleži, ma koliko je pokušavali pritisnuti kroz uzak prolaz vašeg uma. Moramo zapamtiti da je jedino zvonč pjevača, za kojim raga teži kako bi ga posjedovala, i jedino ta čudesna bistrina pjevačkog bivstva ona koja oživljuje ragu. Mudra je tvrdnja da su isušivše zamrznene pasaže tonova male upotrebljivosti. Tyagaraja, Tansen, Mirabai i drugi sveci pjevanja živjeli su uronjeni u ocean svara i tragali za božanstvom u estetičkom stanju budnosti brzog impulsa življenja. Njihove kompozicije i danas žive, ne zbog značenja njihovih tekstova, već zbog kucanja života koje tira poput bila u ragama, u kojima su komponirane. Ove karakteristike raga moraju biti rođene u umu prije nego studij raga može otpočeti.

Raga se uči podražavanjem. Vi ćete započeti sa ropskim imitiranjem svog učitelja. Ako ste na pravom putu naučavanja svare, neće biti važno da li je vaš učitelj koncertant ili to nije. Položaj posude ima vrlo malo veze sa vremenom tekucine. Vama je potrebna posuda samo da biste omogućili proces vrenja, ali kručajli je uvjet temperatura vatre, stalno i neometano rasplamsavanje vatre koja tekucinu dovodi do vrenja. To nema nikakve veze sa učiteljem. To je problem samog studenta. Stoga vam je i potreban učitelj koji poznaje misterije kriza i trauma transformacije u muzici, te vas je sposoban ohrabriti i učiniti postojanim i odlučnim u vašem nastojanju, prolazeći cijelo putovanje sa vama u prijateljstvu i ljubavi, u čvrstoj disciplini i samolosti. Svaki mudar učitelj vrijeđi svog zrnca soli, te će onaj koji nije samo najmljenik ili plaćenik znati to vrlo dobro, pa će i očekivati od vas da prodete svoje hodočaće na vlastitim koljenima.

Muzičko je obrazovanje pri prvim koracima, kako je ranije bilo rečeno, proces podražavanja učitelja, ton za tonom, frazu za frazom, pokriva ragu malim komadićima vježbanja, od kojih svaki mora biti savršen i potpun, kao u gradnji kakvog mozaika, a bez intencije da se on premeže kakvom lijepom, čistom bojom ili lakom. Sati i sati intenzivne koncentracije, provedeni u pronicanju vlastite prirode kako bi se shvatila poruka raga, počinju polagano sjajiti u studentu neobičnim ushićenjem, nekim žarom života koji je uistinu sam sadržaj raga. Vježba svara to čini mogućim, dajući vašim tonovima život dozvan iz vaše sadhane, te sada lebde u vašoj raji nalik na varnice vatre.

Ako u vama nema života kojeg biste mogli utjelotvoriti u ragu, a kojeg niti ne možete imati ako niste nikada upoznali bol i tjeskobu svare, vaš će glas moći proizvesti tek slatke tonove. U njima neće biti ni otkrića, koncentracije ili ushićenja, ni promjene ni ganuća. Imat ćete svoje raga odjevne i obuvne u njihovom razumljiva vrhova, njihove vadi i samavadi i brze tonove murchhana, ali u njima neće biti života. Raga je mrtva, možda pretvorena u lutku nalicuđu bojava

i puderom, ali je to još uvijek samo leš. Ne radi se ovdje o tome koliko ste znanja, tehnike i vještine uložili u taj proces – ako nema života, onda nema ničeg. Čak i ako je pjesmica koju pjevate majnuša, uspravna neodređenog trajanja i forme, dio pjesme iz filma koju podražavate iz »B« klase filmova, a ako pri tom imate sadržaj svare u sebi, imat ćete u svijesti snažnu i treperavu sliku kako se pjesma probudila i taj će osjećaj prijeći na pjesmu i dati joj meočekivani prosjak života. I u tome je upravo bit sadhane, cijele vježbe i razmišljanja, šutnje i meditacije nad tonovima, čistoće duha koja će konačno objasni vaše pjesme u neobuzdanom požaru, požaru čudesnosti i poezije. To nema nikakve veze sa božanstvom ili moralnošću. To je mnogo složenije od samog božanstva, bliže je možda onom božanstvu koje u sebi sadrži i boga i davala.

Muzika se uglavnom posve pogrešno shvaća. Shvaća se kao da je jednostavno znanost, predmet aritmetike, frakcija ili vremenskih intervala. To ona nije. Muzika je religijski doživljaj, a ne kakva stvar od sociološkog interesa, zapisana na kamenim pločicama sa zbnjujućih deset zapovijesti – ne, to je duhovna religija, više stanje duhovnog bića, radije nego stavka znanja. Muzika je krajnji domet tankočutne svjesti, estetičko stanje uživanja i odučenja. To je i razlog što su neki od najvećih pjevača naše tradicije bili sveci, a ne burzovni mešetari ili državni činovnici. Koliko li života mora ući u ragu, u svaku njezinu krivulju i meend i naslućene pasaže, da bi ona mogla uzvratiti novom zrakom prosvjetljenja sadržaja života! Razmišljajte o Gulam Ali kako pjeva »Jai-jaiwanti« na smrti noći. Razmišljajte o čudesnoj raji krših, stih za stihom, tako za tonom, raskriva pršljen po pršljen vizionarske ljepote, kako se elegantne simetrije bliješteće usijanosti žaloste nad mijenjanjem i nestajanjem svih stvorenih stvari.

Većina od nas ima u dobroj mjeri tu sposobnost i moć žive imaginacije koja će nam, samo ako znamo kako, biti najveći užitak. Ali na toj moći nismo nikada radili, niti o njoj mislili, osim pimalo bezvoljno i bez jakog duševnog uzbuđenja. I stoga je i užitak taj koji umire ranom i sigurnom smrću, jer ako ushićenje ne utjelotvorite u svoju raju, ona i nije raga, to su tek slatki tonovi. Čak i najtuznije pjesme imaju u sebi to neopisivo ushićenje koje stvara raju. I upravo ta tuga koja izvire iz ushićenja čini, na primjer, da posle Saigalovih riječi »Sukh ke dukh ke...« u filmu »Devdas« osetim gorčinu i razočaranje što ta pjesma traje samo četiri minute, pa čak i manje, u tom filmu. Raga može biti Marva ili Hindol, pa čak i nešto sa vrlo malo časovitog sadržaja, ali je svaka od njih uronjena u ushićenje raje. Ima vrlo malo muzičara, čak i onih najuspješnijih, koji nisu nikada otpjevali raju sa barem jednim blijeskom istinskog ushićenja. Koliko god da neznatna i netaletirana ličnost može biti, na prvi pogled, mi svejedno posjedujemo jedinstvenu prednost i premoć što smo ljudska bića, imamo sve temeljne elemente koji čine ljudski život i toliko ushićenja i tuge u svojoj prirodi, da je sve to

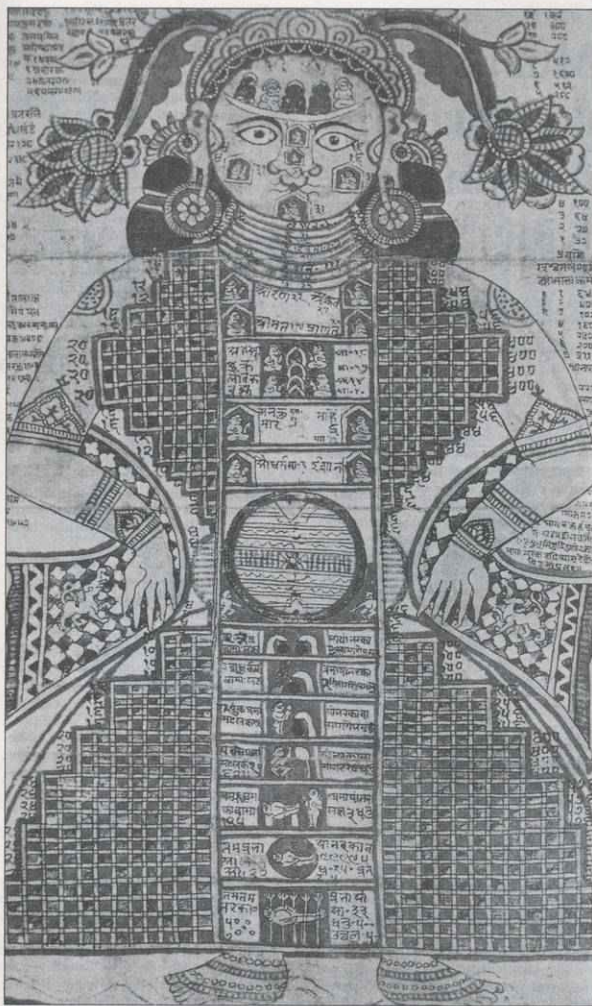
sasvim dovoljno za ragu. To moramo shvatiti i u tom poimanju vlastite ljudskosti i talentu da je dosegno, sastoji se i sva srž i sadržaj raga-muzike.

Postoje razne vrste raga. Raga za jutro, svanuće i predvečerje, večer, ponoć i kasnije. Svako se vrijeme za nju preporučuje. Uz to postoje i godišnja doba u kojima se raga pjevaju. Proljeće i doba monsuna posebno se napominju. Kako budete učili i saznavali sve više i više, moći ćete zamisliti da vrijeme sharada (zime) ili jeseni također ima svoje raga koje se čine kao da im pripadaju, i da ima drugih raga što izmamljuju narandžasto svjetlo ljetnih večeri. Sve u koncertnom programu zavisi od toga kakav ste čovjek. Ali, što je u stvari značenje ove klasifikacije po vremenu? Jesu li ova pravila potkriplejena ikakvim znanstvenim uporištima? Bilo je nekoliko pokušaja da se ova pravila potkrijepe nekim znanstvenim potvrđama. Niti jedan od njih nije bio naročito uspješan. Ako uopće postoje ikakvi razlozi za to, oni su svakako samo djelomice fizički. Njihov je osnovni sadržaj psihološki. Ali postoji, ako ste muzičar, nekoliko praktičnih razloga koji ovim pravilima daju određenu vrijednost. Zato i vrijedi istražiti neke od tih stvari i njihovo mjesto u životima muzičara, a do neke granice, i slušaoca.

Ubrzo nakon što postanete bliži sa klasičnom muzikom, postat će svjesni da raga imaju svoju inherentnu prirodu, a ta priroda leži u jednoj drugoj dimenziji nego li to njezina čista forma i vanjski obris. Shvatit ćete također, kako budete odrastali u svom razumijevanju raga, da je nadareni pjevač ovoj prirodi sposoban dodati djelić sebe samog, esenciju koja je samo njegova vlastita. Koliko će od toga živjeti u koncertu da bi pridonijelo stvaranju različitosti svake raje, i koliko je pjevaču pristupačno inkorporirati u ragu koju pjeva, do neke je granice stvar talenta, a u mnogo većoj mjeri je to stvar umnog nastojanja, duševnog uzbuđenja i predaje. To je jedan od razloga zašto je u nekim slučajevima moguće čuti istu raju dvaput zaredom tokom iste večeri, a da se u tom slušanju istog ne dosadujete i ne zamarate, ukoliko su pjevači sposobni izmijeniti ragu kroz svoje vlastite prirode. Dakako, ako je pjevač samo akrobat ili čarobnjak sa tonovima raga, naprosto površan i nedosljedan, tada će se raga raspasti u komadiće i od nje neće ništa preostati.

Raga je nalik na bogato i kičeno izrezbarena vrata, lijepa sama po sebi, ali se njihova prava vrijednost nalazi tek u mogućnosti da se ova vrata rastvore i dopuste vam da letimičkim pogledom uđete u drugi svijet. Da li će se ta vrata rastvoriti u drugima, ali njezina su prašnjavim otomanima i vrhucima, sumornim kao što su i u vašoj vlastitoj kući, ili će se rastvoriti da bi vam pokazala tek bezvrijedno, izgubljeni novčić što se svjetluca u privlačnim odsjajima, ili možda krajolik, što živi u neopisivoj misteriji i značenju – to je sva nepoznanica pustolovine raje. U svakom slučaju, bit će svjesni da je u ragi mnogo više utjelotvoreno od pukih geometrija i progresija tonova.

Na primjer, kada se nadete na svom sje-



Kosmičko lice Trilokakara. Indija, XVIII vek

dištu u koncertnoj dvorani da biste čuli Kumar Gandharvu kako pjeva »Yaman«, dobit ćete, u tom trenutku pažljivog slušanja, kroz tonove rage uvid u unutarnji kozmos čovjekovog duha. Kumar je izuzetan čovjek i njegov unutarnji svijet predočit će vam čudesne mreže suodnošenja, koje su istovremeno i sublimne i poticajne, nježne i umne. Yaman kojeg je Kumar dozvao iz svoje prirode toga dana, nije nikada postojao u toj formi, niti će tako ikada više biti.

Dok je struktura rage stalna, ona životvorna supstanca u ragi koja svaki koncert čini neponovljivim događajem – to je sam pjevač. Baga na taj način ukazuje na pjevača koji mora biti sposoban predati auditoriju smisao nečeg čudesa živućeg i u njemu prisutnog. U najopćenitijem smislu, preskripcije vremena i godišnjih doba za svaku ragu tek su pripomoć, povoljno okruženje i atmosfera koja pomaže pjevaču da svoj smisao i značenje preda ragi. To je analogno u drugoj

dimenziji sa bljedim prosjavanjem svjetlosti u auditoriju. Putovanje sunca preko nebesa i izmjena godišnjih doba temeljni su aspekti ljudskog psiho-fizičkog okruženja. Empirijski je utvrđeno da je lakše izići na kraj sa određenim ragama u određeno vrijeme i godišnje doba, pa ako je bilo kakvo čudno stvaranje lijepog i značenja svrha muzike, tada sve što može biti od koristi ovom procesu valja razvijati do njegovih krajnjih granica. Postoje, vjerojatno, i kvazi-naučna objašnjenja ove klasifikacije, a postoje i knjige koje taj problem razmatraju sa stručnog stanovišta. Ali ako je pretpostavka duhovnog i osobnog uvida uključena u našu muziku, makar i u sasvim površnom smislu, tada ova klasifikacija nije posve irelevantna.

Ovaj pojam nije sasvim stran niti zapadnoj muzici, mada takve preskripcije ovdje ne postoje. Bit će neprikladno i čudno slušati pjesmu »Jingle Bells« jednog žarkog »srpanjskog dana u Delhiju, ili »Ava Verum Corpus« tokom nogometne utakmice. Nećete uživati niti u slušanju »He is a Jolly Good Fellow« u katedrali Rheims Vespers, ili pak »Volgs Boat Song« u diskoteci.

Ova pravila očigledno nisu apsolutna. Muzičari carnat sistema vrlo ih rijetko uzimaju u obzir i nitko nije svjestan da to uzrokuje prilične različnosti u koncertu na ovaj ili onaj način među publikom. U hindustani muzici, međutim, ovih se pravila vremena muzičari uvijek strogo pridržavaju, mada se velike godišnje rage obično slušaju bez obzira na ove preskripcije.

Učenje pjevanja rage vrlo je složena vježba. Ona se ne završava sa poznavanjem njezinih karakterističnih obilježja. U stvari, upoznavanje rage i pokušaj da se razumije njezina priroda nikada ne može biti dokončan. Jer, taj je proces nastojanje na upoznavanju rage svim osjećanjima, umom i duševnim životom u kojem priroda rage mora biti pojmljena i upijena, a to je proces koji traje tokom cijelog životnog vijeka, te se razvija i utvrđuje s vremenom. I, što je najvažnije, rage se ne može poznavati bez istinskog razumijevanja svare. U discipliniranom vježbanju koje vodi u svaru, nekoliko će obilježja svare postajati sve jasnijim studentu kako se ta vježba bude nastavljala. Na primjer, nakon prolaska kroz određeno iskustvo vježbanja, pjevač će uočiti da ton ima svoje prednje i stražnje lice, jednu i drugu stranu medalje svog zvuka. U određenom je smislu moguće proći skalom stražnjom stranom tonova okrenutom prema naprijed, okrenuti se na gornjem sa i vratiti se na toniku ili, pak, vratiti se bez tog okretanja. Teško je to razumijeti sve dok ne prođete kroz dugo vrijeme teškog rada na tonovima ljestvice i velikog broja murchhana vježbi. Murchhana vježbe su namijenjene razvijanju studentovnog osjećanja ovih lica tonova. Ali jednom, kada od bljedog osjećanja ova ideja postane za studenta stvarnost, raga će postati bezgranično u svojim mogućnostima. Ova se lica tonova koriste za proizvođenje govorećeg efekta. Slušajte kazete pokojnog Gulman Ali Khana i uočite ćete kako se tonovi okreću i idu naprijed svojim stražnjim licem okrenutim prema van, ili se, pak, uvijaju u lukovi-

UDK 781.7 : 323.15 (510)

# Muzika nacionalnih manjina Kine

Du Yaxiong

ma, pokazujući svoje različite strane. To se također može uočiti i u ragama Kumar Gandharve, u njegovim »Todie« i »Mia-ki-Malhara« u kojima se, premda se on uspeo tonovima samo do gornjeg sa, raga čini ponovno rođenom i dalekom od svog završetka. Vadi i samavadi rage su otoci referencije u raga, oko kojih se tonovi sa dva lica kreću, mijenjaju, odmaraju i predahnjuju u svojim pasażama; to su čudesna uporišta i stanice u njihovom putovanju. Između i naokolo ovih točaka raga leži beskrajna kao ocean, što se uvijek ponovo rađa svaki put kada ragu pjevate. Niko nije prešao ovaj ocean; tek je pustolovno zaplovio malim njegovim dijelom, da bi se poigrao u blizini obale.

I naposljetku, morate poznavati ragu dovoljno da biste imali osjećanje vjere u nju, zanesene vjere u nju. I to će ragu učiniti na takav način dijelom vašeg duha da ćete se svaki put kada pjevate naći u čudu kako se sjećate stvari za koje niste nikada mislili da ih znate. Sve dok ne možete biti otvorenog i bezazlenog duha, bit će pogrešno da ragu gušite nevoljama svog života. A ako vam tehnika postane isušive neophodna, proždrijet će vaša osjećanja u potpunosti – i gdje ćete tada biti?

Prema izvorniku: Raghava R. Menon:  
»THE SOUND OF INDIAN MUSIC«

S engleskog prevela:  
Ksenija Premur



Mnogi strani muzikolozi izučavaju kinesku muziku; ali, koliko je nama poznato, niko ne izučava muziku nacionalnih manjina Kine. Malo je eksperata koji se ovim bave i u samoj Kini. Skoro svi kineski etnomuzikolozi proučavaju muziku naroda Han, iako ona ne sačinjava celokupnu muziku Kine.

Kina ima pedeset pet manjina. Prema popisu iz 1982. godine one su činile 6,7% od ukupnog broja stanovnika, odnosno šezdeset miliona. Iako ih nema mnogo, pripadnici nacionalnih manjina naseljavaju 50–60% od ukupne površine zemlje. Zato je potrebno poznavati muziku Hana, ali i muziku manjina. Postoji potreba da se ona dalje izučava kako bi se ova praznina u našem znanju popunila.

Pripadnici nacionalnih manjina su prirodno talentovani za muziku i igru i imaju izuzetnu muzičku tradiciju. Tokom svoje duge istorije stvorili su veliki broj pesama i imali hiljade kompozitora, pevača, izvođača i igrača. Ispisali su izvanredna poglavlja u istoriji kineske muzike i dali svoj doprinos kulturi Azije i celog sveta.

Na kinesku civilizaciju, pa i ceo svet, veoma je uticalo uspostavljanje »puta svile« u početku dinastije Han (206. pre n.e. – 220. god. n.e.), a takođe i seoba na zapad stare nacionalne manjine Huna, u prvom veku. Instrumenti kao što su pipa (pipa), konghu (konghou) i drugi, jedan za drugim su donošeni u Veliku Kinu sa zapada ili iz drugih delova Kine. Zato je muzika dinastije Han bila bogata i raznovrsna. Tvrdi se da je Li Janian (Li Yannian), tadašnji dvorski kompozitor, stvorio heng-tui (heng-chui), poznatu muzičku formu, prema pesmi zvanj »Mekedule« (»Mekedule«), koju je Džang Čian (Zhang Qian), poznati putnik, doneo iz zapadnih delova Kine u Čangan (grad na mestu današnjeg Siana – prim. prev.), prestonicu dinastije Han. U to vreme je nastala i »gu-čui« (gu-chui), još jedna muzička forma koja vodi poreklo iz muzike manjina.

Period Sui (581–618. n.e.) i dinastija Tang (618–907. n.e.) predstavljaju vrhunac razvoja muzike u kineskom feudalnom društvu. U to vreme je među manjinama bila korišćena desetodelna muzika. Mnogi slavni muzičari su poticali iz manjina, kao kompozitor Bai Mingda.

Nacionalne manjine su imale velikog udele u formiranju i razvoju zadnja (zaju) (drama predstavljena pomoću muzike koja je cvetala u Juan dinastiji) i sančua (sanchu) (vrsta pesme popularna u dinastijama Juan, Ming i Čin, sa tonskim sklopovima modelovanim prema melodijama uzetim iz narodne muzike) za vreme dinastije Juan (1271–1368. n. e.).

U vreme dinastija Ming (1368–1644) i Čin (1644–1911) veliki broj poznatih kompozitora i umetnika je radio na prikupljanju, sređivanju i uzdizanju narodne muzike manjina, kao i naroda Han. Na početku dinastije Ming, Tangdong Džiebo (Tangdong Jiebo), tibetanski monah, ubacio je u jednostavni ritual čarobnjakove igre u transu delove popularnih priča iz budističkih spisa i sve to dramatisovao. Zbog toga su ga Tibetanci proglasili za osnivača tibetanske drame. Za vreme dinastije Čin, Rong Džai (Rong Zhai), poreklom Mongol, sakupljao je i priredio Sianso Beikao (Xianso Beikao) i zapisao trinaest komada za različne instrumente, koji su bili popularni u narodu. Amaniša (Amannishah), žena muzičar, Ujgurka, ceo svoj život je provela priređujući »Mukam« (»Mukam«), a napisala je Srce u savršenoj harmoniji i mnoge druge knjige iz estetike muzike. Kangjan Džiamkuo (Cangyan Jiamcuo), šesti dalaj lama, po nacionalnosti Menba (Menba), bio je pesnik i muzičar.

Prema formi, muzika manjina, kao i Hana, deli se na pet vrsta: narodne pesme, pesme i igre, instrumentalnu muziku, »pevanje i pričanje« (komični dijalozi) i tradicionalnu dramu.

Narodne pesme su osnova muzike manjina i tesno su povezane sa životom naroda. Pripadnici manjina su odmor, rad, rekreaciju i društvene kontakte pratili pesmom. Na primer, neki nomadski narodi pevaju dok skupljaju seno, mužu krave, bave se kolektivnim sportovima ili dok čeznu za svojim domom. Ako krava ne hrani mlade, oni pevaju dok ne počne.

Pripadnici mnogih manjina sa juga Kine pevaju različite melodije dok rade razne poslove; imaju pesme za rad, pesme za venčanje, bežanje sa neželjenog venčanja, sastajanje, rastajanje ili optužbu protiv nekog. Kaže se da ljudi iz manjine Lisu (Lisu) pevaju kad idu na sud, a sudija peva dok donosi odluku.

Čest običaj u mnogim manjinama je da roditelji uče pesmama svoju decu. Što više pesama dete uma da otpeva, to je veći ugled roditelja, jer to znači da su ih dobro vaspitali. U suprotnom, smatra se da roditelji nemaju sluha za umetnost i izlagani su podsmehu. Tako deca počinju da uče pesme sa četiri do pet godina. Može se reći da ovo doprinosi vaspitanju dece. U manjini Dong (Dong) postoje odvojeni razredi pevanja za decu, mladiće i devojke, a imaju i profesore pevanja. Mnogi od njih uče pevanju mladiće i devojke u vreme kada nema poljskih radova. Ovo se, u manjini Dong, naziva »moljenjem pesama od starijih«.

Epovi o istorijskim događajima, legenda i herojskim podvizima, ljubavne, običaj-

坐禪圖

帝一室安  
文三德已  
孔一五甲申  
藍一州之正

無事此靜坐一日如兩日  
若活七十年便是百四十  
靜坐少思寡欲真心養氣存神  
此是偷真要訣學者可以書紳

坐久忘所知忽覺月在地  
冷冷天風來驚然到肝肺  
俯視一泓水澄湛無物蔽  
中有鐵線遊默點日相契



Tanistička meditacija: sakupljanje svetlosti (Kina, XIX vek)

ne, dečje i pesme o radu su vrlo česte među narodnim pesmama manjina.

Mnoge manjine imaju običaj da pevaju epske pesme na proslavama nacionalnih praznika, useljenjima i venčanjima. Neke od njih su solo pesme sa grupnim odgovorom, neke se pevaju u antifonnom stilu, neke u horu sa vodećim glasom. Veoma je važan tekst ovih pesama, koji može govoriti o legendama o postanku sveta ili herojskim poduhvatima, održavanju obreda, ratovima među narodima i velikim seobama. Tekst obično sadrži par stihova u narativnom stilu, a može ih biti nekoliko stotina, pa i hiljada. Peva se samo par melodija, neke pesme imaju dve do tri melodije, mali broj ih ima preko deset. Melodije su ravne i recitativne.

Kralj Gesar je najbolji od epova; ima trideset opusa, preko milion stihova i preko deset miliona reči. To je najduži epski spis na svetu. Pored dužine, ima izuzetne scene, i smatra se za veliko dostignuće. On je ponos Tibetanaca.

Ljubavne pesme su široko rasprostranjene među manjinama. Kroz njih, mladi ljudi izražavaju svoju ljubav ili nezadovoljstvo unapred dogovorenim brakovima. Reči ovih pesama su jednostavne i neukrašene, osećanja iskrena, iz srca. Muzika je lepa, umetnički zanimljiva.

Pesme koje se pevaju uz rad služe za koordinaciju pokreta i podsticanje ljudi. Neke od njih veličaju rad koji ljudi obavljaju i izražavaju njihovo zadovoljstvo posle obavljenog posla. Tekstovi se improvizuju, melodije su snažne i ritmične. Imaju određeni stil i čvrst ritam. Najčešće su solističke, mogu biti pevane unisono, ili sa vodećim glasom i grupnim odgovorom.

Svaka manjina ima svoje običaje, među kojima je ceremonija venčanja veoma važna i čvrsto povezana sa muzikom. Reči pesama uz venčanje obično izražavaju tugu mlade zbog napuštanja roditelja, žaljenje zbog unapred dogovorenog braka i zbog pohlepe provodadžija. Mnoge manjine imaju grupe ovih pesama koje pokazuju celu ceremoniju

venčanja. Ljudi često piju na proslavama useljenja, zovu prijatelje i skupljaju svoje porodice. Pesme koje se pevaju u ovim okolnostima nazivaju se »pesme uz piće« ili »pesme za slavlja«. Reči su vesele, sa humorom, melodije razigrane, slobodnog ritma.

Dečje pesme među manjinama dele se na dve vrste: prve su uspavanke, pevaju ih majke, a druge pevaju sama deca. Tekstovi ovih pesama su jasni i jednostavni. Imaju lepe melodije i lak ritam. Nemaju širok opseg, a intervalski skokovi su mali.

Igranje i pevanje su u Kini uobičajeni načini za ispoljavanje karakteristika manjina. U mnogima je teško razlikovati igre od pesama i obično imaju isti važnost.

Po formi, postoje tri vrste igara i pesama: — prve, igre sa bubnjevima koje su praćene samo udaraljkama, kao igra dap (dap) među Uzbekima i Ujgurima;

— druge, tiao jue (tiao jue) praćene instrumentalnom muzikom, kao što je »Asi tiao jue« (»Asi tiao jue«) kod manjine Ji (Yi);

— treće, tage (tage), koje zajedno prate vokalna i instrumentalna muzika. Ova vrsta se ponovo deli na tri dela: 1) narodne pesme sa više stihova, čije se pevanje, uz igru, ponavlja, kao »Jalija« (»Yaliya«, »Moja draga«) kod Uzbeka; 2) korišćenje narodnih pesama ili muzike za igru zajedno sa kratkim muzičkim uvodom, iza koga sledi pesma sa krajem koji je muzika za igru, kao »Duisiej« (»Dui-xie«) i »Nangma« (»Nangma«) kod Tibetanaca; 3) pesme koje su originalno vezane sa dodatnim instrumentalnim uvodom i prelazima, formirajući divertimento širih razmera. Ovakva struktura stvara kontraste u tonalitetu, metrici i tempu i obogaćuje muziku. Takva je i ujgurska »Keši sainaim« (»Keshi sainaim«), sastavljena iz uvoda, pet pesama i kode. Zajednička karakteristika ovih pesama i igara je da su melodične i imaju ritam za igru.

Narodna instrumentalna muzika je takođe važna u životu manjina. Ljudi mogu čuti ne samo briljantna izvođenja instrumentalnih sola od strane izuzetnih umetnika, nego i orkestre. Venčanja, sahrane, festivali, kao i pozivanje rođaka i prijatelja, uvek su praćene instrumentalnom muzikom. Mnoge manjine stavljaju zajedno igru i instrumentalnu muziku. Igraju dok sviraju, kao u plešu »Lušeng« (»Lusheng«) kod manjina Miao, Šui (Shui) i Dong, i »San-sian igri« (»San-xian«) kod manjine Ji. One su jedinstvene u svom stilu.

Pripadnicima mnogih manjina je dozvoljeno da izjavljuju ljubav kroz sviranje. Devojke ispoljavaju svoja najdublja osećanja svirajući drombulje. Mladić, kome se devojka obraća, shvata njenu poruku prema dizanju i spuštanju tonova. Često se pevaju tekstovni izreke, pesama, čak i dugačkih priča. Kazaci sviraju mnoge duge pesme. U ovoj vrsti muzike tendencija melodije slaže se sa tonovima. Izvođači posebno obraćaju pažnju na zavijajuće tonove, pa slušaoci mogu shvatiti poruku muzike preko njih.

Prema današnjim istraživanjima, postoji oko pet stotina vrsta narodnih muzičkih instrumenata kod naroda manjina. Na osnovama tradicionalne klasifikacije kineskih na-

rodnih instrumenata, koja važi i za narod Hana, instrumenti se dele na četiri klase: udaraljke, duvačke, tržačke i gudačke.

Udaraljke se dele na četiri podgrupe: bubnjeve, gongove, činele i zvona. U ovoj grupi bubnjevi zauzimaju posebno mesto. U narodnim orkestrima oni, ponekad, imaju vodeću ulogu na početku izvođenja. Neke bubnjevi se već dugo koriste kao solistički instrumenti kojima se iskazuju različita osećanja. Postoji više vrsta bubnjeva koji se još uvek koriste kao solistički instrumenti, kao što su: badjiaogu (bajiaogu, bubanj sa osam uglova) i manjini Man (Man), siandjiaogu (xianjiaogu, bubanj slonovskog stopala) i manjini Dai (Dai), fenggu (fenggu, zujeći bubanj) i Džuang (Zhuang), cangu (cangu, dugački bubanj) i Jao (Yao) i korejskoj manjini i tongu (tonggu, mesingani bubanj) kod manjina sa juzogapada.

Duvački instrumenti su vrsta koja se pojavljuje znatno ranije od ostalih u istoriji kineskih muzičkih instrumenata. Prema razlikama u načinima izvođenja i strukturi, duvački instrumenti kod manjina dele se u tri grupe: instrumenti bez trske, kao dizi (dizi, flauta), siao (xiao, flauta koja se svira vertikalno) i sibusi'e (sibusi'e) kod Kazaka, instrumenti sa trskom kao guanzi (guanzi), bavu (bawu) i surna (surna); tršćani cevasti instrumenti (zvuk stvaraju trska i cev određene dužine) kao lušeng (lušeng, hulusi (hulusi) i drugi.

Tržački instrumenti su takođe veoma popularni među manjinama, naročito drombule, koje se pojavljuju u skoro svim. Postoje i drugi instrumenti, kao što su: rapap (rapap), kalong (kalong), tanbor (tanbor), dutar (dutar), hobus (hobus), juečin (yuechin), dongbra (dongbra), zamuni (zmunie), dulcimer (dulcimer) i drugi.

U kineskom jeziku hućin (hućin) je opšti naziv za gudačke instrumente (Hu je manjina koja je u davna vremena živela na severu Kine). Tako se iz imena instrumenta zna da ovi instrumenti potiču iz severnih manjina. Danas se od njih koriste morinur (morinur) i šihu (shihu), sa četiri žice) među Mongolima, aidićje (aićije) i sitar (sitar) među Ujgurima, niutićin (niutićin) u manjini Dong, gengka (gengka) na Tibetu i maguhu (maguhu) u manjini Džuang (Zhuang).

Tokom duge istorije bavljenja umetnošću pripadnici manjina su, prema svojim umetničkim merilima i željama, napisali veliki broj muzičkih komada da bi preneli svoja osećanja i iskazali svoje želje. Njihova instrumentalna muzika može se podeliti na solističku, male orkestre (kameru muziku) i orkestre. Orkestarska muzika može biti za orkestre sa duvačkim instrumentima, bubanjima i duvačkim instrumentima, gudačkim instrumentima, orkestre sa udaraljka-ma i druge.

U poslednjih trideset godina mnogo izvođača i ljudi koji izrađuju instrumente radilo je na izmenama muzičkih instrumenata manjina. Na osnovu narodne muzike, ili njihovih melodija, mnogi kompozitori su pisali ili transkribovali muzičke komade za različite instrumente, korišćene među manjinama.

Pre pola veka dr Vang Guangi (Wang

Guangji), čuveni kineski muzikolog, napravio je koncept tonalnog sistema u knjizi *Muzika naroda Orijenta*. On se uglavnom oslanja na usvojeni način štimovanja na osnovama teorije muzike i uključuje sve oblike temperacije, skala, modusa i tonalitet. Tačno je da je tonalni sistem jedan od najvažnijih činilaca koji određuje nacionalne muzičke stilove, ali uzimajući samo njega u obzir, nije moguće odrediti sve njihove karakteristike. Zbog toga, da bi se opisale muzike svih manjina, uvešćemo novi koncept nazvan »muzički sistem«. On sadrži sledeća četiri aspekta: tonalnu strukturu, način organizacije tonova (tonalni sistem), karakteristike metrike i ritma i specijalne karakteristike muzičke fakture. Verujemo, da ako želimo da opišemo muzički stil svake manjine, treba samo da proučimo prethodna četiri aspekta. To će pokazati stvarni oblik muzike.

Prema rezultatima skorajšnjih istraživanja, narodna muzika manjina Kine je primala sledeća tri muzička sistema: kineski, persijski i evropski. Među pedeset pet manjina, neke, kao Tibetanci i Džuang, imaju samo kineski muzički sistem; dok Rusi imaju samo evropski. One se mogu nazvati manjine sa »jednim muzičkim sistemom«. Kod nekih drugih manjina situacija je znatno složenija. One su prihvatile dva ili tri muzička sistema. Takvi su Kazaci i Tatai, koji su prihvatili kineski i evropski muzički sistem, dok Ujguri i Kirgizi imaju evropski, kineski i persijski. To su manjine sa »više muzičkih sistema«.

Izuzev Rusa koji žive u Kini, kineski muzički sistem su prihvatili i Hani i sve manjine. Najvažnija karakteristika ovog sistema je upotreba velikog broja zvukova u melodiji. Taj takozvani »zvuk u melodiji« predstavljaju varijaciju komponata zvuka (visine, dinamike, boje tona) koje se koriste tokom razvoja melodije, čime se dobija specifični muzički izraz. On se naziva jin ćiang (yin ćiang) i koristi se u mnogim kompozicijama manjina, kao što su: »Jin« (»Yin«), »Rou« (»Rou«), »Cuo« (»Chuo«) i »Zhu« (»Zhu«) u instrumentalnoj muzici, a »Djins« (»Djins«) i »Soujins« (»Soujins«) u pesmama. Kinezima se čini da se ovaj zvuk u melodiji ne može predstaviti pomoću više tačno određenih notova. Jin ćiang se u gućin notaciji (gućin, šestoznačni izračni instrument) i gongčepu (gongčepu, stara kineska muzička notacija) prikazuje pomoću više simbola. Među manjinama koje koriste kineski muzički sistem, jin ćiang se iskristalisovalo u estetski muzički koncept.

U kineskom muzičkom sistemu osnovna karakteristična tonska teksture je pentatonika. Njena srž su grupe od po tri tona koje su sastavljene iz velike sekunde i male terce. Postoje dve vrste ovih trotonskih grupa: prva je mala terca gore i velika sekunda dole, a druga je obrnuta. Tako se pet vrsta pentatonskih modusa: gong (gong), šang (shang), djiao (jiao), či (chi) i ji (yu) formiraju pomoću prethodne dve trotonske grupe i još jedne trotonske grupe, sastavljene od dve velike sekunde, koje se dodaju na različite načine. Pored toga postoje dve vrste sedmotonskih skala, ali su pentatonske još u opt-

rebi kao osnovna tonska struktura što čini osnovnu razliku između kineske i evropske sedmotonske lestvice.

Postoje dve vrste metrike u kineskom muzičkom sistemu: sanban (sanban) i juban (youban). Osećaj za vreme i mesto naglaske u taktu u sanbanu nisu, za razliku od ovog drugog, tačno određeni. Juban se takode deli na dve vrste: prvi u kome su mesta naglašanih i nenaglašanih udaraca u taktu određeni i redovno se pojavljuju. Ova vrsta se naziva ritmički juban. Ako naglašani i nenaglašani udarci nisu određeni taktovima i dolaze neredovno, radi se o neritmičkom jubanu. Karakteristika kineskog sistema je i raširena upotreba sanbana i neritmičkog youbana.

Najveći broj muzičkih kompozicija u kineskom sistemu je jednoglasan, mada postoje i polifonske kompozicije, uglavnom u narodnoj horskoj muzici. To su pesme sa bordunskim basom (kao kod mongolskih i Džuang horova), neke se pojavljuju korišćenjem imitativne polifonije (neredno pesme posvećene ljušćenju pirinča u manjini Djingpo (Jingpo), ili sa kontrastnom polifonijom. Ipak, najčešće se peva na način poznat kao džišeng (zhisheng). Dva ili tri glasa pesme su u principu ista, ali se na mnogo mesta razilaze za veliku sekundu, čistu kvartu ili kvintu, ili neki drugi interval čime se dobijaju harmonski efekti.

Uzbeci, Tajici i Ujguri su najvažnije manjine koje su prihvatile persijski muzički sistem. Kao što je poznato, u ovom sistemu, ceo stepen je podeljen na četiri jednaka intervala, tako da, pored velike i male sekunde, postoje specifični intervali kao tri četvrtine, jedna četvrtina i pet četvrtina celog stepena. Veoma često se »nestabilni toni«, neodređene visine, koristi u izvođenju. Izvođači treba da snižavaju i povisuju ton u granicama jedne do dve četvrtine stepena. Ljudi koji ne poznaju dovoljno muzičke sisteme mogu imati pogrešan utisak da se radi o neodređenom tonu. On se upravo i zove »neodređeni ton« i daje romantični prizvuk muzici. Kod naroda koji su prihvatili ovaj muzički sistem, izraz muzike dosta zavisi od portamenta. Njegova upotreba je i veoma važan kriterijum za ocenu veštine izvođača.

U persijskom sistemu postoji više modusa. Neki od njih, kao što su nava (nava), vušak (vushak), pandjirka (panjirka) i sika (sika), mogu se naći u kineskoj narodnoj muzici Ujgura. U zakonima melodije, ovi modusi se razlikuju od onih sa Bliskog i Srednjeg Istoka. Neki modusi se javljaju samo kod kineskih manjina.

»Fiksni ritmički sklop« je važna osobina narodne muzike, koja pripada persijskom muzičkom sistemu. Najčešće se koristi u sviranju ručnog bubnja (dap) i nagre (nagra), a ponekad i na drugim instrumentima. On formira celinu korišćenjem jedan od više mogućih taktova. Mesto naglašenog i nenaglašenog udarca može, ali ne mora, da bude isto kao u originalu. Ponavlja se tokom celog komada bez, ili sa malim promenama u mestu. Ponekad je u skladu sa melodijom, a nekad pravi kontrast sa osnovnim ritmom melodije.

Neke manjine Kine, kao što su Kazaci,

Kirgizi, Rusi i Tatari, prihvatili su evropski muzički sistem. Zahvaljujući njihovom uticaju, u poslednjih sto godina, mnoge narodne pesme manjina Ujgur i Sibo (Xibo) su napravljene u evropskom sistemu. Prethodno pomenute manjine prihvataju evropski sistem, ali ne u potpunosti, jer imaju svoje duboke neevropske istorijske korene, poreklo i geografiju.

Od pradavnih vremena, Kina je višenacionalna zemlja. Situacija sja u tebi, ti u meni nastala je posle mnogih stapanja naroda. Nacionalna stapanja prirodno dovode do nastavljanja civilizacije prvobitnih naroda u novom. Tako su muzike manjina prirodno uticale jedna na drugu. Kao rezultat svega ovoga situacija sja u tebi, ti u meni je nastala i u muzičkim sistemima manjina. Na primer, kod Huia (Hui), koji imaju kineski muzički sistem, ponekad se javlja interval od tri četvrtine stepena, karakterističan za persijski sistem. Ove narodne pesme se mogu nazvati kombinacijom kineskog i persijskog muzičkog sistema. Gledano na duže vreme, mešanja i stapanja naroda podstiču razvoj svih muzika manjina i stvaraju nove muzičke stilove.

Muzika kineskih manjina pokazuje svoje daleke istorijske korene i izuzetne razlike u formi i stilu. To je vrlo važan deo muzičkog života kineskog naroda. Zbog svega ovoga je za ozbiljno i sistematsko izučavanje kineske muzike potrebno proučavati i muziku kineskih manjina.

Profesor Du Jiasong (Du Yaxiong) poznati je kineski etnomuzikolog. Diplomirao je na fakultetu umetnosti u Nandjingu. Doktorirao je i sada je profesor na Kineskom konzervatorijumu u Pekingu, a takođe i zamenik generalnog direktora Instituta za tradicionalnu muziku Kine.

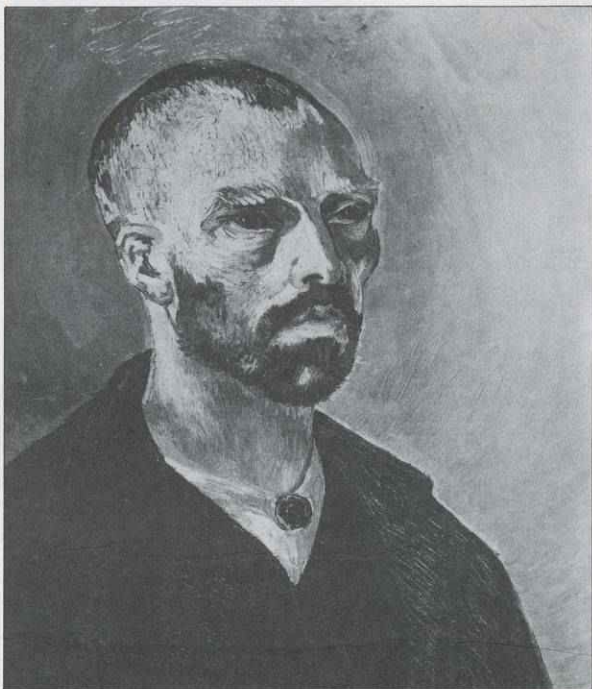
S engleskog preveo:  
Vladan Lučić



UDK 7. 03. 12

## Japanizam u životu i delu Van Gogha

Dejan Sretenović



Autoportret Van Goga kao japanskog kaludera Francuski, 1885

U čitavom nizu evropskih umetnika XIX veka koji su bili zahvaćeni pomodnim trendom japanizma, Van Goghova ličnost i delo zauzimaju osobeno mesto. Iako je njegov prevashodni interes bio usmeren na japanski drvorez *ukiyo-e*, na japansku umetnost uopšte, on je Japan posmatrao i doživljavao i kao oblik duhovnosti, kao način poimanja sveta i prirode, pa je stoga i njegov japanizam integralan; on ne samo da je bio umetnik-poštovalac japanske umetnosti, već i čovek koji je u japanskom biću pronašao inspiracije i potvrde za sopstvena shvatanja. U tom smislu Van Goghov japanizam je jedinstven u svetu i vremenu u kojima stvara, on

je jedna od prvih potvrda shvatanja da prožimanja vremenski i geografski udaljenih kultura ne moraju biti samo materijalne već i duhovne prirode.

Ne zna se pouzdano kada je Van Gogh prvi put došao u dodir sa delima japanske umetnosti, ali se po jednom pismu bratu Theu iz Antverpena, iz 1885, zna da su u to vreme neke estampe visile na zidu njegove sobe. Dolaskom u Pariz, u impresionističku sredinu u kojoj u to doba caruje egzaltacija japanskim drvorezima, Van Gogh je proširio svoje poznavanje japanske umetnosti i sam postao kolekcionar. Godina 1887. ostaće zapamćena po prvim javnim manifestacijama

Van Goghovog japaizma: po izložbi japanskih polihromnih drvoreza *nishiki-e*, koju je organizovao u kafenu *Le Tambourin* u Parizu, koju su posetili mnogi umetnici i po sopstvenom priznanju (Anquetin i Bernard, između ostalih), impresionirani viđenim, umeli promene u svoje slikarstvo, kao i po slici *Père Tanguy* na kojoj se iza figure starca vide japanski drvorezi prikani na zid. Ova slika pokazuje da Van Gogh još nije prihvatio, a izgleda ni ozbiljno proučavao, likovne principe japanskog drvoreza, već ih je tretirao više kao »egzotičan dodatak slici. Sledeći Van Goghov korak u približavanju japanskoj umetnosti ogleda se u tri kopije u ulju koje je tokom 1887-1888. uradio prema Hiroshigeu (*Most Ohashi na kiši i Šljiva u cvatu*) i Eisenu (prikaz kurtizane), okvirivši pritom kopije po Hiroshigeu prvim kandi ideogramima i različitim oblicima sličnim njima. Te kopije pokazuju da, i pored nesumnjivo tačne kolorističke i formalne transpozicije motiva sa japanskih predložaka, Van Gogh ostaje evropski umetnik čija se individualnost ogleda u specifičnim i jasno uočljivim potezima četke, kao i kompletnom utisku koji kopije odaju. Rad na kopiranju drvoreza omogućilo je Van Goghu da spozna suštinu i osnovna načela japanske likovnosti, što će se odmah odraziti na njegovim narednim slikama.

Godine 1888. Van Gogh odlazi na jug Francuske, u Arl, a pisma iz tog perioda pokazuju kako je istinski verovao da će tamo naći pejzaž i ljude nalik japanskim. Tu neobičnu opsesiju ili projekciju najbolje ilustruje jedno pismo koje je uputio sestri i u kojem piše: »Nemam više potrebe da posedujem japanske grafike jer neprestano govorim sebi da sam ja ovde u Japanu<sup>1</sup>. Slike iz tog perioda (pomenimo samo neke: *Van Goghova soba u Arlu*, *Stolica i lula*, *Kafana noću*), koji traje oko dve godine, nedvosmisleno ukazuju da je Van Gogh usvojio neke od principa japanskog drvoreza. On boju počinje da koristi ne više na deskriptivan način, kao što je to uobičajeno u evropskoj slikarskoj tradiciji, već dekorativan, pa tako, na primer, crveno nebo ne predstavlja više nasilje nad prirodom; takode dolazi i do saznanja da velike površine ispunjene živim i čistim bojama u kontrastu imaju ekspresivnu snagu. Zahvaljujući japanskim drvorezima, Van Gogh takode otkriva i primenjuje dekorativne potencijale neprekinitih kontura, mada ima mišljenja, kao što je ono Franca Russolia<sup>2</sup>, da je do tog rešenja došao posredno, odnosno pod uticajem kloazonista Bernarda i Gaugina, koji su to opet otkrili sami na japanskim drvorezima. Ono što je karakteristično za Van Goghovo slikarstvo tog perioda, kome prethodi pariska »impressionistička« faza, jeste »svojevrsna fuzija japanskog grafizma i evropskog pikturalizma, japanske kolorističke uniformnosti i plnosti sa impresionističkom gestualnošću i recidivima klasičnog evropskog tretmana dubin-

skog prostora. Posebno su indikativni pejzaži iz tog vremena kao što su *Pokretni most u Arlu* i *Platani u Arlu* koji čak i izborom i kadranjem motiva imitiraju per svih pejzaže Hokusaija i Hiroshigea, mada, na neki čudan način, u senci japanskih uticaja sadrže i neke od principa holandske pejzažne tradicije. Čini se da je Van Gogh shvatio najvažnije načelo odnosa japanskog umetnika prema prirodi: u njoj se ne vidi i ne slika njena objektivna lepota već sopstveni subjektivni doživljaj njom izazvan; priroda je samo sredstvo za pokazivanje ljudskih emocija i ideja. U tom smislu, za razliku od impresionista koji insistiraju na objektivnim svojstvima prirodnih fenomena, Van Gogh, zahvaljujući svom osobenom psihizmu, ima emocionalan pristup prirodi, pa tako drvo ili reka na slici nisu samo dvojnice nekog drveta i reke iz prirode već i opredmećene emocije samog umetnika. Međutim, im kod Van Gogha i naivnih poistovećenja sa Japanom, kao što je to autportret iz 1888. koji je namenio Gauguinu, na kome je sebi dao azijske crte lica i za koji je napisao Theu da ga je zamislio kao portret budističkog kaludera. Nakon odlaska iz Arla nastaje nova, poslednja faza Van Goghovog stvaralaštva, najekspresivnija i najgestualnija, u kojoj dominiraju kovtivalci ustalasnih linija boja i u kojoj japanske inspiracije popuštaju pred obošenošću Van Goghove individualnosti.

Japanski *ukiyo-e* majstori su, pored samostalnih grafičkih listova, radili i crno-bele ilustracije za knjige, u kojima su različitim tretmanom linije nadomešćivali odsustvo boje. Neke Van Goghove crteže, kao prikaze ravnice Krau ili *Jedrilice prilaze obali* (sve iz 1888), radene crvenim perom, u kojima nalazimo izuzetno originalno i maštovito poigravanje izrazajnim mogućnostima linije i tačke, neki istraživači, kao Frank Whitford<sup>3</sup> i Akiko Mabuchi<sup>4</sup>, dovode u direktnu vezu sa japanskom ilustracijom, najčešće Hokusaijem. Međutim, i pored uverljivih dokaza kojima pomenuti autori potkrepljuju svoje tvrdnje, pojavljuju se i neke nedoumice u vezi ovog problema. U okviru teksta o Van Goghovim crtežima, Akiko Mabuchi svoje tvrdnje ilustruje sledećim citatom Van Gogha: »Japanci crtaju brzo, jako brzo, kao munja, zato jer su njihovi nervi instantniji, njihova osećanja jednostavnija... Zavidim Japancima na krajnjoj jasnoći koju kod njih imaju sve stvari. To nikada nije dosadno i nikada ne izgleda da je urađeno u prevleknoj žurbi. Njihov rad je tako jednostavan, kao disanje, i oni prave figure u nekoliko sigurnih poteza sa istom lakoćom kao da je to tako jednostavno kao zakopčati svoj prsluk<sup>5</sup>. Iz ovog citata se vidi da je Van Gogh fasciniran brzinom i lakoćom rada japanskih umetnika, a u prvom rečenici on čak upotrebljava glagol crtati, mada Akiko Mabuchi ove misli dovodi u vezu sa japanskom grafikom. Kako je po-

znato, zbog prirode medija drvorez se ne može izraditi brzo i lako, »kao munja«, on zahteva sporiji rad i neprestanu kontrolu nad stvaralačkim procesom. Zbog svega toga se čini realnijim, iako za to nema dokaza, da je Van Gogh poznao tehniku i estetiku japanskih *sumi-e* umetnika, kod kojih brzina i spontanost predstavljaju samu esenciju stvaranja, ili je možda pogrešno verovao, što je malo verovatno, da su ilustracije iz knjiga radene na takav način, ili je, napokon, do takvih rešenja došao samostalno, s obzirom na svoju naglu i psihotičnu prirodu.

U Van Goghovom poimanju japanske kulture i umetnosti nalazimo oprečne zaključke, razumevanje i nerazumevanje, naivne mistifikacije usamljenog i bolesnog čoveka i tačne i lucidne opservacije darovitog slikara. Tako već pomenuti Franco Russoli vidi u Van Goghovom japaizmu osvajanje suštinskih elemenata japanskog bića, koji umetniku pomažu u razvijanju sopstvene individualnosti, suprotstavljajući Van Goghov odlazak u Arl, u njegov »Japane«, Gauguinovom putovanju na Markiska ostrva, koje tumači kao običan romantičarski eskapizam. On kaže: »Njegov (Van Goghov - prim. D. S.) Istok nije romantičarski literarni mit, nego primer kako treba stići do duboka i radnosna duhovnog spokojstva, kroz svesno usvajanje punijeg izražaja vlastite zbiljnosti. U japanskoj umjetnosti, i u životu japanskih umetnika, Van Gogh je video ozbiljenim vlastit ideala rad kao ljubavi, kao radosna predanja spoznaji i oličenju svijeta<sup>6</sup>. S druge strane, Frank Whitford zastupa tezu da je, i pored tačnog zapažanja nekih karakteristika japanske umetnosti, Van Goghova opšta vizija Japana naivna i pogrešna, s obzirom da je potkrepljivana čitanjem tekstova o Japanu braće Goncourt i oduševljavanjem knjigom kao što je *Gospođa Hrizantema* Pierra Lotija, velikog književnog hita iz 1887, u kojoj dominira tipično evropsko romantičarsko-egzotično gledanje na Japan. Takođe, Van Gogh ima pogrešno mišljenje o mestu i ulozi umetnika u japanskom društvu; on je verovao da su japanski umetnici iz najniže klase i stoga u bliskom dodiru sa životom običnog sveta, slično njegovoj sudbini i načinu života.

Čini se da je istina o Van Goghovom japaizmu i njegovom značaju za Van Goghov celokupan umetnički rad negde na sredini između ovih oprečnih mišljenja. Činjenice koje je o Japanu znao, Van Gogh je propustao kroz filter sopstvene svesti, on je iz japanske kulturne rizinice uzimao šta je htio i kako je htio, a možda najbolje opravdanje za takav postupak dao je on sam kada je napisao: »Čini se da ne možemo proučavati japansku umjetnost, a da ne postanemo mnogo veseliji i srećniji, i potrebno nam je da se vratimo prirodi odvrkav našem odgoju i našem radu u jednom svjetskoj konvenciji<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Whitford, str. 197.

<sup>4</sup> Grupa autora - *Le japonisme*, katalog izložbe, Réunion des musées nationaux, Paris, 1988, str. 218.

<sup>5</sup> Ibid, str. 218.



<sup>6</sup> Ibid, str. 215.

<sup>7</sup> Van Gogh - *Pisma bratu*, Glas, Banja Luka, 1983, str. 139-140.

<sup>1</sup> Frank Whitford - *Japanese Prints and Western Painters*, Studio Vista, London, 1977, str. 193.

<sup>2</sup> Grupa autora - *Postimpressionizam*, Mladost, Zagreb, 1979, str. 211.

# Van Gogh u Japanu

Tsukasa Kodera

Van Goghovo ime prvi put se pojavilo u japanskoj umetničkoj kritici 1910. godine. U ranom predstavljanju Van Gogha u Japanu, najznačajniju ulogu odigrao je književni časopis i pokret *Shirakaba* (Bela breza). Ovaj humanistički pokret predstavio je Japanu mnoge zapadne umetnike, uključujući Van Gogha, Cezannea, Rodina, Max Klingera, Hodlera, Whitmana, Beethovena i Wagnera. Između 1910. i 1923. *Shirakaba* je reprodukovao 75 radova Van Gogha i pomenio ga u 59 članaka. Članovi pokreta *Shirakaba* bili su nesumnjivo »zapadnjačena« inelektualna elita, ali su, kao i Van Gogh, shvatili Japan iz evropskog primitivističkog konteksta. S druge strane, njihovo poimanje Van Gogha i zapadnih umetnika bilo je krajnje japansko.

Mushanokoji Saneatsu, jedna od vodećih figura pokreta *Shirakaba*, objavio je 1911. pesmu o Van Goghu:

Van Gogh

Ti koji imaš snažnu volju,

Kad pomislim na tebe

Snaga raste u meni.

Snaga da se borim da se uspnem na visine,

Snaga da idem dok ne postanem.

Ah,

Snaga da idem dok ne postanem.

Ova pesma može zvučati prilično naivno ali to nije, prosto zato što Mushanokoji nije posedovao dovoljno znanja o slikaru. Nakon ove pesme Van Goghovo ime se često pojavljuje u njegovim pesmama, esejima i romanima, ali Mushanokojijevi pogledi na Van Gogha nisu se radikalno promenili. On je bio više zainteresovan za ličnost i život umetnika nego za njegova dela. Isto važi i za druge velike zapadne majstore kojima se divio, a mnogi drugi članovi pokreta *Shirakaba* delili su slično interesovanje. Oni su bili nesposobni da prepoznaju istorijski kontekst Van Gogha, Rodina, Klingera, Whitmana ili Wagnera. Radije su se divili njihovim snažnim, individualnim, možda egocentričnim ličnostima, a nekonvencionalan stav ovih modernih umetnika bio je u stvari njihov ideal. Otuda je reakcija na Van Gogha i njemu slične bila više moralistička nego estetska. Kao i Van Goghovo viđenje Japanaca, reakcija pokreta *Shirakaba* na Van Gogha bila je jednako idealizovana – nešto što se često javlja prilikom početnih kulturnih susreta.

Pokret *Shirakaba* veoma je uticao na japansku kritiku o Van Goghu i zapadnoj umetnosti, a sklonost da se umetnikova ličnost tumači kroz njegov rad još uvek prevladuje. Možda popularnost Van Gogha u Japanu mnogo više duguje njegovoj nesreći i predstavi mučenika nego bilo kakvom estetskom razumevanju njegovog dela. Jednostavne priče o uspehu i »happy end« ne privlače japanski mentalitet; pre – posvećenost, žrtvovanje, promašeni genije i tražitan kraj. Za vreme Van Goghove izložbe 1985. kustos je nastrano primetio: »Kada bi deo Van Goghovog levog uвета bio izložen u Japanu, on bi privukao više publike nego obična Van Goghova retrospektivna izložba.«

Ryuzaburo Shikiba, koji je kasnije postao



Suncokreti. Prva Van Gogova slika izložena u Japanu 1921; slikano u Francuskoj 1889.

prvi japanski proučavalac Van Gogha, bio je dvadeset trogodišnji psihijatar kada je 1921. video *Shirakaba* izložbu. Bilo je izloženo 14 radova, uključujući Cezanneov *Pejsaž* (sada u Ohara muzeju, Kurashiki), *Autoportret* (Bridgestone muzej, Tokio) i Van Goghove *Suncokrete*. To je bila prva Van Goghova slika u Japanu i jedna iz čuvene serije sa plavom pozadinom. Na nesreću, ova slika je izgubljena za vreme američkog bombardovanja 1945. godine. Zajedno sa Cezanneovim radovima, Van Goghovi *Suncokreti* na plavoj pozadini oduševili su japansku publiku. Shikiba nije mogao da zaboravi izložbu. Kasnije je nastavio svoje proučavanje Van Gogha, žudno čitajući Meier-Graefeeve knji-

ge i hodočasteći mesta gde je Van Gogh živio i radio. Shikiba je objavio 51 knjigu i prevod; kao i brojne članke o Van Goghu. Njegovi tekstovi o Van Goghu nisu bili romantični i naivni omaži kao oni pokreta *Shirakaba*, već učeniji i analitičniji, mada je njegov entuzijazam za Van Gogha morao biti zasnovan na idealu pokreta.

Posle pokreta *Shirakaba* strast prema Van Goghu preuzeo je pisac Shikiba. Zanimljivo je da publikacije o Van Goghu nisu bile zabranjene u Japanu ni za vreme drugog svetskog rata. Krajem 30-tih, u vreme širenja fašizma i militarizma, sva umetnička aktivnost bila je ugušena, ali, za razliku od Nemačke, gde su Van Goghove slike bile vi-

dene kao »iskvarena umetnost«, izgleda da je japanska vojna vlada dozvolila publikacije o holandskom slikaru aktivnom u Francuskoj. Daleko od toga da budu ugašene, publikacije o Van Gogh u imale su veliki uspeh za vreme prošlog rata.

Tokom ovog perioda, sve što je dolazilo iz neprijateljskih zemalja bilo je zabranjeno. Zašto su publikacije o Van Gogh u bile uspešne? Kao što je već napomenuto, pokret *Shirakaba* bio je prvenstveno zainteresovan za Van Goghov život i načinio je mučenika od njega. Naravno, mučeništvo nije bila jedina idealizovana crta kojom je pokret obdario Van Gogha, ali za vreme rata takva karakteristika mogla je sasvim lako biti dodatno naglašena. Pošto je vojna vlada nametala javnosti ideale trpljenja i čak žrtvovanja, predstava o Van Gogh u sigurno nije bila nepodesna. Ne radi se o tome da je Van Gogh iskorišćen za propagandu, ali japanski narod, pritisnut ratom, morao je da oseća naklonost prema njegovom mučeništvu.

Posle rata, publikacije o Van Gogh u nastavile su da izlaze. Shikiba je bio aktivan do ranih 50-tih. Godine 1951. Mingei Theatrical Company postavila je biografsku dramu o Van Gogh u *Čovek strasti*, koja je doživela veliku popularnost. Godine 1958. prva Van Goghova izložba održana je u Tokiju i Kjotu. Bilo je izloženo 130 dela, uglavnom iz Kroller-Müller muzeja iz Holandije. Godine 1970. prevedena su kompletna Van Goghova pisma. Japanski prevod Jan Hulskerove knjige *Kompletan Van Gogh* (originalno holandsko izdanje, 1977) objavljen je 1978, čak pre engleskog prevoda. Katalog izložbe *Van Gogh u Arlu* održane u Metropolitan muzeju u Njujorku 1984, takođe je brzo preveden. Mada su *Suncokreti* na plavoj pozadini izgubljeni za vreme rata, japanski sakupljači su kupovali Van Goghova važnija dela. Hiroshima Museum of Art poseduje *Vrt u Dobinjiu*, remek-delo iz overskog perioda. *Suncokreti* koje je nabavila Yasuda Insurance Company, sada u Togo Seiji muzeju u Tokiju, postali su jedna od najvećih novinskih priča u umetničkom svetu. Nedavno je Menard Art Museum u Komaki, blizu Nagoje, kupio Van Goghov *Kraj dana (po Milletu)*, takođe važno delo iz perioda u San Remiju. Ako japanski jen ostane jak, još važnih Van Goghovih dela će sigurno otići u Japan.

U doba blagostanja, slika o Van Gogh u izgleda da se menja. Ideja mučeništva ili »čoveka strasti« izišla je iz mode. Ali, izgleda da su Van Goghov život i delo još privlačni japanskom mentalitetu i estetiци.

Iz časopisa DUTCH HEIGHTS, br. 4, decembar 1988

Preveo i obradio:  
Dejan Stretenović



# Ličnosti i događaji



Dunističko svetilište *Indija, XII vek*

# Proboj u oblake

Razgovor sa libanskim pjesnikom Adonisom

(Ali Ahmed Said)

U svojoj poznatoj knjizi *Uvod u arapsku poeziju* Adonis' za Abu Tammama kaže: »Možda je većina Abu Tammamove poezije doživljavala neuspjeh, ali u svemu što je napisao leži stvaranje, nepokolebljivo stvaranje neobojeno emocijama; je prvi arapski pjesnik koji je za sebe stvorio okvire umjetnosti u kojima pleše kao da sledi iskustvo Niče. On je rob svog stvaranja, njegovu poeziju pokreće snažna volja, njome vlada iznenađujuća odlučnost. On je, prije svega, obuzet idejom umjetnosti, njegova poezija nije sužanj nego njegov osvajač koji ga prilagođava, odabira i oblikuje prema posebnom modelu umjetnosti.«

Možda je ovim riječima Adonis nesvjesno opisao i sebe. Ovaj pjesnik šokira i iznenađuje već više od trideset godina. Uprkos mnogim svojim protivnicima, udruženom oponiranju kritičara i književnika koje povremeno izbija zbog njegove poezije, ideja i shvatanja, on je ostao pisac angažovan u kretanju arapske poezije ka humanosti i dostojanstvu kakvo je imala tokom prošlih vijekova, te u oslobađanju arapske kulture od konzervativnosti, izvještčenosti i površnosti. Adonis je stajao iza svih pokreta modernizacije i osavremenjivanja koji su se javljali u arapskoj kulturi formalno i sadržajno od pedesetih godina do danas. I mada za svoje ideje nije uvijek nalazio istomišljenike među pjesnicima – a, u svakom slučaju, on za to nije odgovoran – on je ostao među najvažnijim pionirima savremene arapske poezije. U razgovoru s njim »Fikrun wa fann« pokušava rasvijetliti neke ideje ovog velikog pjesnika i razjasniti pojedine periode njegove duge pjesničke staze.

## Odnos prema Zapadu

Pročitao sam Vašu najnoviju pjesmu inspirisanu atmosferom Pariza u kome ste proveli izvjesno vrijeme nakon dugog boravka u Bejrutu. U ovoj se pjesmi pojavljuju brojne nove ideje, a među njima je i ona o promjeni odnosa arapskog intelektualca uopšte prema Zapadu. Navikli smo da je ovaj ili stidljiv i plaši se Zapada, pa stoga ne prihvata ništa što od njega dolazi, ili ga, pak, oponaša slijepo, bez imalo originalnosti i nesvjesno mu se potčinjava. Vi Zapadu prilazite kritički, govorite o njemu razumno i s mjerom, kao da mu kažete: Poznajem ti dušu. Znam tvoje

ALI AHMED SAID, filozof i pjesnik koji stvara pod pseudonimom ADONIS, zalaže se za modernizaciju arapske poezije po ugledu na savremenu poeziju u svijetu. Zbog svojih ideja i stavova o arapskoj poeziji i arapskom društvu uopšte često je na meti kritike, ali ga, s druge strane, svrstavaju među najbolje arapske savremene pjesnike. Rođen je 1930. godine u Siriji, a 1956. preselio je u Liban i primio libansko državljanstvo. Iste godine sa Yusufom al-Haloom pokreće književni časopis *Poezija* (Si'r) čiji je cilj osavremenjivanje arapskog pjesničkog izraza. Takođe je jedan od vatrešnih boraca za uvođenje slobodnog stiha (al-i'r al-hurr) u arapsku poeziju.

Objavio je nekoliko zbirki poezije. Posljednja zbirka *Knjige opasde* (Kitāb al-hisār) objavljena je u Libanu 1985. godine. Ovaj intervju vođen je povodom objavljivanja poeme *Sahwatan tataqaddama fi harūt al-madda*, koju je napisao u Parizu krajem 1986. i početkom 1987. godine.

tajne. I zato se ne ustručavam reći ono što mi je na umu.

Adonis: Ovaj moj stav nije nov, niti je isključivo posljedica boravka u Parizu. Ja to tvrdim još od 1965. U svojoj knjizi *Pozorište i odrazi* objavljenoj u Bejrutu 1967. ukazujem na načine prevazilaženja takvog odnosa, savladavanja prepreka na liniji Istok-Zapad i mogućnost razumijevanja Zapada. U teorijskim studijama, koje sam takođe objavio, utvrdio sam da je Zapad shvativ politički, a još više je shvativ filozofski, idejno i ideološki. Kada se udubimo u problem čovječanstva nalazimo da su Istok i Zapad jedno, a ne suprotno. Ova moja prvobitna osjećanja i ideje probudila su se, nema sumnje, tokom mojih čestih boravaka u evropskim zemljama, naročito Francuskoj. To je posebno došlo do izražaja tokom mog posljednjeg boravka u Parizu, a takođe i kao posljedica lošeg stanja u Libanu i mog svakodnevnog osjećaja »izgnanstva«. Riječ izgnanstvo je pod navodnicima, jer sam uvjeren da je istinski, pravi umjetnik prognanik gdje god se nalazio, čak i u ovoj novoj stvarnosti koju ja sada živim.

## Umetnik kao izgnanik

Kažete da je istinski stvaralac sve vrijeme »prognanik«. Ali, mislim da je »izgnanstvo« u kome sada živite drugačije od »izgnanstva« koje ste odabrali pedesetih godina kada ste napustili svoju domovinu Siriju. Zašto ste odabrali ovo novo »izgnanstvo«?

Adonis: Pjesma koju ste spomenuli na početku je pravi odgovor na Vaše pitanje. Teško je opisati stalni nemir koji u meni vlada. Osjećam da ta pjesma još nije završena.

Kakvo je značenje krugova o kojima govorite u pjesmi i za koje kažete da Vas guše?

Adonis: Kažem: »Unutrašnjost je preuska, a spoljašnjost nije za mene.« Unutrašnjost – to je moja domovina, a spoljašnjost je sva ostali svijet; no moj lični problem nije mjesto boravka. Mjesto nije rješenje. Kad napuštamo naše tiranske, diktatorske zemlje za mišljamo da ćemo rješenje svojih teškoća i problema naći na nekom drugom mjestu, ali to nije tačno, barem ne na zemaljskoj kugli. Ako se udubimo u suštinu ljudskog življenja vidimo da je takvo uvjerenje bez ikakvog osnova. Šta više, ono je naivno i površno.

Ne nalazite li sličnost između prognostava u kome su živjeli i borili se ruski intelektualci demokrati tokom 19. vijeka bježeći od carskog tlačenja i prognostava koje danas trepe arapski intelektualci?

Adonis: Ne mislim da je tako. I to iz jednog osnovnog razloga, a on je da su ruski intelektualci 19. vijeka bili svjesni svoga stanja i proživljavali su ga duboko, uzbuđeni i nemirni. A arapski intelektualci, po mom mišljenju, nisu prognanici, mada se tako čini.

Šta to znači?

Adonis: Oni žive u nekom zamišljenom stanju izgnanstva. Znači da ono što kažu izvan svoje zemlje mogu isto tako da kažu i u zemlji.

Znači li to da sada nema represalija, u jednom širem smislu riječi, pod njenom postojeci arapskih režima?

Adonis: Pa, recimo, samo u izuzetnim i posebnim situacijama, a one su rijetke, kako mi se čini. Pogledajte samo publikacije, časopise ili novine izdate u emigraciji. Uvjerem sam da se većina tih izdanja distribuira i prodaje i u arapskim zemljama. Navedite mi barem jedan arapski časopis koji je zabranjen u svim arapskim zemljama.

Nema takvog.

Adonis: Tačno. Imenujte mi jednog arapskog intelektualca, umjetnika ili stvaraoca koji nije vezan ni za jedan arapski režim.

Ne znam. Možda neka neznatna manjina.

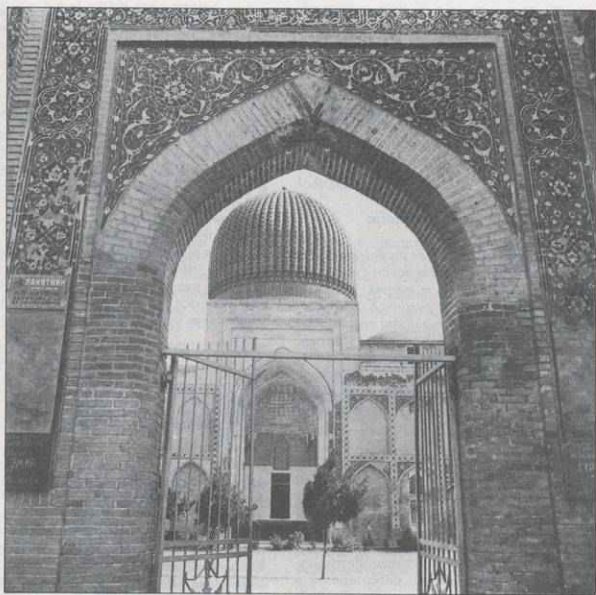
Adonis: Da, a ta neznatna manjina, rastrkana tu i tamo ne čini snagu sposobnu za jedan ozbiljan poduhvat. Već i ovo dokazuje da arapski intelektualci samo liče na prognanike. To ne znači da se u svojim zemljama ne suočavamo sa mnogim teškoćama, ali sam uvjeren da nekako olako emigriramo.

Da li je to krajnje stanje »izgnanstva« bilo poticaj da napišete ovu pjesmu?

Adonis: Da. Moj boravak u Parizu je slučajan, ne smatram ga novom domovinom, mada mi je ponudio sigurno boravište. Ali, u Parizu ne čujem bombe, ne trčim u skloništa, ne obuzima me onaj osjećaj koji me je savladavao tokom građanskog rata u Libanu, osjećaj da ne smijem umrijeti tako besramno. Pariz je u meni probudio samo to.

## Vreme stvaralašta

Kada se ova pjesma počela stvarati u Vama?



Mauzolej iz Samarkanda SSSR. VI sv. iz knjige: G. Pugačenkova: *Шлепоу Срећед Азлу*, Таškент 1966.

*Adonis:* Davno. Pjesma je za mene sjaj na horizontu. I od trenutka kad počnem tumačiti taj sjaj, interpretirati ga svojim zapisom, sjaj počinje da se širi i raste, raste sve dok se u meni ne pojavi osjećaj da i sam uranjam u taj horizont i ne znam gdje mu je kraj. Već odavno sam navikao da polagan pišem svoje pjesme, ne predajući se prvim utiscima. Počinjem pisati tek kad mi se tijelo pretvori u vulkan. Zato i jesam napisao mali broj pjesama.

*Kao što ne prihvatate odnos Istok–Zapad, Vi isto tako, u pjesmi koju spominjemo, ne prihvatate ni podjelu vremena na prošlost, sadašnjost i budućnost. Za Vas je vrijeme krug, a ne, kao za većinu arapskih intelektualaca, prava linija. Znači li to da se protivite i odnosu arapskog intelektualca prema vremenu?*

*Adonis:* Zbog toga što stvaralaštvo uopšte ima drugačije vrijeme od matematičkog i naučnog vremena. To je horizontalno vrijeme, teorija slijedi teoriju, jedna nauka proturječi drugoj. A stvaralačko vrijeme je vertikalno i sem toga, kružno. Vidim, na primjer, da Rene Šar ili Anri Mišo i drugi žive istovremeno sa Abu Tammamom, sa Homerom, Danteom, sa Taabatom Šerrenom. Svoj odnos prema arapskom vremenu definisao bih ovako: ovo doba staro je 2000 godina, a ja lično smatram da vrijeme nije počelo. Ono traje, a baš sad je prisutno i obnovljeno u trajanju. Vrijeme je, po mom mišljenju, ek-

splzivno, ono dolazi i odlazi, mijenja se i obnavlja.

*Postoji još jedan problem čije bih razjašnjenje želio, a to je problem jezika. Zašto se neprestano žalite na jezik? Zašto uvijek imamo osjećaj da ste preokupirani jezikom, mada vladate njime i izvanredno ga poznajete?*

*Adonis:* Pjesma je za mene ne samo pitanje koje postavljam svijetu i slično, nego i pitanje jeziku, odnosno sredstvu kojim se ta pjesma ostvaruje. Za mene je poezija pitanje postavljeno svijetu – čovjeku – prirodi i meni samom, a takođe i jeziku koji živi u meni i s kojim radim svakog dana. U tom smislu sam preokupiran jezikom. Pokušavam u svakoj pjesmi stvoriti drugačiji svijet, a istovremeno pokušavam stvoriti i drugačiji jezik koji će trajno prenositi moja osjećanja i misli. Moja pitanja o jeziku su slična mojim pitanjima o svijetu.

### Tradicijsa i savremenost

*U arapskim kritičarskim zapisima gotovo da prevladava podjela na staro i novo. Većina istoričara i kritičara književnosti govori o „periodima“ u književnosti, razdvajaju ih i pokušavaju, koliko god je to moguće, istaći razlike među njima.*

*Adonis:* Podjela je opasna u svemu. A po-

gotovo ako se odnosi na književnost, umjetnost i poeziju. Mnogo grijeshimo kad istoriju naše književnosti dijelimo na različite periode. Očigledni razlog ove pojave je, po mom mišljenju, to što se kod nas nije formirao istorijski pravac koji bi pisao istoriju poezije i umjetnosti iznutra. Takav pravac mogao bi objasniti, na primjer, kako se razvijao pjesnički jezik kroz vijekove, kako se razvijala veza pjesnika sa temama, kako se razvojem jezika razvijao senzibilitet. Ja ne verujem u kritiku koja dijeli književnost i poeziju na periode i kaže, na primjer: postoje realizam, simbolizam i nadrealizam. I tako dalje. To je, po mom shvatanju, bezvrijedna školska fraza koja prvenstveno omogućava izbjegavanje konfrontacije sa stvarnim problemima i prikrivanje neznanja i nesposobnosti. Velika poezija, po mom mišljenju, nije simbolička, realistička, revolucionarna, nije nadrealistička, nego je sve to u istom trenu. Klasifikacija pjesnika i stvaralaca uopšte karakteristična je za amatere i neobrazovane kritičare. Uzmite bilo kojeg velikog pjesnika, uvjeren sam da ga nećete moći nigdje svrstati. Prosječan pjesnik je jedinka koju je moguće svrstavati.

*Mi Arapi smo navikli da pisanje istorije započinjemo od pojave islama. Veoma često zanemarujemo velike civilizacije koje su postojale u Mezopotamiji, dolini Nila, Kartagini i druge. U Vašoj poemi inspirisanom pjesmom Jemenu osjećamo da prodirete duboko u vrijeme i razgovarate s tim starim nestalim civilizacijama.*

*Adonis:* Ja ne verujem da je tamo apsolutni početak. Mi živimo od beskrajnog sjećanja na stara vremena. U tom sjećanju postoje stvari koje su umrle i one druge koje žive. Arapska istorija nije započela pojavom islama nego mnogo prije toga. Ni arapski jezik nije se odjednom stvorio takav kakav jeste, nego je prigrio raniju ostavštinu. I sam Kur'an je živu primjer toga. Uvjeren sam da je neophodno jednom razjasniti jedno važno pitanje, a to je da je Kur'an kulturnološki sažetak starih kultura koje su postojale prije njega. Vjerujem da bi se ovakva postavka bitno odrazila na kulturnom i civilizacijskom novou. Arapski jezik, po mom mišljenju, obuhvata cjelokupnu ljudsku istoriju. To je tajna njegove snage i tajna njegovog trajanja.

*Adonis pjesnik sve vrijeme pita. On pita sebe i svoj vijek, istoriju svog naroda i ranije civilizacije šta je ta čudna savremena civilizacija. Većina ostalih arapskih pjesnika gotovo da se i ne dotiče tog pitanja. Šta je razlog tome?*

*Adonis:* Razlog je, po mom mišljenju, još uticaj ideologija koje vladaju arapskom kulturom i samim tim vladaju i arapskim osjećanjima i običajima. Kulture zasnovane na ideologijama smatraju da one posjeduju konačne odgovore za sve i zbog toga ne pitaju nego samo odgovaraju. Ja sam smatrao da problem nisu odgovori, nego način postavljanja pitanja, te da istinska snaga čovjeka nije u

davanju već pripremljenih odgovora, nego u postavljanju pitanja. Najvažniji kulturološki problem nas Arapa je nedostatak pitanja. A ako neka kultura nema važnih pitanja, onda je to mrtva kultura.

### Stvaralaštvo i demokratija

*»Slava ti, maglino arapska, što imaš snagu da ugušiš čak i vazduh.« Znači li to da se sama arapska stvarnost urotila protiv stvaralaštva?*

**Adonis:** Ovdje govorim o stvarnosti u društvenom i političkom smislu. Uvjeren sam da je neophodno promijeniti ovu stvarnost i razuštiti njenu konstrukciju i temelje, kako bi stvaralaštvo moglo slobodno disati. Ali, zahtjev za uspostavljanjem demokratskog poretka u arapskom svijetu nije dovoljan. Slična demokratija mora se uspostaviti širom čovječanstva koje suštinski prihvata različitost kao vanjsku formu njenog bića, s jedne strane i s druge strane, kao osnov njene egzistencije. Ali smatram da ovom vremenu nije moguće da promijeni strukturu arapskog uma, jer taj um, u osnovi vjerski, priznaje samo ono što ne zadiru u njega samog. Ukoliko se ova struktura ne promijeni nemoguće je, po mom mišljenju, da arapsko društvo kroči i jedan korak naprijed, a isto je tako nemoguće da stvorimo demokratiju. Tvrdim da se arapska civilizacija od sada razvijala samo u trenucima kad smo drugi prihvatili kao takve, poštovali ih i cijenili njihove specifičnosti.

*Znači li to da su svi pokušaji modernizacije i preporoda kroz koje smo prošli u ovom vijeku bili zabluda i obmana?*

**Adonis:** Da. To je tačno. A dokaz za to je što danas doživljavamo konačni poraz, odnosno, posljednji u nizu poraza: poraz ideje koja je nazvana preporodom. Ja sam lično ukazivao na to mnogo puta; vjerovao sam i prvi koji je tvrdio da ono što se naziva preporodom nije ništa drugo do konstantna dekadencija, a da je ono što smo nazivali dekadentnim na polju književnosti u stvari bio pravi preporod. Ono što danas zovemo pozivom dekadencije je u poređenju s onim što nazivamo pozivom preporoda pravi preporod koji obećava. Jer on stvara novi jezik i novi način odnosa prema stvarima, formira drugačije metode i po prvi put odstupa od stardanih predislamske poezije, a time i od tradicionalnih arapskih misonih žablona. To je, po mom mišljenju, poezija koja otvara novo razdoblje.

*Šta znači ovaj stih: »Da li sam potakao al-Gazalija da prosvijetli svoj um svjetlom Ničea?«*

**Adonis:** Već sam ranije rekao da su veliki stvaraoči saveznici u rušenju nazora o domovinama i vjerkovima i svemu što iz toga proizlazi. Veliki stvaraoči jedinstveni su u ideji i nastojanju da stvore zajedničku domovinu.

*Znači li to da sanjate o pojavi arapskog Ničea?*

**Adonis:** Da. Ničea za mene predstavlja kulturni simbol, jer on je uzdrmao evropske kulturne temelje, hrišćansko-jevrejske, i istovremeno dao novo viđenje sudbinskih i egzistencijalnih pitanja. Isto tako je i arapskoj kulturi, po mom mišljenju, potreban jedan poticaj poput ovoga, da je po pokrene iz ućalosti i otvori nove horizonte.

### Poezija i tradicija

*Ponekad poezija poseže za dalekim izvorišnim kako bi se osvežila novim duhom. Vidimo, na primjer, da se evropski pjesnici s početka ovog vijeka, a posebno Ezra Pound, okreću ka kineskoj i japanskoj poeziji, klasičnim epovima, pa čak i usmenoj tradiciji. Vi se zalažete za velike inovacije u arapskom svijetu; koji su to, po Vašem mišljenju, tajni i daleki izvori kojima bi se mogli koristiti arapski pjesnici da bi izmijenili svoje poetake koncepcije?*

**Adonis:** Mislim da arapski pjesnik prvo i prije svega mora iščitati vlastitu pjesničku baštinu. Jer, opazio sam da većina onih koji kod nas zagovaraju modernizaciju smatraju da nije neophodno čitati staru poeziju! Kad govorim o baštini ne mislim time samo na poeziju, nego takođe i na prozu. Pravi pjesnik-reformator mora biti dobro upućen u sve i dobro poznavati ostavštinu sufijske, djela istoričara, geografa i putopisaca. Gotovo sam potpuno siguran da ni jedan od ovih što sve vrijeme kriče tražeći modernizaciju to ne čini. Dalje, pjesnik-reformator mora čitati tekstove koji se mogu okarakterisati kao magloviti korelat svijeta, odnosno, tekstove koji obuhvataju sve probleme s kojima se čovjek susreće, kao što je npr. Ep o Gilgamešu, te neki drugi epovi, kao i oni koji su plodovi čisto grčke misli; moraju isto tako čitati i vjerske knjige i naravno književnost Faraonskog Egipta i književnost Helade, a tek nakon toga mogu čitati evropsku književnost, jer ona je posljednja i ako je dubinski analiziramo vidjećemo da je ona samo jedan režime osvajanja i putovanja po književnostima na koje ukazujem. Dozvoljavam sebi da odem i dalje od ovoga i ustvrdim da je najdublje u evropskoj književnosti upravo ono što dolazi sa ovog kulturnog Istoka. Drugim riječima tvrdim da se ono najdublje u evropskoj književnosti protivi evropeizaciji Evrope. Uzmite za primjer samo velike evropske stvaraoce: Ničea, Getae, Helderlina, Remboa, Lotreamona, itd.

*Obično se kaže da veliki događaji stvaraju veliku književnost. Ali vidimo da Arapi, uprkos velikim događajima kroz koje prolaze u novom vijeku, nisu do sada stvorili književnost koja odgovara veličini tih događaja.*

**Adonis:** Ne smatram da je ta tvrdnja tačna. U istoriji su se odigrali veliki događaji koji nisu rezultovali značajnijom književnošću, i obrnuto, ima mnogo neznatnih događaja koji ostavljaju velike tragove. Pjesnik

ne piše samo o ratovima, razaranju, ubijanju i tiraniji, nego piše i o mravu, cvijetu i osmijehu, o vrapcu, o malim i običnim stvarima. Veličina događaja nije bezuslovno povezana sa veličinom umjetničkog djela. A to što veliki događaji kroz koje prolazi arapski svijet ne ostavljaju velike tragove u stvaralaštvu vezano je sa onim o čemu smo ranije govorili. Ali, ja ipak kažem da je arapska savremena poezija bila na nivou događaja koje smo proživjeli i bez uestajanja tvrdim da je ova poezija na nivou svjetske poezije i čak je iznad zapadne poezije koja nastaje istovremeno s njom. Bedr Sakir as-Sejhab, na primjer, ima pjesme kojima se slične ne mogu naći ni u jednoj drugoj savremenoj poeziji. Sami sebi nanosimo veliku nepravdu. Smatram da Arapi u čisto književnom okviru imaju danas pjesnike na svjetskom nivou.

*Vraćam se na pitanje uticaja. Ima istraživača koji tvrde da se glavni uticaj na Adonisuovu poeziju i ideje u osnovi svodi na njegovo vjersko obrazovanje, ili tačnije na vjerske sekte. Kakav je Vaš odgovor na ovačak stav?*

**Adonis:** Pitam ih: Kakav je taj uticaj koji pripisuju mojoj poeziji, a ne govore o tome na zvaničnim skupovima? Ja ne poričem da sam pod uticajem sufijskih nazora koje smatram najdubljom arapskom mišlju. Ali oni ne utiču na mene vjerski nego stvaralački. Ja sam laički intelektualac i pitam se kako jedan laički intelektualac može biti pod uticajem sekteške misli. Ja se držim razlike koju sufijske prave između onog što nazivaju božijim zakonom i onog što nazivaju istinom. Božiji zakon je ono što obuhvata pojavne stvari, a istinu označavaju ka skriveno, nepoznato, unutarnje. Zato je moja sufijska pažnja usmjerena ka nepoznatom i ka onom što neprestano dolazi i mijenja se. A to je kontradiktorno vjeri.

*Na kraju ovog razgovora želio bih saznati Adonisuovo mišljenje o arapskom romanu.*

**Adonis:** Ja na ovom polju ne mogu biti su daci. Mene prije svega zanima poezija svijeta, a smatram da roman ne spada u svijet poezije. On u prozi priča o svijetu, pa je stoga njegovo vrijeme široko, dok poezija ima zgusnuto vrijeme; pod zgusnutošću podrazumijevam i prevazilaženje vremena. Dok čitam roman osjećam da je to isti onaj svijet što ga svakodnevno gledam. Ovo svoje gledište mogu promijeniti tek kad naidem na roman-pjesmu, a on ne postoji u našoj savremenoj arapskoj književnosti. Od velikih romana koji su mi se dopali sjećam se na primjer *Mobi Dika* Hermana Melvila. Taj roman bih mogao neprestano čitati, jer on jeste jedno poetičko viđenje svijeta.

*Razgovor vodio: Hasune al-Mishabi*

*(Preuzeto iz časopisa Fikrun wa fann, br. 45/1987.)*

*S arapskog prevela: Svetlana Milić*



In memoriam

# »Buddhoizam« Slobodana Berberskog

Čedomil Veljačić

»Smrt znači vrlo malo«  
J. Krishnamurti (1985)

Zahvaljujući upornom zalaganju Maks Erenrajha, objavljena je 1977. moja knjiga *Budizam*, prva nakon 12 godina moga isposničkog života i rada na Sri Lanki (izd. Vuk Karadžić, Beograd). Prvi dio knjige o mojim utiscima u toku prvih dviju godina boravka u budističkoj monaškoj zajednici – *Pismo s pustinjačkog otoka* – objavljen je tek nakon 20 godina (izd. Naprijed, Zagreb, 1986), zahvaljujući još napornijem nastojanju Slobodana Berberskog. A i on se je već u to doba približavao 70. godini svog marljivog pjesničkog rada i kraju mučnog života. Njegova veza i saradnja sa mnom trajala je deset godina – od pojave mog *Budizma* do Slobodanove smrti, početkom 1988. U međuvremenu je, isključivo njegovim zalaganjem i pomoću, objavljena 1981. u Subotici moja knjiga *Od Nepala do Cejlona* (izd. Osvit – Savremeni pisci). U posljednjih nekoliko godina – skoro do dana svoje smrti – Slobodan se mučio da objavi još jednu, treću, knjigu mojih »Kulturoloških esejaja, ali ga je smrt pretekla u traženju izdavača za taj već utvrđeni izbor kraćih radova, napisanih i objavljivanih u saradnji sa mojom kćerkom Snježanom, za područje izlaskoloških studija. Smatram spomena vrijednim autobiografskim dugom Slobodanu Berberskom također i nekoliko godina svog upornog odbijanja njegovog nastojanja da napišem posebnu knjigu o *nirvani*. Ne želim da se ponovno osvrnem u svoje budističko »gadenje nad cijelim svijetom« iz upornog stava »Norooga«, ali se danas radujem da sam u svojoj čestiti za 1988. posvećenju Slobodanu Berberskom, u izbor iz svoje »staračke poezije«, na kojoj mi se u svom posljednjem pismu pred smrt zahvalio, uvrstio jedan odlomak, svoje *haiku* poezije o toj temi: »Nirvana i »Budenje« (*Kulture Istoka*, br. 17).

Retrospektivno, to me na kraju dovodi i do sjećanja na povod naše veze korespondencijom koja se, također njegovom upornošću, nije prekidala od 1978. do njegove smrti.

U svom prvom pismu Slobodan mi je javio, s oduševljenjem, da se pred njim nalaze sve moje knjige. U to su doba, pred beogradski Sajam knjiga, objavljene *Pjesme prosjaka i posjakinja* (Sarajevo, V. Masleša, 1977). To ga je navelo da odluču da se odmah uputi za mnom u Sri Lanku. Mene je to prvo oduševljenje prenerazilo, tim više što sam desetak godina ranije svoje »dobre želje« negdašnjim prijateljima počeo »čestitkom za novu, 1967. godinu«, koja je sadržala prijedlog Buddhine poeme »Noroog«. Prvi primaoci te čestitke odmah su je objavili u zgračakom *Telegramu* (24. II 1967).

To je bila prva, ako ne i posljednja, pristojno najavljena posjeta iz dalekog »starog kraja« koja mi je ostavila još toliko prostora i nade da je hitno odbijem. Mada je, ne samo svojom vlastitom snagom nego i egzistencijalnom snagom moje lične subjektivne i objektivne izbjegličke situacije, »Noroog«, primljen u tom »starom kraju« kao suštinska

osnova buddhizma uopće, ili barem buddhizma kako ga ja prihvaćam iz Buddhina »gadenja nad cijelim svijetom« (od prve strofe: »Ne poželi sina ni saputnika, osamljen se kreći kao noroog«, pa do posljednje: »Čovjek je prijav, osamljen se kreći kao noroog«), a i preštampan kao prolog i epilog, kao motiv za istomišljenike i za objesomuné »socijalne kritičare, u »praksi« ga nije primjenjivao na mene niko od naletnika ni izletnika glom u jagode ovamo, tata-mati. Barem ne koliko sam ja sâm čuo i zapamtio. Slobodan je, ipak, na poljedini već zatvorene koverte, ispod svoje adrese teškim srcem još dopisao: »60 g., 2 infarkta. U sljedećih desetak godina broj tih infarkta se više nego udesetrostručio. Infarkti su postali sve češća i izrazitija hronična bolest hektičke ere terorizma, ne samo na evropskom »Divljem zapadu«, nego i naglim širenjem ovamo, na nekoć mirnijem i strpljivijem Istok. No »prvu lastu« sam u ovom slučaju još uspio da zaustavim pred polazak u moju zavjetrinu, u klimatski vrlo nepovoljno ekvatorsko područje, već onda teško dosežno ljekarskoj i bolničkoj »hitnoj pomoći«. Tako se pomirio, teška srca, sa »vlastitom« sudbinom i »nesalomivi Slobodan« (kako sam ga ja nazivao u toku narednih deset godina, dok su se napadi na njegovo poverljivo srce učestvali i pogoršavali). Zar nije već onda, prerano se osmetivši »pred vratima izvesnosti«, pjevao – mada ogorčeno:

Opraštaš se od onog  
što si zvaao svoje. –  
Ništa nam nije podrška. –  
Netrag nam je put. –  
Svuda nas čeka provalija. –  
Kamen je pitomiji od života. –

I pitao:

Kako nirvanom  
samosapati sebe ...  
Možda biti se mora  
bez imena, mesta rođenja ...  
(*Kao beskožni jeleni*, 1977)

Kasnije su postajale sve učestalije posjete pretežno hipijevskog soja – »glom u jagode« – koje su u »samostanu« u Colombu, gdje sam ja ponekad odsjedao, a gdje su me obično tražili, konačno nazvali »Yugoslav party«. Sve rjeđi su postajali autentični samci ...

Uz svoje prvo pismo Berberski mi je poslao dvije sveske svojih pjesama koje je objavio u to doba: *Odlazak brata Jakala* (Nolit, 1967) i *Kao beskožni jeleni* (Osvit, Subo-

tica, 1977). Kasnije mi je dostavljao, kako su izlazile, i zbirke *Još san sebe da dovrši* (Zrenjanin, 1979) i *Svakodnevica* (Naprijed, Zagreb, 1983). U međuvremenu je objavio i dijelove iz svoje neobjavljene zbirke pjesama posvećenih meni: »Pred vratima izvesnosti«, »Odbrana samosti« (u *Delu*) i »Pred vratima izvesnosti« (u *Letopisu Matice srpske*). Kopija je zbirke, za koju je do dana smrti tražio izdavača, nalazi se već duže vremena kod mene. Danas mi je to i povod da nastojim objaviti prvih nekoliko stranica iz te zbirke, koja je i odraz subjektivnih motiva Slobodanovog zaokreta od ogorčenih romskih podsticaja prema buddhizmu, koji shvaća kao »vrat izvesnosti« i »odbranu samosti«.

Već na početku naše prepiske Berberski je postavio pitanje karakteristično za sve njegove stilске i lingvističke preokupacije (kako ih je sazeo D.M. Jeremić u recenziji zbirke *Kao beskožni jeleni*): »Izraz Berberskog je takav da se čini da je sve stihove stvarao izgovarajući ih kroz stisnute zube i mukom koja mu je dugo ležala na srcu. Meni je želio da sugerira da i naziv buddhizam zamjenimo sa »buddhoizam«. Zadolvoljio sam se da i taj prijedlog odbijem stručnom historijskom dokumentacijom o tome kako je Schopenhauer bio prvi koji je počeo da primjenjuje isti naziv »buddho-ismus« kad je – prvi od evropskih filozofa – počeo da se dublje uživljava i da otvoreno usvaja to arhajsko učenje o smislu egzistencije. »Čini se da – kao što su najstariji jezici najsavršeniji – da isto važi i za najstarije religije. Kad bih htio da rezultate svoje filozofije uzmem kao mjerilo istine, onda bih morao da buddhoizmu priznam prednost ... « – *Svijet kao volja i predodžba*, knj. II, pogl. XVII.) Ali, ni sam Schopenhauer nije uspio niti da nametne svoju stručnu formulaciju tog naziva. Ja ne vidim ni taj razlog – ni za, ni protiv – nego slijedim i u ovom slučaju naknadno uohodanu praznu konvencionalnost vulgarnu, a ne izvornu, shvaćenu »srednjeg puta«, prepuštajući svom prijatelju da ostane pri svome, pozivajući se, ako želi, i na Schopenhauerov autoritet, koji njemu implicitno leži bliže nego meni. Uvjeren sam također da je i ta analogija u slučaju Berberskog tek »akausalna koincidencija«, u smislu Jungove psihoanalitičke teorije.

Analizu budističkih motiva i pojmova možemo početi od autobiografske zbirke *Još san sebe da dovrši* (Zrenjanin, 1979). Implicitno, na takvo nas razumijevanje Slobodanovog puta pročišćenja (a to je budistička i još starija dainska definicija religije) upuću-

je i pogovor R. Tautovića toj knjizi, pod naslovom »Samoprevazilaženje Slobodana Berberskog«. U poglavljima »Stvarni Rom i neostvareni čovek« i »Lirska misao i Maja«, Tautović se trudi da razjasni preokret u kojem se »lepeza pesnikovih laktmotiva raširila od revolucije do nirvana«, od uvidaja »Ja nemam svog rodnog mesta« do pitanja: »Kako nirvanom – sasposati sebe?« (**Kao beskožni jeleni**). S jedne strane, »za staru indijsku filozofiju, obmana je Maja. Izgleda, dakle, da je ova filozofija darovala Berberskom ne samo ideju Nirvane već i pojam o Maji. S druge strane, »Prikazani svet je popršte na kome se bore biće i ništavilo. Na vrhu nemačke klasične filozofije, Hegel je zaključio da tu borbu rešava *postojanje* (das Werden). Što se Berberskoga tiče, njemu se čini da je ishod iste borbe dokučila drevna indijska misao, kada je dospela do ideje *Nirvane*«.

Prvom zbirkom, *Za kišom biće duga*, za Berberskoga započinje, kako sam kaže, njegovo DOBA TRAZENJA... Zato, veli, nije slučajno što i »*Svakodnevicu*... objavljuje kao početak DOBA OKONČAVANJA... zbog čega je *Svakodnevica* i označena kao VIHORJE XVIII«.

U izboru iz ciklusa *Pred vratima izvesnosti*, objavljenom u *Letopisu Matice Srpske* – tako mi je tada pisao autor – »Eksperiment erotsko – opesna – gađenje, bar ovdje nije uspeo...« Egzistencijalno, kao i u arhetipskom slučaju Buddhie, ishodišni motiv alijenacije (*paḥadda* »pobjeći«), bjekstva od svijeta – tu središnju dilemu i *problem* cijele svoje poezije – Berberski je »kasnije, i još neposrednije, ... osvetlio stihom: »Na put se kreće *izgnanički*, previše ubedljiv« (zbirka *Blag dan*, 1964.). Po tome se i njegov pesimizam, bliži Schopenhauerovu, nego izvornim Buddhinu, razlikuje po malaksalosti tu, »pred vratima izvesnosti«, gdje

Grči se sve  
u kamen sudbine.

(»Svakodnevica«)

– I dalje, u pjesmi »Pržim deo sebes:

... Prepuštih  
sve neka hoda po svome.

Ima li u tome još  
bar malo mojih semena.  
Menjati  
ništa ne mogu.

Odselih se  
u svoje daljine.

Valjda još nisam dovoljno svoj  
kad bivšost me stresa.

Pržim deo sebe  
nadi beznada da se vratim.

U Buddhinim opisima osnovna su »ob-

ilježja« (*lakḥaṇam*) svih činilaca egzistencije: nepostojanost *aničam*) i zbog toga patnja (*dukkham*) svih zbilživanja u zbilžnosti bez ontološke podloge iluzije (*maya*) o »sopstvu« (doslovnije, o sebi kao analognu »duše« u biblijskim religijama). Svijet-svekret (*da-gat*) je izraz zakonitosti *biološkog zbilživanja* (*karma*) bez prapočela (sanskritsko *agram*, grčki *arhē*).

Kod Berberskog, na adekvatnoj razini egzistencijalne iskrenosti, cijeloj tog kompleksiji odgovara sazimanje problema ništavila (*sunnata*), a vrhunac pjesnikove zabrinutosti doseže vrhunac u kritičnom pitanju o *nirvani*. U tu su se »ambivalentnom osećajnosti« modelovale »predstave o 'suhim kišama' i 'ledenim jarama', izrazi na koje u pjesnikovoј imaginaciji upozorava R. Tautović (I. c., str. 77). Kod Buddhie, u izvornim tekstovima, obilježju »utrućuća« za nirvanu neposredno odgovara analogija *siṭibhūto* – »rashladeni«. »Ledene jare« u tom smislu, kao tipični popratni doživljaj u toku dosega meditacije, možda najzornije opisuje tibetanska budistička poezija (osobito Milarepa, u 11. stoljeću). U novijoj hinduističkoj književnosti o tom je iskustvu »žara koja rashladuje« i doživljaju *yogija* osobito zorno govorio bengalski svetac Ramakrišna (1836–1886), učitelj Swami vivekanande, prvog hinduističkog misionara u Americi i Evropi.

Odvratnost i odvrtačenje od »sveta-nesvetac« izražava Buddha izrazima *punna-papa* i *kusala-akusala-pahayam*: napuštanje dobra i zla, u smislu Nietzscheovog »jenseits von Gut und Böses«.

Kod Berberskoga, razočaranje u pozitivističku misao našeg stoljeća izražavaju najupadniji izuzetno bogati i teški, implikacijama negativni, izrazi. R. Tautović, koji je najopširniji, meni poznati recenzent poezije Berberskoga, upozorava na obilje tih izraza u zbirci *Kao beskožni jeleni* (»Nedokuč, Nehleb, Nevada, Netrag...«). U *Svakodnevici*, poglavlje »Slike reči« (str. 33–65) posebno obiluje artizmom negativnih izraza.

Već prva pjesma tog poglavlja počinje *opisom doživljaja* praznine, najptičnije i najspornije teme Buddhinih govora:

Stropštavanje  
Počne tišinom.  
Ledenjem.  
Naraste praznina,  
bez lica, bez niti.

Nemaš za šta da se uhvatiš.  
Nemaš u šta da utisneš govor.

A u slijedećim pjesmama:

»Nevidi mi se prilpe ko zmije.«

»U neprozire  
Između dva trga.

U magline  
nezajazene.«

»I igra Smrću.  
I igra oko nje.

Do nepovrata.«

»Tonem  
u nerazaznaj.

Kamen  
uranja u mene.«

»Otići smiren  
bez hica i konopca.  
Sam da se bude  
u pepelu svome.«

Šumi tišina

Isplivava iz mene, iz stvari,  
nešto čemu nikad ne znah ime.

bez zla i bez dobra.  
Ko to čuje u maglinama.  
Ko vidi slike tih reči.  
Zašne li to negde plod  
tišine i nemog zrenja.

Govorim samo, tkam samo,  
orem po svagdanjoj praznosti.

Gamižu nekrilni

Moram da se nadnesem nad rov,  
svejedno što ništa neću.

Sve se utapa  
u bestrag.

Neodgovori

Čine se znani, nedošli, neotišli,  
uvek isti, neosušeni, zreli.

Meda se nekad ukrste.  
Meda nekad ne bude.

Jeza

Koliko u smešku,  
u lahuru mržnje.

Ništa mi nije ostalo  
za odstup  
Ništa  
Ništa za ohrabrenje.

Sve da bude  
jeza.

U nedoreku



# Neokonfučijanstvo u Koreji

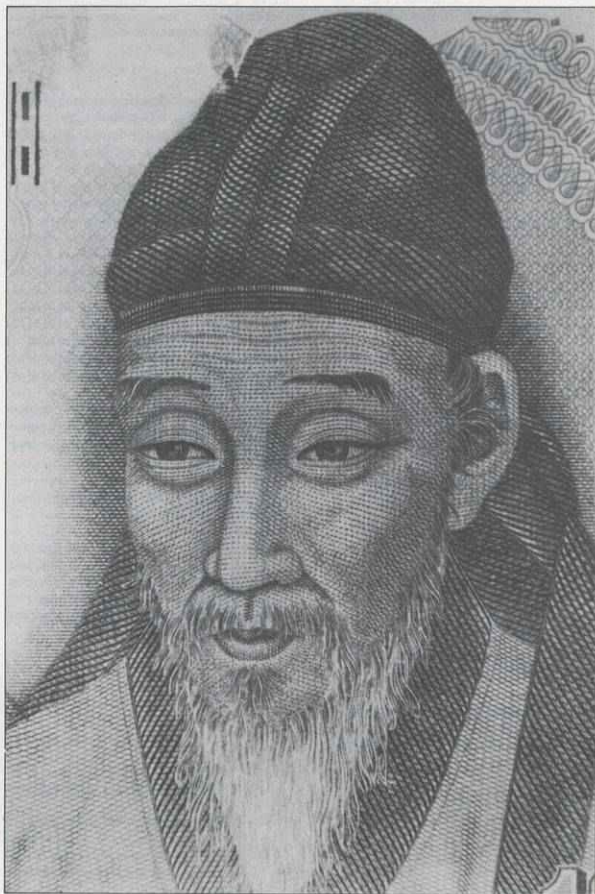
10. međunarodni simpozijum o T'oegyevoj školi  
neokonfučijanstva, Seul, septembar 1988.

Više od pedeset referata, održanih tokom Desetog međunarodnog savetovanja o filozofiji T'oegyeve škole neokonfučijanstva mogli bismo uslovno da podelimo u četiri grupe u kojima je razmatrana ova tematika, od centralnog značaja za pojavu neokonfučijanstva i filozofije Yi T'oegya u Koreji.

1. Pitanje odnosa učenja T'oegya prema kineskom neokonfučijanstvu. Neokonfučijanstvo je nastalo u Kini, u 11. veku, kao velika renesansa konfučijanstva posle borbe za prevlast između religijskog daoizma i indijskog budizma, koji su zavladali posle nekoliko vekova nemira i rascepa, izazvanih padom dinastije Han. U poređenju sa konfučijanstvom, koje je sa svojim zahtevima za samoformiranjem i samosavlavljanjem važilo za konvencionalni društveni moral, povezan sa karijerom u vladajućim strukturama, budizam, koji je svoju kreativnu kulminaciju doživeo u doba dinastije Tang (618-907), važio je za duboku filozofiju, koja je privukla najsajnije duhove Kine onoga doba. Dinastija Song (979-1279) videla je šansu u reakciji na "stranu" religiju i renesansi konfučijanske tradicije koja je tada stagnirala. Na političkom polju sve je to dovelo do pokreta koji je nastojao da goruća društvena i ekonomska pitanja onoga vremena reši oživljavanjem i novim tumačenjima starih konfučijanskih ideala. Na duhovno-intelektualnom polju to je značilo ponovno ozbiljno bavljenje konfučijanskim klasicima, posle perioda koji je u filozofiji karakterisala dominacija budizma.

Konfučijanstvo i budizam uvedeni su na Korejsko poluostrvo krajem 4. veka. Sve do 14. veka, konfučijanstvo je ostalo ograničeno na literarne aktivnosti jednog dela državnih činovnika, dok je budizam postao temelj vlade i društva i tako se kao vladajuća ideologija proširio na sve društvene slojeve. Cetnaesti vek, doba kad je školovanje korejskih činovnika u Kini postalo uobičajeno, u Kini je već bilo vreme procvata neokonfučijanstva, koje je tako postepeno puštalo korene i u Koreji. Misao glavnog mislioca kineskog neokonfučijanstva, Zhu Xija, odredila je i filozofska strujanja u Koreji. Za razliku od Kine, gde je filozofija Wang Yang-minga (1472-1529) postala dominantan filozofski pravac još za njegovog života i 150 godina posle njega, u Koreji nikada nije osvojila takvu poziciju, već je oduvek smatrana jerećikom. Velike zasluge za očuvanje ortodoksnosti Cheng-Zhuovog pravca u neokonfučijanstvu pripadaju upravo Yi Hwangu, poznatom pod njegovim počasnim imenom Yi T'oegye (1501-1570), vodeći konfučijanski mislilac u Koreji. U prvu grupu učesnika ovog skupa možemo da uvrstimo sve one autore, koji su uz isticanje značaja korejskog konfučijanstva, svoje priloge nadovezivali prvenstveno na motive kineskog konfučijanstva u filozofiji Yi T'oegya.

2. Druga grupa autora bavila se njegovim glavnim delom, dovršenim 1568. godine, "Deset dijagrama namenjenih formiranju mudraca". Upućivanje vladara kako da postane mudar bilo je u neokonfučijanstvu prilično čest oblik delovanja filozofa. Dužnost vladara bila je, između ostalog, da uči i da se



Portret T'oegya prema staroj graviri

formira na osnovu idealnih primera za ugled među mudrim vladarima prošlosti, kako bi se na osnovu toga razvio u potpunu i besprekornu ličnost.

Iz T'oegyeovog dela se, međutim, vidi da nema razlika u samoformiranju između vladara i drugih ljudi, koji moraju da idu ovim putem u susret mudrosti. U svom delu ga i opisuje, čime na osnovu analize i opisa čovekovog unutrašnjeg života i konkretnih aspekata praksi, svima omogućava pristup onome, što je u klasičnom konfučijanstvu

dara i drugih ljudi, koji moraju da idu ovim putem u susret mudrosti. U svom delu ga i opisuje, čime na osnovu analize i opisa čovekovog unutrašnjeg života i konkretnih aspekata praksi, svima omogućava pristup onome, što je u klasičnom konfučijanstvu

# Jevreji na tlu Jugoslavije

Pogled na tradiciju i umetnost

(Umetnički paviljon »Cvijeta Zuzorić«, Jevrejski istorijski muzej, Kulturni centar, Beograd, februar 1989)

ostalo teorijski ideal. Time je Yi T'oegye dao praktični program ličnog razvoja i preobrazaja, pri čemu se pridržavao konfucijanskog ideala da ličnost pojedinca ovdje i sada uvek bude određena veza u nizu raznih vidova egzistencije, od davne prošlosti do daleke budućnosti. Težište njegove misli bilo je u uverenju da pojedinac određuje sopstvenu budućnost u dobrom ili lošem smislu, svojim postupcima i ulogom u sadašnjosti. Zato centralna uloga pripada formiranju, vaspitanju duha i srca, unutrašnjem formiranju duhovnog života, pri kojem se u prvom redu ističe načelo *kyong*, pažnje, kao centralno u samoformiranju.

3. Deo najboljih i najzanimljivijih referata na simpozijumu obrađivao je centralnu temu »Deset dijagrama«, *kyong*, pažnju, koja je po Yi T'oegye osnovni zahtev ozbiljnih studija i praktičnih nastojanja. U oblasti intelektualnog istraživanja znači psihičku sabranost, koncentraciju, kao prvi uslov nastojanja te vrste. U oblasti moralnog delovanja, to je oruđe samosavlđavanja i duboke, ponizne ozbiljnosti, koja treba tek da omoguću zdrav i pravilan odnos prema svetu koji nas okružuje, i time čoveku omoguću da shvati sopstveni položaj u svetu, kao uslov za neformisane kontakte i komunikaciju. Svaka situacija donosi nešto što je važno i zasluuje poštovanje i zato treba svu svoju pažnju usredsrediti na događaj tu, »ispred nas«. Otuda zahtev za pažnjom i budnošću duha, koje se mogu steći na osnovu duhovnog samosavlđavanja. Ti su zahtevi karakteristični i za druge mislioe predmoderne Koreje, a delimično su se očevali i u stvaranju modernog korejskog društva.

4. Deo referata, odnosno pažnje u pojedinim referatima, nadovezivao se na pitanje konfučijanstva u modernom društvu, pri čemu su bili zanimljivi akcenti na značaju uloge koju je u uspesima Koreje poslednjih decenija odigralo upravo konfučijanstvo, sistem koji je ranije optuživan kao jedan od važnih uzroka slabosti i poniznosti, sa kojima su se hvatali u koštac, nastojeći da savladaju teškoće ulaska u dvadeseti vek. Takođe su izražena uverenja da će, zahvaljujući dinamici ekonomskog razvoja u severnoj Aziji i činjenici da je Zapad sve više svestan sopstvene nemoći u trci za ekonomskim standardima kakvi danas vladaju u severnoj Aziji, konfučijanstvo odigrati značajnu ulogu. Konfučijanska renesansa treba da povede svet u 21. vek, svet u kojem danas još dominira zapadnjačka kultura, a za koji bi (po uverenju nekih autora) bili pogodniji mitovi i mudraci koji su tokom prohujalih vekova vodili narode severne Azije. Ti su mitovi drukčiji od mita o moći nauke i tehnologije, kao i vrednosti ekonomskih analiza, koji su trenutno jedni od najsnažnijih, a predstavljaju končan proizvod evropske renesanse. Takođe su izražena i sumnje u neophodnost postojanja institucije evropskog moralnog uređenja.



Imenik članova zagrebačke Herve kadice Jugoslavija XIX vek

Koreni jevrejske umetnosti sežu u doba formiranja hebrejskog monoteizma nasuprot kultovima Baala, boginje Ištar i Atona kod Vavilonaca, Asiraca i Egipćana. Za hebrejski monoteizam to su demonološke emanacije i, nasuprot brojnim ikoničkim pred-

stavama ovih božanstava, Mojsije u odbrani svetosti jednog bića zabranjuje upotrebu slika i skulptura u adoraciji (Izl. 20,4; Lev. 26, 1; Pnz. 16,22). No, ova zabrana imala je i svoja izuzeća i otklone. Kako se vremenom formirala, specifična i originalna sinagogal-



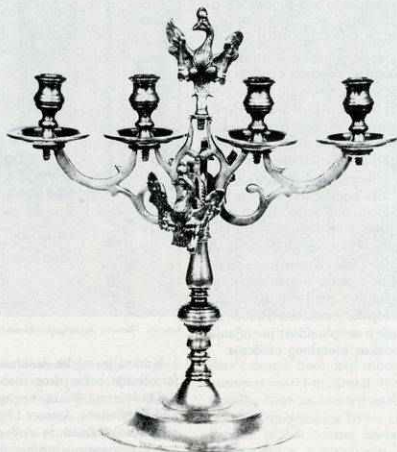
na arhitektura, danas potpuno istražena od stručnjaka, bila je često ukrašavana podnim mozaicima figurálnih – zoomornih scena. Tu se i začine problem indirektno prisutan u istoriografiji istorije umetnosti. Godine 1920. usledilo je, iskopavanjem grada na Eufratu, jedno od najčuvanijih arheoloških otkrića – kompleks hramova nazvan Dura Europos. U naučnom svetu je odmah prihvaćeno kao najveća afirmacija, senzacionalna potvrda prve, najstarije i najvažnije objave hrišćanskog slikarstva i ikonografije do danas poznate. Svi meritorni pregledi zapadnog i istočnog hrišćanskog srednjovekovlja počinju od Dure Europos kao kolevke. Međutim, danas pojedini autori – a ta se ideja proteže od predratnih naučnika – poput Du Mesnila, H. Rosenaua, R. Wischnitzera, Bernsteina i dr., autoritativno dokazuju da je zapravo u pitanju otkriće veličanstvenog jevrejskog svetišta. Predstave velike menore, slika kovčega za svitke *Tore*, predstave sinagoga, reljefi hrama, kao elementi bez uporišta i hrišćanskoj ikonografiji, upućuju na opravdanost i tačnost ovog zaključka. Iz takvih predstava sledi geneza jevrejske vizuelnosti i ikonografije, sjajno zastupljenih u iluminacijama hebrejskih rukopisnih srednjeg veka i renesanse, kakva je čuvena sarajevska *Hagada* iz XIV veka. Istovremeno bogaćenje jevrejskog likovnog nasleđa i stilске promene u umetnosti, dovešće do oslobađanja jevrejskog slikarstva, pa i arhitekture i skulpture, od talmudskih kanona i starih zakona. U istoriji umetnosti taj fenomen je nazvan «emancipacija», a počeo je možda najpre u Italiji (gde se u XIV veku u sijenskom getu čak štivala statua Mojsija od Antonija Federighija), a zatim u liberalnoj holandskoj sredini, čija prosvetnost i neverovatan razvoj manirističke i barokne slike proizvodi predstave *memento mori*, portrete, religijske scene. Istoricizam, egzaktnost XIX veka doneće brojne reminiscencije, rekonstrukcije jevrejskog zaveštanja. Životi starozavetnih otaca, Mojsijeve harizma, hram u Jerusalimu, priče *Talmuda* i sl. biće više nego privlačan izazov koji oblikuje novu, netricadionalnu formu jevrejske umetnosti iz koje će ona otići u modernu. Građeci modernu umetnost, inače brojni i značajni jevrejski umetnici su, sa retkim izuzecima, napuštali, razgrađivali stare vrednosti.

Ovakav retrospektivan presek je bio neophodan da bi se razumeo istorijski kontekst ekspozita izložbe «Jevreji na tlu Jugoslavije». Oni pokrivaju raspon od arheoloških nalaza u Saloni i Stobima (II i III vek), preko nalaza poput Poliharmovog stuba i specifične kamene plastike nadgrobnih ploča i spomenika različitih jevrejskih grobalja, rano srednjovekovne opeke sa menorama iz Čelareva ili sinagogalne i arhitekture geta, sve do simbolizma Leona Koena i moderne umetnosti. Promene stilova odnose se i na brojne predmete primenjene umetnosti, od uljanica do opreme i korica knjiga. Posebnu i najzanimljiviju oblast izložbe čine obredni predmeti. Po prvi put možemo videti amulette iz raznih doba, koji su iz kabalističkog nasleđa predati evropskoj ezoteriji

talismana, kao i raskošne i retke sakralne predmete koji opremaju *Toru* ili služe u obredima, a za koje bih rekao da imaju snažnu profilaktičku moć. Tog tipa su vezene zavesе *paroheti*, koje imaju najnapredniju teurgijsku ulogu. Ako znamo za deističku nameću tibetanskih tkanina *thanki*, za ulogu zavesа u antičkim hramovima i za hrišćanske ikone slikane na platnu ili vezene, onda nismo daleko od analogije da su *paroheti* u jednoj nemimetičkoj umetnosti snažne i čiste ikoničke predstave, posredstvo sa višim principom. Na njihovu gotovo magijsku, inicijatičku moć sličnu *mandali* ili *jantri*, *ikoni*, upućuje hermetička ikonografija amblema, aplicirane heraldike i ornamentike. Čitava umetnost Jevreja je, poput drugih vidova ispoljavanja ovog naroda, u znaku dodira sa onostranim.

Izložba «Jevreji na tlu Jugoslavije» sastojala se iz nekoliko manjih celina. Jedna od njih je trebalo da bude «Fantastično i magijsko u delima beogradskih Jevreja». Premda je koncept ove izložbe doraden i celovit, već radovi beogradskih umetnika inspirisanih jevrejskim tajnim znanjima (Radovan Hiršl, Zoran Nastić, Zoran Belić – Weiss), ili onih na tragu fantastičnog (Bojan Bem, Slobodan Pajić), potvrdili bi zasnovanost savremene umetnosti na snagama zaveštanja i tradicije. Time bi ovaj projekat, koji se radi jednom u nekoliko decenija, dobio još više na atraktivnosti upućenoj svetskom poretku vrednosti.

Dejan Dorić







# Osvrti i prikazi



Šiva i Kali (Indija, XVIII vek)

# Ezoterija Istoka i Rene Genon

Vlado Šestan

Savremeno duhovno talasanje na relaciji Istok-Zapad teško se može potpunije shvatiti bez uvida u delo Rene Genona (René Guénon), do juče u nas gotovo nepoznatog.<sup>1</sup> Pitanja kojima je posvetio svoje delo i svoj život predstavljaju univerzalni i trajni izazov duha: mogućnosti i putevi povratka prvobitnoj, »većitoj tradiciji, nadzemaljskoj Istini; uloga istočne duhovnosti u obnovi savremenog sveta koji tone u »mračno doba«, u kojem numinozno naglo (i možda konačno) iščezava; susret hrišćanstva sa duhovnim predanjem istoka; ezoterija kao ključ tajne spasonosne Istine. Genonovi poznati sledbenici (pored neposrednih saradnika i učenika) su malobrojni, ali uticajni: kao duhovnog inspiratora priznali su ga Theodore Roszak i Alan Watts, protagonisti kontrakulturnog pokreta. Izazovna je mnogostrukost lika u kojima se pojavljuje zbog čega je za mnoge ostao u pravom smislu Svinga.<sup>2</sup> Stekao je naziv »kodifikatora doktrinarnog ezoterizma u XX stoleću«. Stoga je njegovo delo pouzdano ishodište za razmatranje jedne specifične tematike koja je presudna za recepciju istočne duhovne tradicije na Zapadu: odnosa između ezoteričkog (tajnog) i egzoteričkog (otvorenog, javnog) puta prenošenja i asimilacije te tradicije. Radi se o temi koja je retko izričito razmatrana, što, pored ostalog, ima za posledicu nedovoljno razumevanje suprotnosti na relaciji ezoteričko-egzoteričko u »duhovnom dijalogu« Istoka i Zapada; suprotnost koja ostaje neprevladana i sve dublja. U ovom kraćem osvrtu moguće je tu temu tek načeti, što više znači otvoriti pitanja nego dati odgovore na njih.

Počinjemo, dakle, od Genona. O vrednosti njegovog dela može se suditi pre svega sa gledišta onih strogih kriterija na kojima je Genon sam toliko insistirao u čemu je na prvom mestu pitanje autentičnosti (odnosno regularnosti – Genonov termin) njegove inicijacije u istočne doktrine. A to upućuje za sobom zahtev da se njegova vlastita tvrdnja o samome sebi prihvati ili ospori *in toto*: »Uostalom – iako nas to primorava da moramo govoriti o sebi što nije baš naš običaj – moramo formalno izjaviti i sledeće: koliko nam je poznato ne postoji niko, ko bi na Zapadu izložio autentične orijentalne ideje, osim nas samih (*La crise du monde moderne*, 1927.) Time se, naravno, dolazi do konkretnog, činjeničnog, pitanja autentičnosti (regularnosti) inicijacije koje se ne može zaobići. U odsustvu činjeničnih dokaza o autentičnosti inicijacije kida se ona veza koja

potvrđuje skrivenu Istinu. U slučaju Genona ponovo se susreće ona ista zagonetka kao ranije kod gospode Helene Petrovne Blavatsky koja je (praktično istim rečima kao Genon) svojevremeno tvrdila da sebe da je jedina na Zapadu koja poseduje autentične istine Istoka; kao kod Krišnamurtija, proglašenog od teozofa za novog avatara, što je sam odlučno poricao; kao kod »himalajskih mahatma« Koot Humija i drugih od kojih je gđa Blavatsky primala »tegrafske poruke«. (Za ovaj poslednji slučaj vezuje se i informacija do koje sam, sasvim slučajno, došao – da su pomenuti »himalajski mahatme« pripadali jednom *weika gaing* (ezoteričnom redu) u Amarapuri u Burmi gde se njihova tradicija i dalje nastavlja; ali i to spada u onaj red informacija koje je jedva moguće proveriti, a možda i nikako.)

Tražički izlaz iz ovih teškoća oko autentičnosti inicijacije kod samog Genona naći ćemo samo na dosta neodređene indikacije, pre svega u njegovoj tezi da se skrivena istina objavljuje isključivo jezikom simbola kojim govore oni koji su u tu istinu upućeni; a to su pripadnici tajne elite koja, prema Genonovim rečima, deluje »na način koji je za profanu publiku nedostupan« i čijeg samog postojanja ta publika nije ni svesna (*La crise du monde moderne*). Prema Genonu skrivena istina, nadzemaljska »primordijalna tradicija« ostaje nepristupačna izvan regularnog »lanca inicijacije«. Nastavljanje tog lanca nakon Genonove smrti u ličnostima novih predstavnika »tajne elite« jeste ono konkretno pitanje kroz koje se danas razrešava ključni problem autentičnosti. Ono podrazumeva i moguću dilemu oko eventualnog prekida »lanca inicijacije« – a to je mogućnost koju je dopuštao i sam Genon. Za neposvećene to može biti samo predmet spekulacija, oslonjenih na dosta oskudne javne manifestacije delovanja »tajne elite«. A te ukazuju na krug Genonovih sledbenika i bliskih saradnika: Frithjofa Schuona, Marcela Cavellera i Luciusa Evolu (odnosno, nako njegove smrti, na nekog kome je Evola možda poverio svoje tajne). U savremenim tumačenjima »primordijalne tradicije« mogu se nazreti i znakovi »više intuicije«, koja je u posedu duhovne snage solarne kulture »zlatnog doba« – što mogu biti signali da neko danas poseduje inicijaciju višeg hijerarhijskog reda nego što je bila Genonova.

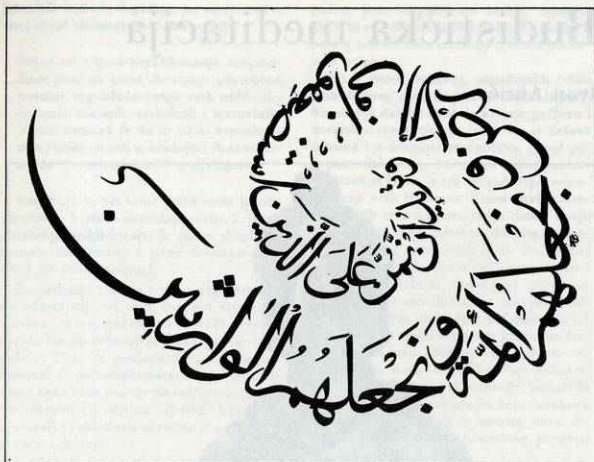
Razmatranje konkretno posvećenosti legitimnosti ezoteričkog lanca predanja (sa svim njenim teško razravnivim zagonetkama) nužno se isprepliću i međusobno uslovljava – kako se opštim filozofskim pri-

stupom ezoteričkom modalitetu saznanja (uslovno rečeno »ontologijom najviše realnosti«) tako i sa problemom suštinskog odnosa između ezoteričkog i egzoteričkog, tj. posredovanja između ta dva načelno inkompatibilna nivoa. Jer u samom središtu svake ezoterije je tajna, *mysterium* koji se ne može jednostavno preobraziti u egzoteričko, racionalno saznanje istine. Znanje koje se stiče inicijacijom (upućivanjem u tajnu) ni pošto ne ukida tajnu, već samo potvrđuje njeno postojanje. *Mystes* (*chela*, učenik) putem inicijacije, u stvari, postaje čuvar tajne, njegovo stečeno saznanje je specifična duhovno-emocionalna participacija koja nema karakter racionalnog razumevanja. Racionalno saznanje (tačnije, duhovno saznanje koje se oslanja na racionalni modalitet kao presudan za pristup istini) ostaje u domenu profanog koji je *mystes* prevazišao i ostavio za sobom, koji za njega postaje irrelevant. Misterija same skrivene istine pripada domenu »neizrecivog i samim tim neprenosivog« a sve ono što je transcendentnog reda nužno pripada neizrecivom (Genon: *Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, 1945).

Da li je ta načelna inkompatibilnost između ezoteričkog i egzoteričkog, posvećenog i profanog, do kraja neprobijna? Uostalom, može se pretpostaviti da tako postavljeno pitanje i nema pravog smisla za one unutar kruga posvećenih. Mnogi Genonovi stavovi kao da potvrđuju takvo gledanje, pre svega njegovi samopouzdanjima govoreštaj o delovanju posvećenih koji su »određeni da u mračnom dobu pripreme novi ciklus. Međutim, Genon sa druge strane sa velikom zabrinutosti upozorava na mogućnost prodora nepozvanih u redove inicijatičnih organizacija kao sluga đavola, antihrista itd: »Tajnost prestaje da bude efektivna kada organizacije koje su čuvari tog (tj. ezoteričkog) znanja dozvole nekvalifikovanim pojedincima da prođu u njihove redove, jer ti pojedinci mogu čak da budu agenti »protivnika« i ako je to tako, jedan od prvih njihovih ciljeva će biti da otkriju tajne«. On govori o ljudima koji tvrde da pripadaju organizacijama koje su nastavljači hiljadu godišnjih tradicija, a »neke od takvih organizacija moraju postati izraz »anti-tradicije« (koju Genon zatim identifikuje sa »vladavinom antihrista«). Ovakvo anti-tradicionalno delovanje koje je karakteristično za »modernu devijaciju« prema Genonu ima »sataniki karakter« i služi se pre svega lažnom upotrebom simbola i »inverzivanjem simbola«. Zbog toga se dešava da ljudi koji zamišljaju da se

<sup>1</sup> Prva tematska zbirka Genonovih radova objavljena je u nas 1987. godine u izdanju biblioteke časopisa »Gradac«, u izboru i sa predgovorom Dražosa Kallija.

<sup>2</sup> Pripadnik od 1906. godine, hermetičke škole Patmosa, martinističkog reda i raznih masonsko-okultističkih organizacija; monistički biskup pod imenom Palanginus (posvećen 1909 god.); pripadnik mističkog reda sufija pod imenom Šeik Abdel Wahed Yahia (od 1912. god.); potvrđen kao mason u loži Thebah (1912. god.); saradnik i pisac antimasonskih tekstova u časopisu *La France chrétienne antimasonique* pod pseudonimom »Sphinx« (od 1913. god.); inicijator osnivanja masonskih loža »La Grande Triade« (1947. god.) i »Les Trois Anneaux« (1949. god.).



Neka bude božja volja (kaligrafija iz Turske, XVIII vek)

bore protiv đavola, bez obzira na to kakve mogu da budu njihove predstave o đavolu, na taj način budu pretvoreni – bez ikakve sumnje o tome sa njihove strane – u njegove (t.j. đavolove) najbolje slugel: Ova Genonova upozorenja, izrečena nakon dugogodišnjeg njegovog delovanja u 'stajnoj eliti' (u delu *Règne de la Quantité et les Signes del Temps* 1945. godine) ostavljaju utisak da ezoteričko predanje ostaje opterećeno nesavladanim dihotomijama. Unutar ezoteričkog kruga upućenih, transcendentna istina *a priori* treba da bude nesporna, pa Genonova upozorenja stoga zvuče paradoksalno. Verovatno ih treba shvatiti tako da u monolitnoj strukturi ezoteričkog ipak dolazi do pukotina mada nije lako dokučiti na kakav način se to dešava. Očito je samo da nastaju zabune oko ispravnosti inicijacije i oko značenja simbola kojima se obznajuju skrivena istina 'primordijalne tradicije, što može da nagoveštava i početak kraja ezoteričke, odnosno inicijatičke organizacije. Za razmatranje čija su polazišta usidrena isključivo u egzoteričkom t.j. otvoreno dostupnom znanju, koje ne raspolaže privilegovanim uvidom upućenih, ovde se očigledno dotiče i jedan novi, do sada nenastučeni 'prag uvida': jer Genonove reči nam otkrivaju da sumnje i dileme nisu samo opterećenje neupućenog profanog uma koji u racionalnom procesu saznanja mora da odmerava *pro et contra*, već da one mogu ozbiljno našeti i krug onih koji su inicijacijom stekli siguran nad-ljudski uvid u većitu istinu.

Ipak, horizonti 'profanog nivoa' time nisu iscrpljeni. U domenu otvorene kulturne komunikacije mogu se sagledati određene opšte okolnosti koje uslovljavaju recepciju ezoteričnog širenja određenih duhovnih doktrina (pre svega istočnih). Duhovna klima savremenosti – pa nazvali to vreme 'mrač-

nim dobom' ili nekim drugim terminom – ne može se izjednačiti ni sa razdobljem romantizma koje je donelo svojevrstni procvat ezoteričkih društava, ni sa *fin de siècle* u kome je duhovni teren ezoterije naglo osvojila savremena teozofija sa gospodom H. P. Blavatsky na čelu. Tu razliku u duhovnoj klimi priznao je, implicite, i sam Genon kad je svoju 'ezoteričku obnovu' otpočeo sa temeljitim rasrinknavanjem teozofije. Način delovanja gospode Blavatsky (kao i njene naslednice A. Bessant), ispočetka tako uspešan, morao je, izgleda, doći u krizu, jer su to pored ostalog uslovlile i promene koje su nastupile u duhovnoj klimi, pogotovo u određenim intelektualnim sredinama u kojima je teozofska ezoterija prvobitno naišla na značajan odziv. Da li se nešto slično počelo dešavati i sa Genonom i njegovim načinom prenošenja istočnih duhovnih doktrina? Da li je nova 'sakrivena elita koja priprema novi ciklus', na čelu sa Genonom, doživela nusepeli u stvaranju onog jezika simbola kojim večita i izvanljudska istina može ponovo da komunicira sa ljudima našeg, 'mračnog', doba, odnosno sa odabranom manjinom među njima? Radi se o razdoblju u kome je neobuzdana radoznalost kao bitna odlika ljudskog duha uzela maha kao ni u jednom drugom razdoblju, kada ona teži da razotkrrije – naoružana naučnim i filozofskim instrumentarijem – svaku nepoznanicu i svaku tajnu. Ta karakteristika modernog doba u kojoj Genon vidi 'mržnju prema tajni' (odnosno, tajnovitosti), koja je otvorila nove horizonte za istraživanje kritičkog uma, stavlja ezoteriju na proveru kakvoj u ranijim razdobljima nije bila izložena. Drugim rečima, u savremenoj kulturi, pre svega kod one obrazovane elite koja je nosilac i kreator te kulture, dolazi do transformacije osnovnih elemenata koji konstituišu 'saznajni aparate

i duhovnu senzibilnost današnjeg čoveka. Usled te očite činjenice ezoterija je, posle jednog stoleća eksperimentisanja, navedena na nove transformacije. I pored uspeha koje su doživeli izvesni oblici ezoterije kao što su zen, popularna astrologija i okultizam, višestruko se pokazuje progresivno razgrađivanje ezoteričkog u savremenoj kulturi. A to je proces koji zahvata ne samo Zapad već i Istok na što je ukazivao, pored ostalih, i Mircea Eliade. Radi se o jednom savremenom stanju duha koje se direktno odražava na proces 'transfera' duhovnog nasleđa Istoka na Zapad, odnosno na zapadno-istočni 'duhovni dijalog'. To je kulturni kontekst u koji je situirana pojava i delovanje R. Genona.

Dalje razmatranje zacrtane tematike koja se odnosi na duhovno susretanje Istoka i Zapada (vezano za Genona, a i izvan neposrednog konteksta njegovog dela) nužno se okreće, nakon do sada izloženog, ka dubljem razjašnjavanju središnjih pitanja kao što su: kakva je priroda i značaj ezoteričkog pristupa duhovnim doktrinama na Zapadu, a kakva na Istoku; u kakvom vidu i do kog stepena je dijalektičko posredovanje između ezoteričkog i egzoteričkog modaliteta saznanja uopšte moguće i na kakav način se takvo posredovanje i povezivanje pojavljuje (ili ne) na Istoku i na Zapadu? U tom sklopu mogu se osvetliti i pitanja 'večite filozofije' (*philosophia perennis*), a i mogućnosti neke kreativne hermeneutike koja bi mogla da crpi iz duhovnog nasleđa Istoka i Zapada, da podstakne stvaralački proces artikulisanja univerzalne duhovne kulture čovečanstva. To su neka osnovna pitanja koja se nameću na svakom koraku savremenog 'duhovnog dijaloga' između Istoka i Zapada. U interesu je tog dijaloga da se ona određenije tematizuju i smelije razrešavaju.



Njanaponika Tera: Budistička meditacija, prevod: Branislav Kovačević. Novi Sad, Književna radionica »Slavija«, 1988, str. 192.

## Budistička meditacija

Ivan Antić

Ovo je jedno od najznačajnijih dela koje izuzetno jednostavno i na osnovu autorovog ličnog iskustva govori o *putu sabranosti pažnje (satipatthana)*, ili onome što je poznatije kao budistička meditacija.

Knjiga se kod nas pojavila jedva приметно, sa skromnom reklamom i u pristojnom izdanju, ponajviše zahvaljujući trudu prevodioca.

Kako je to već u uvodu naznačeno, svrha ove knjige jeste da skrene pažnju na temeljno značenje koje ima Budin put sabranosti pažnje (*satipatthana*) za razumevanje njegovog svedočenja o duhovnom probuđenju i utruću nesvesnog bivstvovanja koje se uvek zasniva na nezrelim predstavama o trajnim i zasebnim entitetima.

N. Tera nam skreće pažnju da se direktna i neposredna, ničim uslovljena pouka o ustrojstvu, uslovljenosti i razobličavanju samoga ja, subjekta koji opaža i uvek odlučuje o čoveku i svetu, nalazi u učenju Bude i to najjasnije u govorima o ispravnoj sabranosti pažnje. U pristupu detaljnom opisu prakse budizma koja je oličena u *satipatthani*, autor postupno, jednostavno i objektivno iznosi učenje o upoznavanju uma, njegovom pročišćenju i negovanju kao glavnom usmerenju prakse, i oslobađanju uslovljene prirode uma kao konačnom razrešenju svih težnji i nesporazuma u čoveku. Iako je temeljna sabranost jedinstvena i celovita, ona se prema izvornim tekstovima palijskog kanona, kao i prema burmanskoj *satipatthana* metodi koja je ovde predstavljena, uvežbava četvorostruko u odnosu na svoje objekte. Ona se osnažuje i neguje: 1. spram svih telesnih zbiljanja, 2. osećaja, 3. predstava, 4. spram uma, odnosno sadržaja i aktivnosti same svesti u svakom trenutku. Ovo su četiri kontemplacije (*anupassana*) koje čine glavnu podelu »Velikog govora o temeljima sabranosti« (*Mahasatipatthana sutta* — čiji prevod ova knjiga u celosti donosi u svome drugome delu), jednog od najznačajnijih za razumevanje budizma. Taj govor je proširen i obogaćen antologijom tekstova iz palijskog kanona koji se odnose na ispravnu sabranost.

U osnovi sabranosti, kao i čitavog budističkog učenja, nema ničeg do čiste pažnje kao čina konačnog razobličanja onoga koji medita — za razliku od drugih mnogo popularnijih i privlačnijih tehnika meditacije koje do ovakve svrhe meditative prakse dolaze posredno ili je uopšte nemaju.

Pažnja se ovde određuje kao:

... jasna i nepodeljena svesnost onoga što se zapravo događa oko nas i u nama u nizu momenata percepcije, onako kako nam stižu preko pet fizičkih čula ili preko razuma, koji prema budističkom shvatanju predstavlja šesto čulo. Kada je okrenuta ka tim šestostrukim čulnim utiscima



Buda (Indija, IX vek)

pažnja ili sabranost se drži samo golog registrovania uočenih fakata, bez reakcije na njih delom, govorom ili mentalnim komentarom, koji može biti zauzimanje stava (sviđanje, nesviđanje itd.), prosuđivanje ili razrada.

Svo zbiljanje bića (telesno, u osećajima, predstavama i samome umu) postaje u tišini objekat čiste pažnje pri samoj pojavi; niti biva prihvaćeno niti odbaceno, već pri uvиду u stvarnu prirodu (uzročnost) pojave biva oslobodeno netačnih određenja kao entitet

po sebi i za sebe. Jednostavnost i budnost, stišana i spokojna opuštenost u prisustvu spram svega postojećeg, postaju tokom vremena osnovne odlike pažnje, dok je svaki napor, pa i onaj najslabiji, koji je potreban pri održavanju samog mišljenja, znak da ona nije ostvarena.

Drugi vid ispravne sabranosti, koji se istovremeno razvija, jeste jasno shvatanje (*sampajanna*). Ono ispravnu sabranost uvodi i u svom punom potencijalu ostvaruje u dinamičnu svakodnevnog života, i to počevši od pojave misli u svesti (čak i snova) pa do na-

grubljih fizičkih događaja, jer su svi oni-  
istoj ravni zbivanja naspram pažnje.

Jedan od ciljeva praktikovanja *satipatt-  
hane* jeste da jasno shvatanje postepeno  
postane regulišuća snaga svih naših aktiv-  
nosti, telesnih, verbalnih i mentalnih.  
Njezin zadatak je da ih učini svrshod-  
nim i delotvornim usklađujući ih sa stvar-  
nošću . . . unutarnjom i spoljašnjom.

Razlikuju se pri tome četiri vrste jasnog  
shvatanja: 1. jasno shvatanje svrhe, 2. jasno  
shvatanje prikladnosti, 3. jasno shvatanje  
dometa (meditacije), 4. jasno shvatanje real-  
nosti (ili neobmanutost).

Postavljanje pitanja o svrsi nagovara nas  
na odustajanje od svih unapred bivstvenih  
stavova i okrece nas čisto osnovi bivstvova-  
nja, do čije otvorenosti se dolazi putem čiste  
pažnje. Time se prepreduju svi mogući  
duhovni ili psihološki poremećaji i preteri-  
vanja kada bi se pustilo na volju spontanom  
i nesvesnom (tj. nepromišljenom) ispoljavan-  
ju navika i sklonosti učvršćenih u mislima,  
guru i delanju.

U bliskoj vezi sa ovakvim prevrednova-  
njem svih vrednosti jeste i jasno shvatanje  
prikladnosti svakoga dela u skladu sa vre-  
menom i sredinom kojima nerazlučivo pri-  
pada. Uvid u jedinstvenu prirodu svih naših  
delanja i samog postojanja moguć je pri  
punom odgovornosti za sve svoje postupke, što  
je, zapravo, pokretačka snaga čitavog budis-  
tičkog učenja.

Kada osmažena pažnja obuhvati celo živ-  
ljenje, a ono s druge strane ne biva više raz-  
ličito od *satipattthane*, doseže se jasno shvan-  
tanje dometa meditacije. Ovdje je reč o nje-  
nom bitnom jedinstvu sa samim postojan-  
jem i o usmerenosti ove meditacije ka po-  
tpunom pročišćenju postojanja od svih tlo-  
ga neznanja i sukobljavajućih strasti.

Takav put pročišćenja vodi ka jasnom  
shvatanju realnosti uz pomoć kojeg se, pre-  
ma budizmu, odnosno praktičnom rezultatu  
svakodnevnog uvežbavanja *satipattthane*,  
otklanja temeljni uzrok čovekovog strada-  
nja: uverenje u jasno ili dušu, u postojanje  
bilo kakvog oblika trajne suštine ili zaseb-  
nog entiteta. Ovakva jasnoća povlači ceo lan-  
ac međuzavisnog nastajanja (*paticca sam-  
muppada*).

Vežbu *satipattthane* početnik izvodi dva-  
put dnevno, najbolje ujutro i uveče u vreme  
prelaska sunca preko horizonta. Postoji i in-  
tenzivno višednevno vežbanje. Pažnja se os-  
nažuje spram celog bića: od tela kao njego-  
vog najgrubljeg izraza, preko svih osećaja i  
predstava kao finijih aktivnosti, do uma sa  
svim sadržajima (mislima), kao najsuptilni-  
jih i samim tim najbitnijih aktivnosti bića.  
Stoga glavno težište mora uvek da bude na  
opažanju zbivanja uma, toj preteći svih  
stvari, pojava i dela. Opuštena, mirna i jasna  
postojanost u odnosu na celost svih tih zbi-  
vanja omogućuje ispravnu sabranost a s  
njom i jasno shvatanje. Tako se otapa naše  
neznanje (*avidya*) o autentičnom bivstvova-  
nju koje se kristališe uverenjem što sam jač  
i što je moje svojstvo. Svrha postojanosti

pažnje jeste u gubljenju svakog uporišta  
kako bi se omogućilo oslobađajuće znanje o  
pravoj prirodi bića izraženo u četiri pleme-  
nite istine.

No, i pored ovakvog, zapadnjaku teško  
prihvatljivog usmerenja koje traži *satipatt-  
hane*, nije daleko uvid da krajnje pažljivo i  
neutralno razotkrivanje svega što se dešava  
u nama i u drugima omogućava, pored po-  
tpune relaksacije, doseganje najtolerantnij-  
eg stava sa kojim je tog mekše ispravno u-  
očavanje svih činjenica. Komercijalno šire-  
nje raznih tehnika meditacije danas imaju  
uglavnom loše posledice po duševnu ravno-  
težu mladih i senzitivnih ljudi. Oni su naj-  
češće žbog nekih neurotičnih poremećaja i  
skloni orijentalnim duhovnim učenjima.  
Produbljujući senzibilitet sa takvim tehni-  
kama poniklim na Istoku, oni dolaze u još  
veći sukob sa tradicionalnom kulturom živ-  
ljenja na Zapadu. Međutim, do ispravne sa-  
branosti ne može se ni doći bez duhovne  
zrelosti i osmišljene individuacije, budući da  
ona podrazumeva ravnotežu koja čovekovu  
subjektivnost prevodi u sasvim novu di-  
menziju celovitog i neposrednog pristupa  
svome postojanju.

Izraz «puna odgovornost za sve svoje po-  
stupke» samo izdaleka i vrlo nedovoljno  
ukazuje na ispravnu sabranost o kojoj je  
ovde reč. Takva je sabranost plod uvida da  
sve postojeće ima jedinstvenu i uslovljenu  
prirodu. Ovaj uvid dolazi samo pri potpuno  
stišanoj, odvracenoj i spokojnoj opuštenosti  
spram svega postojećeg koje, sa druge stra-  
ne, nema bez jasnog shvatanja realnosti biv-  
stvovanja: da je bez posebnog svojstva, da je  
prolazno i neugodno (u konačnom pogledu).  
Sabranost (*samadhi*) nije ni malo različita  
od bivanja ovog tela, uma i sveta, iz trenu  
u tren, ali bivanja koje je usled jasnog znanja  
o njegovoj prirodi sada autentično, uravno-  
teženo i bez ikakvih sukoba i podvojenosti.  
Blisko značenju koji ima izraz *samadhi* jeste  
smisao izraza *yoga*, koji označava nadmoć-  
no sprezanje ili sabiranje onoga što je bilo  
raspršeno, odnosno razuzdano neznanjem.  
Reč je o našem bivstvovanju.

Isceljujuća i uspokojavajuća svesnost sam-  
nog bivanja – koja se *satipattathanom* razvija  
naspram svih, uvek uslovljenih, bolje reći  
automatizovanih i partikularnih aktivnosti  
– vremenom dobija u zrelosti i snazi. Kada  
se dogodi da najzad prevagne, a to se uvek  
dogđa samo usled zrelosti (kao pad zrelog  
ploda), ta se prevaga budnosti pokazuje kao  
pobeda nad samim sobom (što je ne-osveš-  
ćenom umu paradoksalno i nepojmljivo).  
Može to biti i pomognuto od strane pravog  
učitelja, kao što se to čini u zen budizmu,  
ponekad i dobrim udarcem. Ta pobeda ima  
svoju jedinu svrhu u tome što sa njom do-  
tadašnje uverenje o trajnosti i sup-  
stancijalnosti bivanja nestaje u otkrivenju  
istini prirode bivanja, kao san nakon bude-  
nja. Sama čovekova svesnost pokazuje tada  
da se nalazi u biti upravo ovog postojanja  
bića, upravo ovoga tela, uma i sveta. Ne radi  
se ni o kakvoj svesti jedinstva nego, napro-  
tiv, o potpunom prestanku u trunčicu nes-  
vesnosti bivanja koja u svom osnovnom  
vidu sačinjava ovaj poznati svet ili život.

Zato se *satipattthane* označava kao jedini  
put (*ekayano maggo*). Njime se tek otkriva  
neophodnost budističkog upućivanja na ko-  
načno razrešenje bivanja u trunčicu (*nibba-  
nam*). Ono ne može biti predmet razmišlja-  
nja i saznanja zato što, prema Budinim re-  
čima, u *nibbanu* uvire svrha svega postoje-  
ćeg.

U prikazu ove knjige ograničili smo se ug-  
lavnom na njen osnovni sadržaj i pokušaj  
njegovog promišljanja. Knjiga je pisana iz-  
uzetno jednostavno i bez ikakvih pretenzija  
koje bi nadilazile čitačevu racionalno pri-  
hvatanje, sa jedinom namerom da detaljnijim  
iznošenjem metode vežbanja skrene pažnju  
čitalaca na ono što bi se moglo ukratko od-  
rediti kao modus autentičnog bivstvovanja.  
Razumno se držeći prikazivanja same meto-  
de uvežbavanja *satipattthane*, autor ostavlja  
punu slobodu praktičaru u sticanju indivi-  
dualnog uvida i neposrednog saznanja činje-  
nica koje ga stvaraju takvim kakav je.



Stevan Pešić: Tibetanci,  
»Prosveta«, Beograd, 1988.

»Znaj, naša zemlja je visoka i najbliža nebu – govorila je majka. – Bogovi su prvi susedi Tibetanaca. Jednom, kada se vratiti tamo, shvatićeš moje reči.« Sa ovih nekoliko redaka, na prvoj stranici knjige, Stevan Pešić izrekao je glavnu poruku svoga romana koji je nastao na jednom od njegovih putovanja na Istok. Putujući po Indiji, zadesio se i u selu Mak-Loč-Gandžu, kod Daramsala, i tu je odlučio da se, među tibetanskim izbeglicama, duže zadržati. U Tibetanskoj arhivi i biblioteci, a u najlepšem godišnjem dobu, u aprilu, u listanju kedrove šume, i pod horizontom snežnih planina, putopisac se družio sa Tibetancima i beležio o njima. Ovaj roman predstavljen je kao ispovedna priča Dzambu Linga, ili Celog Sveta, šezdesetogodišnjeg lame rodnom iz Ladaka. A kada Tibetancima priča, njegovo kazivanje počinje sa rođenjem, i to ne vlastitim rođenjem o kojem su mu drugi pripovedali, već onom kojeg će se sam setiti i oživetiti ga u pamćenju. A ako mu se za vreme života to ne dogodi, onda će morati ponovo da se rodi, što niko od njih ne bi želeo. Pešićev pripovedač setio se svog dolaska na svet, svoje majke Peme Dzedan, koja ga je ugledala u nebu i »požurila kući da se porodi«. Mnogo godina kasnije on će se setiti svoga rođenja videći sebe, oca i majku, prvi srk mleka iz dojke. Novorođenče, Celi Svet, dalje spoznaje život.

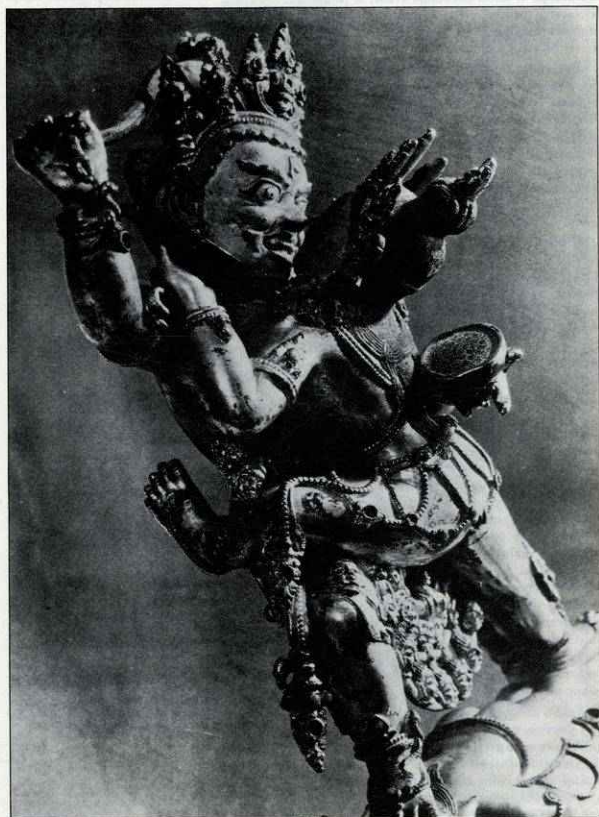
Ono što je karakteristično za Pešićevu pripovedanje je bajkovitost. Jednom je u selo došao mađioničar, Indus, i pred zaprepaštenom gomilom izvodio čuda. Najpre je učinio da se na vedrom nebu pojavi duga. Dohvatio ju je rukom, namotao je i stavio u džep; nije bila veća od klupka vune od koje žene pletu šalove. Mađioničar se, potom, vinuo u nebesa, ali bez lestvica, a otuda je doneo breskve. U ovom slučaju Pešić je priču motivisao mađioničarem, što je kod njega retko; obično se čuda zbivaju prirodno, i za svoj svet uverljivo, i tako se postepeno stvarna slika o zemlji koju prizivamo i o kojoj maštamo kao mogućoj.

Kazivanje o majčinoj smrti – najblagoizgovorenije stranice knjige – karakteristično predstavlja Tibetanevo poimanje odlaska sa ovog sveta. Patetika je strana Pešićevom pripovedanju. »Sada ću te napustiti, mili moj Celi Svete, sve dok se ponovo ne nađemo u Ogminu. Nećeš ostati sam. Ja i tvoj otac bdićemo nad tobom«. Svetli lik majke u ovakvom načinu kazivanja mogao je jedino da postane svetleći. Naime, posle majčine smrti, a kako već nalažu običaji Tibetanaca, telo se, iskomadano, deo po deo, daje pticama. Ali, ovde se kosti pretvaraju u svetlost, svaka kost zablatala je, kao žarulja, i tu su svetlost zatečeni srećnici uzimali i odnosili u svoje domove da im služi umesto lampe, još i godinama kasnije, kada je već i struja stigla. I mali dečak sačuvalao je jedno rebro za sebe, i verovao je da ga je ono zaštitilo od svih zala ovog sveta.

Nakon dečačkog doba, došlo je vreme

## Bajkovito kazivanje o Tibetu

Radmila Gikić



Jab-jum (Tibet, XVIII vek)

momkovanja, ljubavi sa Vimalom. Ali, istovremeno, i sa Tašijem. Taši je bio rođak i prijatelj, i njih dvojica zajedno su voleli Vimalu. To je bila ljubav kruga, ljubav blagosti u kojoj su sve troje bili međusobno bliski. Dodiri i strasti za njih su bili igra i znak bliskosti, i ničeg stranog nisu videli u tome, sve dok Tašija, sklonog kockanju, nisu jedne noći ubili.

U tom svetu čudesa neće iznenaditi kada glavni junak, posle duge meditacije, uspeva da uzleti, doduše samo do voljene žene, pred koju pada »kao sa kruške«, »kao sa nebas«. Njegova sudenica bila je Ciring, Dug Život. Nakon svadbenog obreda, sledi dugozanosni traktat »O telu žene i o telu muškarca«. Himna ljubavi. »Gledajući se i milujući se, otkrivali smo veliku tajnu jedinstva. Bili

smo Jedno, a opet Dvoje čim bismo se razdvojili iz zagrljaja. Zato smo se ponovo grlili strahujući da razdvojeni ne propadnemo u prazninu. Tako saznasmo da je zagrljaj sve i da osim njega ničega nema u ovom životu i u ovom svetu. Što smo se više voleli, jasnije nam je postajalo da je ljudsko telo slika vasiona i da svaki organ i deo njega odgovara nekoj zvezdi i planeti. Bila su to drevna znanja koja uvek iznova stiču oni koji se vole. Saznali smo da se za sve bolesti ljudskog tela nalazi lek, biljka ili mineral, i da je zemlja kuća u kojoj boravi čovek – bog. Jedino u ljubavi se postaje svestan toga.

Ciring, ljubav našeg glavnog junaka, Celog Sveta, imala je čudesnu moć da pronalazi vodu. I ta osobina nije je nikada napustila, a često je bila dragocena. A kada im se rodio sin, u noći je zasijalo Sunce-Mesec. U Nam-Ki-Turli, gde su živeli Celi Svet i Ciring sa svojom porodicom, došlo je, međutim, do prvih sukoba između hindusa i muslimana, što je poremetilo idiličnu sliku, tada već više ne sela, već gradića sa fabrikama. Naseljem su se širile ulice, prodavci su nudili raznovrsnu robu, rasla je trgovina, i u tom mnoštvu svega i sve većoj mnogoljudnosti, postala je i vlast. »Vladar je taj koji moli za oprostjenje narod. Ma kakva nesreća, rat, beda, epidemija da se dogodi, kriv je on, a ne narod. Vlast postoji da bi zemlja živela u miru, pod pravednim sudijama, ne znajući za bedu i siromaštvo. Ako je vlast mudra i sve čini za dobro naroda, a tog dobra ipak nema, dužnost naroda je da je zbací.

Veći deo knjige posvećen je potrazi za besmrtnošću. Celi Svet je devet godina života proveo u traganju, u hodočašću, u iskušenjima. Obišao je Delhi, mnoštvom u Kalkuti bio je zaprepašten, u Adžanti i Elori suprotstavio se kamenim lepticima, u Bengalskom zalivu hodao je po površini mora, obišao je Buanešvar, Puri i Konarak, nezaobilazni Benares. I u toj potrazi za besmrtnošću saznao je da se cvet besmrtnosti nalazi na padinama njegovog sela-gradića Nam-Ki-Turle. Vrativši se kući, napravio je gozbu i svim prisutnima podelio cvet besmrtnosti. Za sebe nije zadržao ni laticu.

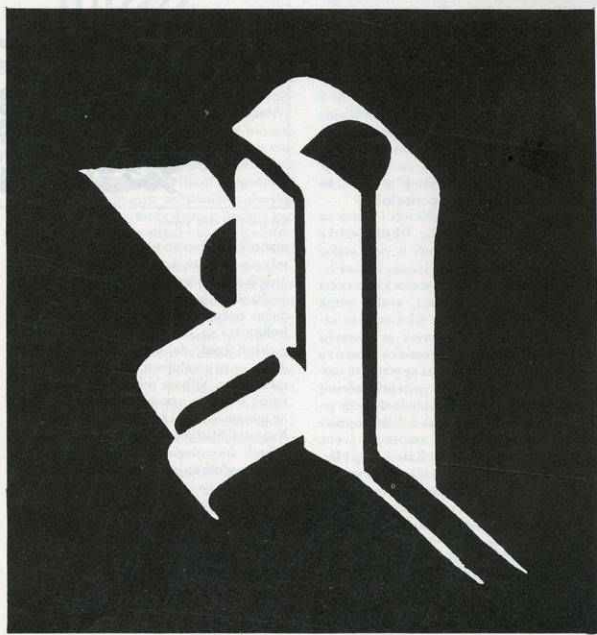
Poslednjih osamdeset stranica knjige posvećeno je povratku stanovnika Nam-Ki-Turle u Tibet, sa bezbroj nevolja, prepreka, razdvajanja, smrti. Na put je pošlo sto dvadeset hiljada i sedam stotina, a stigla ih je samo trećina. Putem su naišli na sada već tako popularne Hazare, koji su nosili »srećnog mrtvaca«, i svi oni koji nisu hteli da umru, a bio je na njih red, ugledavši ga, sa radošću su odlazili sa ovog sveta. Zatim, put je nastavljen preko Kargila i Leha, i kao što biva na svim pohodima, dešavali su se užasi ali i one male radosti zahvaljujući kojima je lakše moglo da se nastavi putovanje ka obećanoj zemlji, ka prapostojbini – Tibetu.

I, najzad: »U daljini se videla Kapija Snežne Zemlje, planina viša od svih, večno pod snegom«, Himalaji, a to je za sve putnike značilo poslednje i najteže iskušenje, prolaz kroz pakao.

Da bi zatvorio krug romana, Pešić nas podseća na majčino svetleće rebro koje je glavni junak uzeo posle njene smrti. Sada je

ono zasijalo na vrhovima Himalaja. Umirući, a živeći, on je spoznao sebe. »Milioni zvezdanih i ljudskih glasova pevalo je na nebesima. Ja sam ti. Moje ime je Celi Svet.«

Pešića (rođen 1939. godine u Kovilju), upamtila sam od putopisne proze *Katmandu* (1982). Na literarnom polju, kao i većina pisaca, javio se najpre poezijom, zbirkom *Mesečeva enciklopedija*. Pored toga, napisao je drame *Darinka iz Rajlovca* i *Grad sa zečjim ušima* (1985), *Smrt Omera* i *Merime* (zajedno sa Miroslavom Belovićem), roman za decu *Sarat* i *Vipuli* (1984) i putopis *Svetlo ostrvo* (1984).



SRPSKOHRVATSKO-ARAPSKI  
REČNIK: Hasan Kalešić i Kamil Buh,  
Sarajevo 1988. 706 str.

Jugoslovenska orijentalistika može biti ponosna! Konačno je posle 62 godine postojanja ove naučne discipline na Beogradskom univerzitetu, svetlo dana ugledao prvi srpskohrvatsko-arapski rečnik. Time je i Jugoslavija stupila u red onih zemalja koje se mogu pohvaliti rečnicima za ovaj u svetu sve traženiji i sve-značajniji jezik.<sup>1</sup> Autori, dr Hasan Kalešić i Kamil Buh, prvi veliki orijentalista i pregalac sa međunarodnom reputacijom i drugi, Egipćanin, nekadašnji lektor za arapski jezik na Filološkom fakultetu u Beogradu, generalni direktor radio-difuzije Kurana u Kairu i predsednik Verskih udruženja, nisu žalili truda i napora rađajući na približavanju dva veoma različita jezika i boljem razumevanju dva veoma različita naroda.

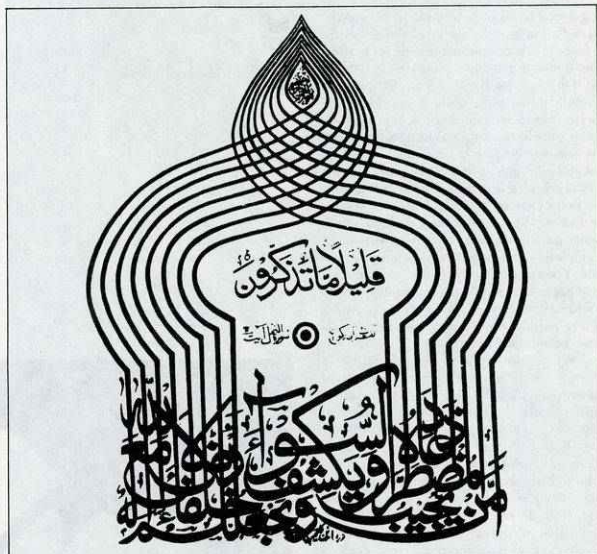
Stoga, u »Riječi autora« poručuju: »Među-sobna povezanost naroda i ljubav čovjeka prema svome bratu-čovjeku predstavlja veliku nadu kojoj stremi svaki humanista. To je plemeniti cilj na čijem ostvarenju rade svi dobronamerni mislioci. Uistinu, radi ljudske sreće, trebalo bi da bude prvi zadatak učenjaka da saraduju na općem dobru«.

Ogroman nedostatak ovakvog rečnika osećao se decenijama. Budući sve vreme upućeni na nemačke, engleske, ruske ili francuske rečnike, studenti i poznavaoči arapskog jezika bili su lišeni neposrednog i pouzdanog oslonca kako u učenju jezika tako i pronalaženju adekvatnih termina i stilsko-sintaksičkih rešenja. Ovim je dugogodišnja praznina ispunjena i stvoren prostor za dostizanje višeg nivoa prvenstveno u izučavanju, a time i neposrednom korišćenju arapskog jezika. Nadajmo se da će ovaj poduhvat uneti više svetla i dati novi impuls jugoslovenskoj orijentalistici za kvalitetnije obrazovanje prevodilaca, što je još uvek, na žalost, »stanje bez jasne perspektive«.

Rečnik sadrži oko 50.000 reči i izraza na 706 stranica i predstavlja leksikografsko delo opšte namene. Imajući u vidu stalno prisustvo diglosije i bilingvizma, tj. jaza između govornog i pisanog jezika i dijakta koja pojedinih arapskih sredina, svaki rečnik arapskog jezika veliko je iskušenje za sastavljače. Naime, gotovo uvek se postavlja pitanje: kome se privoleti carstvu – carstvu klasičnog književnog arapskog jezika ili carstvu narodnog, raširenog, opšteprihvaćenog govora. Kako je problem standardizacije jedinstvenog arapskog jezika i dalje poprište sučeljavanja stavova i u arapskom svetu, rečnici su uglavnom poput Kalešijevog i Buhijevog nalaze na srednokraći, tj. na granici dva »carstva«. Zato, mislimo da će ovaj srpskohrvatsko-arapski rečnik pružiti solidnu osnovu za ovladavanje savremenim književnim arapskim jezikom. Moramo istaći da idealnog rečnika arapskog jezika nema, niti ga može biti. Njegova prebogata leksika i se-

# Datum u istoriji jugoslovenske orijentalistike

Mirjana Marković



Kaligrafija u vidu kupole

mantička neiscrpnost izvor su stanovitih teškoća i samim Arapima, a kamoli ljudima drugih govornih područja i drugih jezičkih i civilizacijskih nasleđa. Zato se mora odati dužna pažnja dr Hasanu Kalešiću i Kamilu Buhiju što su, čini nam se, uspešli u dugogodišnji trud, da daju jedan upotrebljiv, dakle, ne ni preobiman, ali ne ni suviše skroman glosar. Njihova rešenja za određene govorne situacije i posebno idiomatske fraze ne moraju se uzeti kao apsolutna i konačna. Naprotiv! Mislimo da je životni kontekst pojedinih frazeologizama toliko bogat da je svaka kodifikacija i sistemizacija svojevrsno nasilje nad samim bogatstvom jezika.

Ipak, pažljiv izbor reči i izraza i traganje za najprihvatljivijim ekvivalentima u arapskom jeziku čine ovaj rečnik dragocimen sa-borcem u borbi za njegovo savladavanje. Rečnik će naročito dobro doći svima koji uče arapski jezik, jer je relativno jednostavan za upotrebu, za razliku od arapsko-srpskohrvatskog rečnika dr Teufika Muftića, koji

svojom iscrpnošću često zamara i opterećuje korisnika.

Autori su arapske reči davali uglavnom u singularu, dok su plural posebno beležili kada je on odstupao od uobičajenih pravila za njegovo građenje. Takođe, rečnik sadrži i nezaobilazne internacionalizme date u uglastim zagradama (gde nije uvek bilo do-slednosti). Navedeni su i izvesni termini vezani za naše društveno uređenje i politički sistem. Glagoli su predstavljeni, kao i obično, u arapskom perfektu 3. lica jednine, i to za poznavaoce gramatike arapskog jezika ne predstavlja naročiti problem.

Na kraju, ne možemo da se ne setimo reči slavnog Semjuela Džonsona iz davne 1755. godine:

»Nikada ni jedan rečnik živoga jezika ne može biti savršen, čak i kada se on ubrzo priprema za štampu, neke reči nastaju dok druge odlaze u nepovrat«.

<sup>1</sup> Godine 1975. objavljen je Arapsko-srpskohrvatski rečnik dr Teufika Muftića u dva toma.

G.A. Pučačenkova *Шедьевры Средней Азии* Taškent, 1986.  
(Štampa: Mladinska knjiga)

Ovakve, bogato ilustrovane knjige, obično nazivamo monografijama i od njih očekujemo tek osnovne podatke o oblasti kojom se bave, tako da najviše prostora bude posvećeno likovnim priložima i vizuelnom doživljaju. Postoje, dakako, i knjige koje uveliko odstupaju od ovog stereotipa i nema sumnje da je ovo jedna od tih knjiga koje nadmašuju naša očekivanja.

Geografski termin *»Srednja Azija«* najčešće nije precizno određen i obuhvata prilično veliku oblast između Pamira, Aralskog jezera i Kaspijskog mora, uz neprecizno određene granice na jugu i severu. Pri pomenu Srednje Azije ćemo neizostavno pomisliti na znamenite gradove poput Samarkanda, Buhare, Taškenta ili Merva, poznatih centara islamske kulture Srednjeg veka. Iako su ti gradovi i njihov značaj za srednjovekovnu islamsku civilizaciju dobro poznati, Srednja Azija je ipak u mnogome ostala *terra incognita* tako da se stiče pogrešan utisak da su te oblasti bile civilizacijska provincija sve dok srednjovekovni karavanski putevi nisu od njih načinili raskršnicu kulturnih uticaja čija su se ishodišta nalazila daleko na Zapadu i Istoku. Decenije arheoloških istraživanja (1930-1980. god.) su pokazale da su ti prostori bili nastanjeni još u doba paleolita te da su tu nastajale, stapale se ili nestajale različite kulture. Iako je raspoloživi materijal nedovoljan za detaljnije analize razvoja kultura na tom području, ipak je moguće rekonstruisati kontinualni razvoj kulture i umetnosti Srednje Azije još od preistorijskog razdoblja.

Nema istorije islamske arhitekture, ili umetnosti koja neće pomenuti Samarkand i Buharu, ali zadržavajuća lepota islamskih građevina je samo jedan od kasnih plodova milenijumima duge kulturne tradicije Srednje Azije čije starije građevine, na žalost, možemo procenjivati samo na osnovu temelja koji su ostali posle bezbroj lokalnih ratova i razornog prodora Mongola. Doduše, mongolski vladari su kasnije izgradili velepne građevine po kojima su gradovi Srednje Azije danas poznati.

Uvodni deo knjige G. A. Pučačenkove sadrži istorijski prikaz zbivanja na srednjazijskim prostorima i mnogo je iscrpniji no što se može očekivati od samo desetak stranica teksta. Prvi od četiri dela knjige se bavi arhitekturom, a pažljivo odmereni odnos teksta i fotografija nam pruža ne samo vizuelni doživljaj već i važne podatke o razvoju i osobinama srednjazijske islamske arhitekture čije su tvorevine najčešće zastupljene, a često i jedini očuvani, građevinski objekti.

Drugi, znatno kraći deo, bavi se vajarstvom i jasno pokazuje ne samo dugu umetničku tradiciju i razne strane uticaje, već nam pruža više podataka iz istorije umetnosti no što smo to navikli da nalazimo u

# Umetničko blago Srednje Azije

Miroslav Tanasijević

sličnim knjigama. To što je ovaj deo knjige upola kraći od predhodnog ne znači da je manje značajan, ili slabije obraden. Prikaz vajarskih dela počinje figurama koje potiču još iz neolita da bi se kasnije mogli prepoznati persijski, helenistički, indijski i kineski uticaji ali nikada kao puko kopiranje stranih uzora.

Sledi poglavje posvećeno slikarstvu koje, možda pomalo neočekivano, zauzima najveći deo knjige. To je ipak neminovno, jer valja prikazati ne samo dugu istoriju srednjazijskog slikarstva, već i njegovu vitalnost i izražajnu snagu. One su uspele da se nametnu islamskoj kulturi u kojoj likovni prikazi ljudi, ne samo da nisu bili uobičajeni, već su bili i izričito zabranjivani. Sa pečinskim crtežima iz Uzbekistana, počeci slikarstva sežu u daleku prošlost. Zidno slikarstvo iz kasnijeg razdoblja je prihvatilo uticaje sa jugoistoka ali to su bili samo uticaji, nikako kopije indijskog, ili kineskog slikarstva. Brojna ratna razaranja su nas lišila mnogih zidnih slika, ali očuvani fragmenti ipak svedoče o vrhunskim dostignućima bezimernih umetnika. Kad smo već lišeni mogućnosti da se divimo bogato oslikanim zidovima dvorca iz VII veka, može da nam posluži kao uteha činjenica da je slikarstvo našlo utočište u ilustracijama koje se, mimo islamskog običaja, nalaze u knjigama nastalim u islamiziranoj Srednjoj Aziji. To je možda jedna od najznačajnijih pobjeda slikarstva u istoriji sukoba umetnosti i verskih dogmi. Nema sumnje da je ta pobjeda dostojno proslavljena, je se na velikom broju oslikanih stranica tekst sasvim potiskuje u drugi plan. Bogato ilustrovane knjige, čije minijature zadržuju obiljem detalja i karakterističnom stilizacijom, uz velepne građevine Samarkanda i Buhare, najpoznatije su umetničke tvorevine Srednje Azije.

Poslednji, četvrti deo, posvećen je umetničkoj keramici i obradi metala. Umetnost ukrašavanja grnčarije, još od trećeg milenijuma pre nove ere, svedoči o neugasivoj ljudskoj želji da predmetima svakodnevnne upotrebe podari nešto više od puke potrebne vrednosti. Sa promenama kultura, menjaju se načini ukrašavanja keramičkih i metalnih posuda, a figuralni prikazi na njima nam, bar donekle, nadoknađuju gubitak

slika iz istog razdoblja. I ovde se susrećemo sa relativno malim brojem očuvanih primera, ali i to je dovoljno da se uverimo da su srednjazijski umetnici dosegli zavidan nivo u veštini obrade metala o čemu svedoče srebrne posude iz VII i VIII veka. Tako vešti majstori su dobro znali da iskoriste motive i umetničke norme koje je donela islamizacija, a da pri tom ne odbace sasvim sopstveno umetničko nasleđe. Tako su nastali prepoznatljivi i visoko cenjeni umetnički oblikovani predmeti poznati širom islamskog sveta. Nije zaboravljena ni glazirana keramika koja je bila veoma uspešna kopija kineske, a ukrašavana je karakterističnim islamskim motivima.

Pažljivo odmereni odnos površina posvećenih tekstu i fotografijama u ovoj knjizi, čini da srazmerno obiman i veoma informativan tekstualni deo ipak deluje nenametljivo. Na taj način se istorija srednjazijske umetnosti može pratiti i samo kroz fotografije ali bi to bilo šteta. Sa druge strane, tekstualni deo je tako sačinjen da bi imao skoro istu vrednost i bez ilustracija, ali to bi takođe bilo loše rešenje. Mali broj ovakvih knjiga je ostvario tako uspešan spoj slike i reči koji nam omogućava celovito sagledavanje razvoja i vrhunskih dostignuća umetnosti jednog područja na kojem su se susreli skoro svi značajniji civilizacijski i umetnički tokovi Starog i Srednjeg veka.



# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 5 *Philosophy and Religion*

- Ćedomil Veljačić: Buddhism: Philosophy or Religion  
Sunthar Visuvalingam: Transgressive Sacrality as a Basis  
for Inter-religious Dialogue  
Franc Štrumpf: Philosophical Problems in the Upanishads  
Ken Wilber: The New Religions  
Rick Filds: Christianity in the East – The Chinese in  
Mexico  
Dušan Pajin: The Oceanic Feeling in Philosophy and  
Religion

### 31 *Studies*

- Jasna Šamić: Eroticism and the Symbols of Sufi Poetry  
David Fontana: Self-assertion and Self-negation in  
Buddhism  
Raghavana Menon: The Adventure of the Raga  
Du Yaxiong: The Music of Chinese National Minorities  
Dejan Sretenović: Japanism in the Life and Work of Van  
Gogh  
Tsukasa Kodera: Van Gogh in Japan

### 51 *Interviews and Events*

- Breakthrough in the Clouds: Interview with Lebanese Poet  
Adonis;  
The Buddhoidism of Slobodan Berberski;  
Neoconfucianism in Korea;  
Jewish Art in Yugoslavia; The Art of Meditation – The  
Meditation of Art  
Articles by: Hasune al-Misbahi, Ćedomil Veljačić,  
Maja Milčinski, Dejan Đorić

### 63 *Book Reviews*

- Vlado Šestan: Eastern Esotericism and René Guénon  
Ivan Antić: Buddhist Meditation  
Radmila Gikić: A Fairy-Tale of Tibet  
Mirjana Marković: A Landmark in the History of Yugoslav  
Oriental Studies  
Miroslav Tanasijević: Art Treasures of Middle Asia



**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 Bada Iveković, Srećko  
Jovanović, Dr Tvrtko Kulenović  
(predsednik), Dr Dušan Pajin, Dr Svetolik  
Roganović, Dr Darko Tanasković,  
Vinko Trček, Ljubica  
Vasiljević, Milan Jovanović

*Glavni i odgovorni urednik:* Dušan Pajin

*Uredništvo:* David Albahari, Karmen Bašić,  
Mirko Gaspari, Anđelka Mitrović, Mitja Saje,  
Jasna Šamić, Miroslav Tanasijević,  
Snježana Zorić, Marko Živković

*Likovno-grafička oprema:* Milan Jovanović

Cena jednog primerka 30.000 dinara  
Uslovi pretplate za 1989. g. biće  
objavljeni u broju 22.  
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:  
60811-620-16-101-257300-03292.

*Zaštitni znak:* crtež Radomira Reljića

*Štampa:* »Forum«, Novi Sad

U troškovima štampanja ovog godišta  
časopisa učestvovala je Republička  
zajednica nauke Srbije.

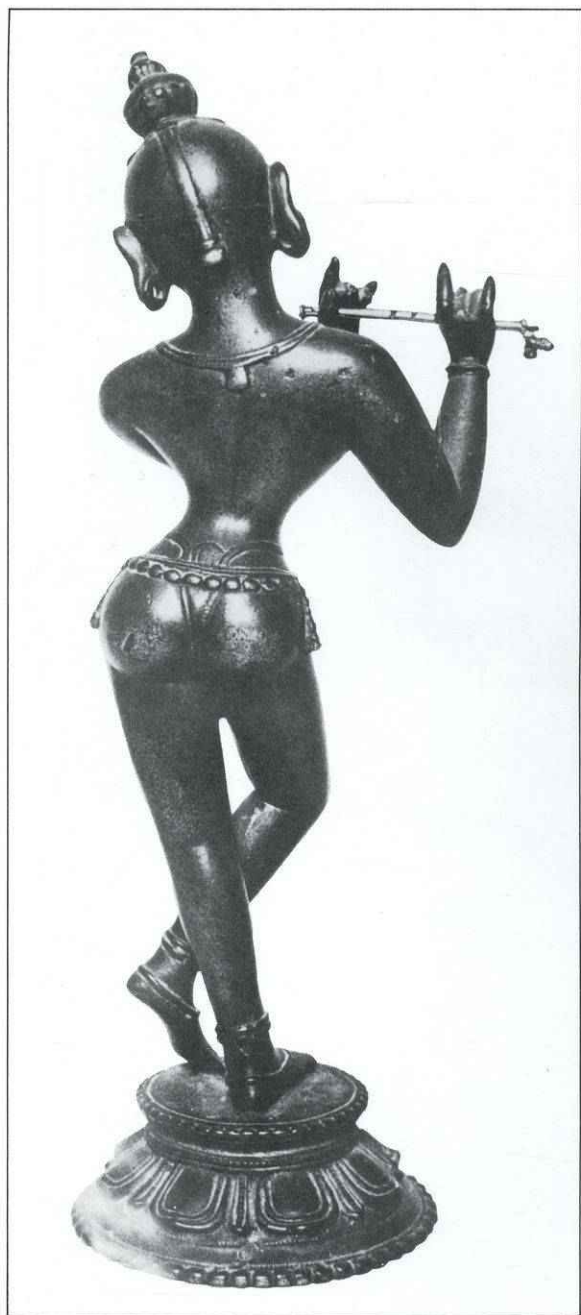
Stare brojeve možete nabaviti  
kod Svetlane Vuković, »Školska prodaja«,  
»Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,  
32300 Gornji Milanovac, tel. 032/711-073

*Ilustracija na naslovnoj strani:*  
Devet mandala (Nepal, XIX vek)

*Ilustracija na 2. strani korica:*  
Krišna kao Venugopal (Indija, XV vek)

*Ilustracija na 3. strani korica:*  
Krišna kao Venugopal (Indija, XV vek)

*Ilustracija na 4. strani korica:*  
Kupola medrese u Samarkandu (SSSR, XVII vek)  
iz knjige: G. Pugačenkove: Шедеври Средней Азии,  
Tascent 1986.



# KULTURE ISTOKA



*U ovom broju:*

- Kosovo – sećanje na pogibiju
- Budizam: religija ili filozofija
- Transgresivna sakralnost u religijama  
Istoka i Zapada
- Nove religije
- Hrišćanstvo na Istoku
- Kinezi u Meksiku
- Okeansko osećanje u filozofiji  
i religiji
- Erotizam i simboli sufijske poezije
- Samoisticanje i samoporicanje u  
budizmu
- Muzika Indije i Kine
- Van Gog i Japan
- Razgovor sa pesnikom Adonisom
- Jevreji na tlu Jugoslavije
- Ezoterija Istoka i Rene Genon
- Budistička meditacija
- Kazivanje o Tibetu