

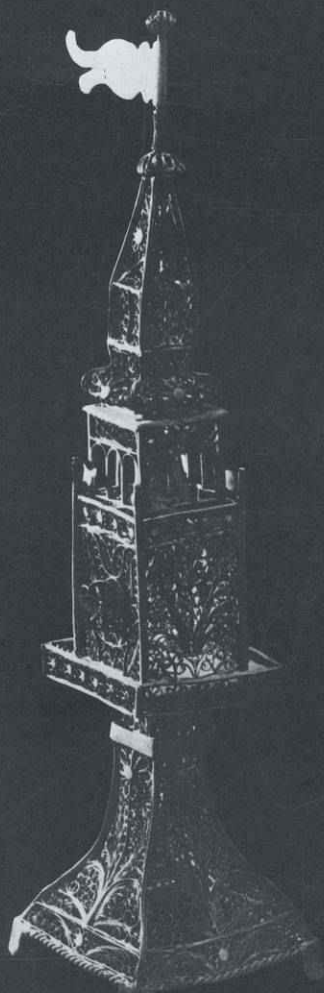
KULTURE ISTOKA

God. VI Broj 22
oktobar-decembar
1989.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



*Tema
broja:
Istok
kao
književna
inspiracija*



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Istok kao književna inspiracija*

Miodrag Pavlović: O besedi Bude
Irfan Horozović: Priča o bagdaskoj ribi
Vladimir Devidé, Tomislav Maretić, Zvonko Petrović:
 Japanska renga
Rada Iveković: Benares. Indigo (odlomci)
Tomislav Marijan Bilosnić: Haiku
Vladislav Bajac: Knjiga o bambusu
Iztok Osojnik: Cvet v roki srednje-evropskega pesnika
Slobodan Radošević: Pisareva ptica
Tomislav Maretić: Wake
Tomislav Longinović: Beskraj po Bogumilu Zijadu
Paškal Poduje: Haiku
Ibrahim Kajan: Istanbul
Radmila Gikić: O Indiji i o mleku

23 *Studije*

Daiseć T. Suzuki: Razumevanje zena
Jasna Šamić: »Sufizam« u dijelima jugoslovenskih pisaca
Agehananda Bharati: Osvrt na Elijadeovo delo
Kenet Inada: Ispraznost u Americi
Jadran Zalokar: Polilog kao komponenta planetarnog
 stasanja čovečanstva
Porntipha Bantomsin: Indijski sistem kasta i Platonovo
 shvatanje klasa
Dušan Pajin: Sećanje i prepoznavanje
Džojš Ekrojd: Tajne japanskog drvoreza

57 *Ličnosti i događaji*

Mistika i etika: Razgovor sa Agehanandom Bharatijem;
Susret sa Veljačićem; Broj i bezbroj
Pišu: Marko Živković, Moša Todorović

63 *Zanimljivosti Istoka*

Eliot Vajnberger: San o Indiji
Indija okom fotografa
Gigantsko zvono

69 *Osvrti i prikazi*

- Marko Živković: Hrizantema i mač
Jasna Šamić: Islam i svetovnost
Miroslav Tanasijević: Analiza nepostojećeg
Dejan Sretenović: Gradovi i mandale
Dejan Đorić: Samuraji
Dejan Đorić: Kineska kaligrafija
Dušan Pajin: Pomicanje svetova – menjanje umova
Dušan Pajin: Mitovi i snovi
Tvrtko Kulenović: Nežno zamućivanje uma

81 *Bibliografija*

Odabrana bibliografija Agehanande Bharatija

Istok kao književna inspiracija

Svici od pergamenta (Jemen i Turska, XVIII vek)



cijama. Naravno, za razliku od islama i jevrejstva čiji je uticaj proisticao iz samog načina života, ostala nasleđa Istoka kod nas, uz malobrojne izuzetke, uglavnom deluju posrednim putevima, pre kao rezultat duhovne znatiželje, i često se iscrpljuje u preuzimanju pukih formalnih odlika datih književnih formi. No, to ne znači da se i tako ne može doći do vrednih književnih ostvarenja – porast interesovanja za haiku i druge japanske pesničke oblike dao je mnogo uspešnih pesama u kojima, kao u svakoj dobroj poeziji, forma uopšte nije važna. U drugim slučajevima, kako to pokazuje i Jasna Samić u tekstu o sufijskim uticajima u našoj književnosti (koji objavljujemo u ovom broju 'Kultura Istoka'), pogrešne pretpostavke autora i njihovo nedovoljno poznavanje materije o kojoj pišu nije nužno stvaralo loša književna dela. Uostalom, književna inspiracija – kao i svaka umetnička inspiracija – nastoji da prevaziđe skućene okvire bilo kakve ideologije ili nametnutog sklopa ideja. In tom smislu, istočnjačke inspiracije Ive Andrića, Isaka Samo-

kovlje, Meše Selimovića, Tina Ujevića, Filipa Davida, Stevana Pešića i niza drugih jugoslovenskih pisaca ne treba vrednovati prema njihovoj faktografskoj tačnosti već prema njihovom opštem umetničkom doletu. U njihovim delima Istok je samo okvir koji su odabrali za predstavljanje i razrešavanje svojih umetničkih namera i dilema. Stoga smo za ovu priliku odlučili da uputimo poziv onim jugoslovenskim književnicima koji su i do sada u svom stvaralaštvu ostavljali tragove istočnjačkih inspiracija – u pesmama, pričama, romanima ili putopisnim zapisima – i da ih predstavimo novim, do sada neobjavljenim proznim i poetskim radovima.

D.A.

Istok kao tema i inspiracija često se nalazi u delima jugoslovenskih književnika. Prirodan geografski položaj jugoslovenskih zemalja, smeštenih na raskršnici puteva između Istoka i Zapada, morao je tokom njihove istorije da se odrazi i na duhovne tvorevine. Dominantan je, naravno, bio uticaj islamske misli – od kraja XIV veka i turskih osvajanja – a dugotrajno je i prisustvo jevrejske tradicije, pogotovo posle izгона Jevreja iz Španije 1492. godine. Uticaj duhovnog nasleđa Srednjeg i Dalekog istoka počinje da se oseća u našoj zemlji mnogo kasnije, polovinom XIX veka, premda u naše vreme – zahvaljujući delovanju 'burnih šezdesetih godina' – uticaj indijske, kineske i japanske misli preuzima primat nad ostalim istočnjačkim tradi-

O besedi Bude

Miodrag Pavlović

Nemoguće je da se *vatrenoj besedi* nađe zamena.

Osim što oganj veći potiskuje vatre manje.

Veliki plamen se širi kao u ogledalu krivom.

A male su vatre svakim danom sve tanje.

Ne znači to da se dan vatre približio kraju.

I kad ne gore vatre imaju svoj način da traju.



Buda iz Adžante (Indija, VIII vek)

Snimio: R. Milosavljević

Priča o bagdaskoj ribi

Irfan Horozović

A kad nastade šesto šezdeset i šesta noć, ona reče:

— Dopri mi je do ušiju, o sretni care, da se u to vrijeme pojavio u Bagdadu neki trgovac suknom po imenu Aladin Talha.

Garib je još uvijek bio u indijskom Kašmiru, četrdeset dana, koliko mu je trebalo da poruši kuće i mjesta gdje su se ljudi klanjali vatri i da mjesto njih podigne male i velike džamije, a Rad-Šah za to vrijeme spremi kovčeg pune rijetkosti i poklona koji se ne mogu opisati, pa sve to posla na lađe.

Zatim Garib sjedne na al-Kajladžanova leđa, a Sadan i al-Džamrakan sjednu na al-Kuradžanova leđa, pošto su se opostрили jedni od drugih, pa muridi poletješe s njima i tako su letjeli od kraja noći.

A ovaj čovjek, ovaj Aladin Talha, prodavao je takvo suknio da su se i sami muridi mogli u njega odijevati. I taj čovjek koji bijaše potpuni stranac prodavao je po čitav dan svoju robu ne osjećajući ni glad ni žed. A onda, kao da ga je neko pozvao po imenu, uđe u jednu gostionicu gdje se prodavala pečena riba iz Tigrisa i zatraži da jede ribe.

Unutra već sjedaše neki slijepac, koji se na zvuk glasa došlijava okrenu i pogleda ga svojim slijepim očima, dok je prstima i dalje prebira po ribi, pečenoj u svojoj vlatitoj krkljuši. Aladin Talha mu klimnu glavom, a slijepac, kao da je to vidio, odmah mu reče da je i on stranac u Bagdadu, da dolazi iz Srebrne zemlje, iz grada koji se naziva Dobri Zrak i da je u Bagdad došao samo zato da bi jeo ove ribe iz Tigrisa, koja jedina može prosvjetliti njegov vid, kako je već davno zapisano i kako mu govoraše jedna knjiga — mudrac, koju je ostavio u svom gradu, knjiga na čijim je koricama bila naslika napravo ovakva riba koju je jeo. Zalogaji ove ribe su kao slova knjige koja je znala unaprijed svaki trenutak njegovog zakoračaja u prosvjetljujući mrak.

Aladin Talha je odmahivao glavom, ne shvatajući da ga slijepac zapravo pita nije li i njega nešto slično dovelo u ovu prodavnicu pečene ribe.

Utom u prostoriju uđe još jedan čovjek. Pogledao ih je radoznalo, a zatim poručio sebi ribu i sjeo u treći kut. Prije toga se predstavio, pomalo neobično, kao u predstavi. Rekao je da se zove Hidajet i da je Perizjanac. Slijepac se blago osmijehnuo kad je to čuo, a zatim se nekako nespokojno zagledao mrtvim očima u četvrti ugao prostorije.

Tamo je bilo još jedno šilte i još uvijek na njemu nije sjedio niko.

Aladina Talhu najednom obuze strah. Znoj ga je probijao dok je spoznao da u ovu prostoriju nije zakoračio slučajno. Svi su očekivali četvrtog posjetio. Tad bi se zapravo i trebalo dogoditi to nešto, ono zbog čega je i on svratio. Damari su se u njemu pobunili kao prijeteći buhnbjevi i nespokojan je ustao, ne bi li se smirio ali tjeskoba je bivala sve veća i veća, tako da je naglo krenuo prema vratima. Tu se gotovo sudario s nekim čovjekom koji ga je podsmjehlivo gledao, a zatim je ubrzao korak, jedva dišući i zaputio se u labirint grada; žudno loveći dah išao je ka mnoštvu ljudi među kojima će se spokojno sakriti.

Tako bi se možda taj namjernik, taj trgovac suknom i izgubio iz ove priče da prodavač pečene ribe nije imao običaj kojeg se bez izuzetka držao da uvijek isporuču ono što je bilo poručeno.

Aladin Talha je već povjеровao da je po bjepljag tajanstvenim neznancima koji su se skupljali iz tako dalekih zemalja da bi jeli pečenu ribu iz Tigrisa, kad ugleda dječaka kojeg je vidio i u onoj gostionici, kako trči ka njemu sa pečenom ribom u ruci. Toliko uplašen da je jedva znao šta da učini, Talha se načini da ne vidi dječaka i skri se u prolazu između nekih kuća, a potom lagano počeo obilaziti, gledajući pažljivo u svaki ugao iza kojeg se mogao pojaviti dječak s pečenom ribom.

Provala se kroz uske ulice i prolaze i sa strahom gledao u lice svakog prolaznika s kojim se mimoišao.

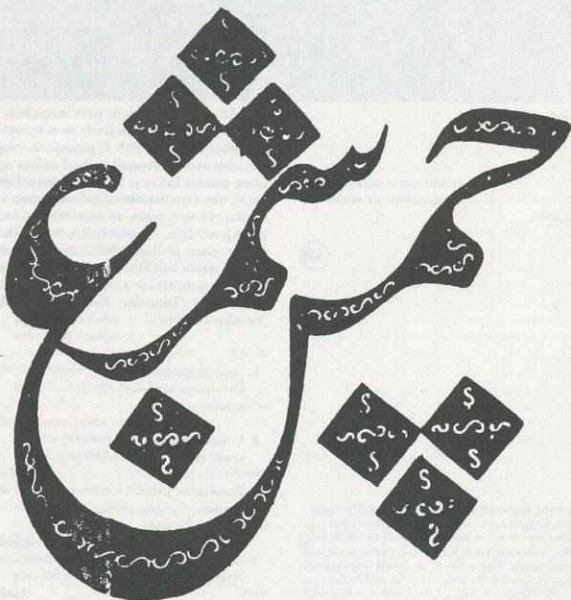
Bio je sve sigurniji da je ona pečena riba neka zamka i da je on potpuno slučajno upao u tu priču, da on, Aladin Talha, nije jedan od četvorice ljudi koje su očekivali. Ako to slijepac nije primijetio, primijetio je si-

gurno Perzijanac (zato ga je i pogledao onako), a pogotovo podsmjehlivi čovjek na vratima s kojim se gotovo sudario. I tu se Talha zamisli. Što je više razmišljao, to mu se lice čovjeka na vratima činilo poznatije. Taj čovjek je njega, Aladina Talhu, poznao!

Sav zasopljen, on sjede da se odmori na ostatke nekog starog zida. Nije znao koliko je tako sjedio. Muridi su mogli da lete hiljadu i jednu noć dok je on razmišljao gubeći se u svjetlosti podneva koja je njegovim očima donosila samo mrak.

Kad je ustao vidje da je čitavo vrijeme sjedio na ribi od pečene zemlje, istoj onakvoj kakvu su jeli gosti u onoj prostoriji i kakvu je za njega nosio dječak. Uze zemljanu robu u ruke i ugleda na njoj izdubljenu istu nakvu odaju, prodavača koji je pekao ribu i dječaka koji nosi ribe gostima. U tri ulga izdubljene prostorije sjedila su tri stranca, svaki s ribom isporije sebe, a jedan je žurno izlazio, bježno negdje izvan vrata, izvan opeke u kojoj bijaše oblikovan. Zapravo, od njega se vidjela samo peta, podignuta, u bijegu.

Na ribi su bila i neka slova, klinasta, koja



Japanska renga

Vladimir Devidé – Tomislav Maretić – Zvonko Petrović

Aladin Talha nije razumio. Nije ih razumio, ali ih se sjećao. I znao je da govore o njemu: o njegovom imenu, njegovom rođenju i njegovom usudu.

– Tu ste! – prenu ga glas kao udar biča. I pred njega, na stari zid, dječija ruka stavi ribu što je još uvijek mirisala na vatru.

Aladin Talha se okrenu i ugleda dječaka od pečene zemlje, kako stoji, zarobljen u starom zidu.

– Ovo su čini. Sve su ovo čini – pomislio je, a zatim polako, sa beskrajnim zadovoljstvom, prinio ustima komadić opeke sa klinastim slovima.

Ne, neću mu ovo pričati, pomisli ona, dok su joj kroz rečenice još uvijek letjeli muridi. On zna gdje je ta prodavnica i sutra će odmah stići da zatraži ribu, a onda se više nikad neće vratiti, kao što se nije vratio ni Aladin Talha, sukarnar čije se sukno pretvorilo u tišinu bagdadskih zidova.

I Garib iz Kašmira uzalud je svratio na krilima murida u bagdadsku prodavnicu ribe, kao i Perzijanac, kao i čovjek iz Dobrog zraka, jer nespokojni Aladin Talha, koji se skrio pod Šeherezadin jezik ne bješe više ništa do okus datule koji se topio u njenim ustima.



Renga je oblik klasične japanske »ulančane« poezije; pisala bi je nekolicina pjesnika na »pjesničkom sastanku« tako da naizmjenice svaki od njih – opetovano – dodaje po jednu strofu. Slogovni je metar strofa bio, naizmjenice, 5–7–5, 7–7. Ukupno je jedna renga obično sadržavala 36, 50 ili 100 strofa. Od prve strofe *hokku renga* ili *haikai* razvio se je kasnije, njezinim osamostaljivanjem, *haiku* – pa se i sama riječ *haiku* može shvatiti kao kratica za *haikai no hokku*, »vodna strofa renga«.

Bitni je uvjet nizanja strofa renga bio taj da se svaka od njih sadržajem na neki način morala nadovezivati ili asociirati na prethodnu, dok s ranijim strofama nije trebala biti ni u kakvoj vezi. Upravo ta ležernost davala je renga posebnu draž – strofe su joj bile samo lagano i »lokalno« vezane, po dvije susjedne, dok kao cjelina nije sadržavala neku krutu »crvenu nit«. Pored toga osnovnog pravila, postojao je još vrlo velik broj dodatnih – koji se vremenom sve više povećavao i doveo do toga da je za »strog« renga trebalo paziti na mnoge propise – koja su bila prilično proizvoljna i često komplicirana: određivala su, primjerice, u kojoj se po redu strofi smije po prvi put pojaviti riječ poput »Mjesec« ili ime nekog cvijeta i slično. (U renga koja slijedi nismo se pridržavali tih dodatnih pravila.)

Koliko nam je poznato, prva renga koja je u nas bila objavljena pojavila se u časopisu »Marulić« br. 3 od 1988. U pisanju te renga, kao i ove ovdje, odstupili smo od načina njezinog pisanja kakav je bio uobičajen u Japanu, tj. one nisu nastale na nekom našem sastanku već smo svaku od njih – tokom kakvih mjesec dana – nastavljali u telefonskim razgovorima, javljajući jedan drugom svoju daljnju strofu kao iduću kariku lanca renga. Strofe su potpisivane s amika (Vladimir Devidé), Tom (Tomislav Maretić) i Zvonko (Zvonko Petrović).


1. Grm jorgovana.
Čavrljanje vrabaca
zaključuje dan. Amika
2. U sutonu ostao
samo miris cvijeća. Tom
3. Povjetarac je
prepun cvjetnog mirisa
svibanjske noći. Zvonko
4. Tanki uštap umire.
Negdje se oglašio čuk. Amika

5. Mjesec čas s jedne
čas s druge strane vlaka.
Behari svuda. Tom
6. Doviđenja Mjesecel!
Vlak ulazi u tunel. Zvonko
7. Dva dječaka
trče preko livade
rukom o ruku. Amika
8. Zijeva u kupcu.
Prva jutarnja kava. Tom
9. Kotači vlaka
nenadano zavcile.
Sreća! Stao je. Zvonko
10. Nevjerjatno! Preko
pruge prelaze ovce. Amika
11. Proljetna kiša.
Blejanje potrtava
sivilo dana. Tom
12. Grobljanske ljubičice –
umivene svježinom. Zvonko
13. Roj komaraca
lebdí, kruži, zuji i
hrli nikamo. Amika
14. Oko lampe u vrtu
svakog ljeta iznova. Tom
15. Kamo li lete
zatočnici svjetla
oko svjetiljke? Zvonko
16. Ispred Mjeseca obrisi
divlje guske u letu. Amika
17. Nečujna krila
zamiču u tišinu.
Žubori rijeka. Tom
18. Gdje gdje zvijezde ponad
prvih budnih dimnjaka. Zvonko
19. Drvosječa već
nabrusio sjekiru.
Ide u šumu. Amika
20. Jutarnja sumaglica:
sakrivene livade. Tom
21. Prvi put jutros
mrazom pobijeljene
pšenične vlati. Zvonko



Freska hiljadu Buda iz Adžante Indija, VIII vek

Snimio: R. Milisavljević

- | | | | | | |
|---|--------|--|--------|---|--------|
| 22. Još prije zore – pekar
već mijesi tijesto. | Amika | 29. Otrpao sam
čamcem sunčanu kuglu.
Ugasio more. | Tom | 36. Napokon samo plavet –
čežnja za daljinama. | Zvonko |
| 23. Otvori vrata
pekare, u noć širi
se miris kruha. | Tom | 30. Voda tamo smirena,
Mladak jedva zamjetljiv. | Zvonko |  | |
| 24. Mjesec je prazan: svjetlost,
gle, malko otkrivena. | Zvonko | 31. Tih lepet krila
jata žišmiša oko
crkvenog tornja. | Amika | | |
| 25. Kaguya Hime
u blistavoj kočiji
vraća se kući. | Amika | 32. Vali broda lujaju
u šašu skriveni čun. | Tom | | |
| 26. Zvijezdu koju gledam
netko također gleda. | Tom | 33. Rijekom pluta
gomila jednookih
ribljih pogleda. | Zvonko | | |
| 27. Sred noći požar –
daleko na pučini
snježne ravnice. | Zvonko | 34. Praznik petoga svibnja –
zastave koi nobori. | Amika | | |
| 28. Plameno zlato bojā
zalazećeg Sunca. | Amika | 35. Ispušten balon
odlazi u visine –
gle, još se vidi. | Tom | | |

Kaguya Hime u 25. strofi je ime Mjesečeve princeze iz japanske narodne priče (porijeklom iz Kine); ona po kazni dolazi na Zemlju a kasnije se vraća svojim na Mjesec. *Koi nobori* iz 34. strofe ja zastava u obliku šarana koju se u Japanu na dan 5. V. vjeća na bambusni štap pred kućom; taj je dan 'Praznik dječaka' pa se ističe onoliko zastava koliko u kući ima muške djece.

Māgh (januar-februar)

Slonoglavci Ganeša u Kāšitju praznuju svačkog četvrtog dana svake petnaestodnevce, a posebno Ganeša-čaturthi tokom opadajućeg razdoblja zimskog mjeseca māgha. Bogovi su nastali nakon svijeta, ma šta mi u tom slučaju o njihovoj božanskoj prirodi pomisliti mogli, pa tako Ganeša tog dana slavi svoj rođendan. Najblagotvornije »viđenjes« ono je u njegovom prostranom hramu »Sadam mora«, viđenje Velikog Ganeša. Kao tatin namjesnik, on inače čuva ulaze u grad i udjeljuje sinove željnim potomstva. Ganeša je jedan od brojnih mnoštva, »gana«, božanstava koja su bila optčinjena Gradom i u njemu se trajno naselila. On se sām umnaža u pedeset-i-čet benarskih Ganeša raspoređenih krug ok središta grada i glavnog Šivinog, Višvanāthovog hrama. Roditelji su mu Šiva i Pārvatī (ili, rođen je samo iz majčinog pupčanog znoja) a svoju je slonovsku glavu »zaslužio« očevim gnjevom. Prekinuo je roditelje u ljubavnom zagrljaju, što u Indiji može biti jednako pogubno kao i kod Freuda. Prema drugoj verziji (mitovi uvijek imaju više ravnopravnih čitanja) – čuvao je intimitu majke dok se kupala i nije oca dozvolilo da joj pride. Za kaznu je izgubio prvobitnu djetinju glavu, ali je na majčin nagovor otac pristao da mu ipak naknadno udijeli glavu prvog tuda prolazećeg stvora. Slon prvi naiđe. Ganeša uprkos tome ostade dobroćudan i nezlobiv, neopađen svojom iznenadnom ružnoćom. I nastavi da izaziva naklonost. Zauštitnik je pisara i bilježnika, otklanjač prepreka.

Novaćenje

Ašvapati je jedva spavao prošle noći. Moj dan dolazi, moj dan. Imam već petnaest godina. Kako je privlačno, kako je divno, biti primljen među odrasle. Kako je toplo sigurno umirujuće slušati oca, slušati roditelje. Samo sam taj dan čekao, samo za njega živim, da me otac unaprijedi. Mojja majka i moj otac su moji bogovi, ja im se klanjam do zemlje, dodirujem im noge, skupljam prašinu s njihovih nožnih prstiju, dodirujem čelo, klanjam se dok me ne podignu, slušati oca i majku najveća je sreća za sina, sin i nema drugog zadatka na zemlji nego da produži očevu lozu, ostvari očevu svrhu. Više nisam privjesak, osjećam da sam važan, postajem nastavak svoga oca, u istoj liniji, nikad da ne bude reza među nama, nikad jaza i nikad da otac mnome nezadovoljan ni postiden ne bude. Da mnome bude ponosan kao ja njime, i da ga nikad ne poreknem kao ni on mene. Da potvrdim i potvrđujem – drugog zadatka nemam – stoljetni običaj naše porodice, da prenesem dalje duh i mudrost i ime i identitet i čast naše loze. Da uvijek povijem glavu, da se nikad ne pobunim ma šta otac tražio, ma šta običaji od mene zahtijevali. Da nikad ne podignem glas, nikad ni pogled da ne dignem kad čujem zapovjed, ni obrvu čak, da uvijek šutke prihvatim što stariji kažu, roditelji i učitelji. Neka ovo

Benares. Indigo

Rada Iveković

(odlomci)

bude dan moje odanosti, predanosti, podatnosti; tek sam prenositelj i po sebi ne postojim, izvan očevog sustava izvan njegovog blagorodnog zračenja ne nema. Pitanje je da li me uopće ikako ima - ja sam karika u lancu prenošenja tradicije časti slave kulture. Tek sam jedan od mnogih i sretan sam da sam takav, da sam to. Ovo je dan moje inicijacije kada se to potvrđuje. Ošišali su me, obrili do glave, ostavili čuperak na tjemenu. Izgledam kao crv, žgoljač makar jesam. Danas ću postati punopravni kuškarac *dva-put rođeni*, danas je moje drugo rođenje, od danas ću biti brahman. Neizmijerna je moja zahvalnost ocu i majci i svim okupljenim brahmanima i panditima što su me rodili i potvrdili brahmanom, što pripadam tom najjasnijem rodu. Mojoj odanosti mojoj potčinjenosti nema kraja ni konca, ona je kao Gangā beskrajna, nikada ih neću iznevjeriti, nikad neću svom rodu nevjernan biti. Čast mi je biti kao oni, svi ovi okupljeni uglednici, stari mnogi od njih, svi obučeni u čistu svilu ili fin pamuk, svečano i čisto za svećanu priliku, propisno ukrašeni zlatnim znakovljem Šivinim odličjem na mudrim želim, bosonogi na obrednom prostoru, svi se pozdravljaju sklopivim rukama u visini glave, klanjajući se jedni drugima i mladi starijima, svi veselo pokikujući i šalenci se na radosan dan. U malom dvorištu razapete prostrike i ponjave, obredno »drvo nasadeno za ovo priliku na sredini, a oko njega, četa brahmana, po svim pravilima igre i prema zahtjevima zvijezda i mogućnostima očeva džepa rastvorila je cijelu scenografiju teatra *upanyane*, paleći male kamforne svijeće u glineinim posudicama, mirišljave štapiće, preprerivši niz zdjelica sa rižom, sjemenjem, balemom, kolačićima za *prasād* i sl. Nakolo stoji raspoređen materijal na pladnjemima od drvca povezano lišća: boja grimiza ili zlatna, te šafran, koji pandit razvodnjava i njime piše »Sretan« po bijelom platnu razapetom po daščicama; šafran kojim će me malo zatim cijeloga namazati da izgledam kao da imam žuticu: hrpe razlomljenih pogača od kralje balege i do njih kolači od ugrušano mlijeka; maslo, potrebno za vatru; drvca nim-stabla za istu; gomile riže koju strpljivi pandit miješa sa šafranom i tako boji u žuto; obavene »voda iz Gangesa« u mjedenim posudama; zamotuljci »*śātra*«, crvenog konca, koji će poslušati za svašta, od svećane uzice moje inicijacije, do konopčića za vezanje ambalaže. Nijedan pokret pandita nije suvišan, neodmjeren ili slučajan. Svaki ima neki razlog. Katkad se

panditi ne slažu međusobno koji je na redu, pa onda pregovaraju, ali u glavnim crtama, i pogotovo u tekstu koji skoro neprestano kazuju a ja moram katkada za njima ponavljati – prate *Upanayana-paddhati*, gdje skoro sve piše. Kada recitiraju poznate vedske odlomke, svi se brahmanji glasovi veselo udružuju, svi uglas poje, cijela kuća odjekuje od njihovog sretnog pjevanja, sve same povoljne vibracije. Prilika je svečana ali nije zastrašujuća, nije mrgodna, nije intimidiraјуća, oduvijek sam znao da me to čeka nikad nije bilo sumnje, bilo mi je sudeno. Možda nije tako za svakoga. Niže kaste dolaze, zaviruju, smiju pogledati, ne stupaju na prostruku. Nekoliko siromašnih žena sjedi vani, gleda. U posebnom odjeljenju, odvojene zidom, ali ipak tako da iskosa mogu pratiti zbijanja, žene žene, moje roditelje i tetke i susjede i gošće. Svečanoš je zakazana za rano jutro, ali što zbog našeg razvlačenja a što zbog brahmana, sve počinje sa sat-dva zakašnjenja. Moj je obred tek drugi po redu, premda je glavni, ali ceremonije počinju ponavljanjem vjenčanja mojih roditelja, oni opet postaju mladenici, i majčin se veo vezuje za očev šal a u svakome, u čvoru, novčić i riža; novac danas igra veliku ulogu kod nas, na nekoliko načina; novcem moji roditelji skupo plaćaju obrede. Novac se pojavljuje i kao simbolična *dakšina* u nekoliko navrata tokom scenarija; novac stalno cirkulira, jer neprestano valja odlaziti još ponešto kupiti: voće potrebno za obred, kokos, zaboravljeni rekviziti. Majka samo napola sudjeluje u ritualu (važno je njeno prisustvo ali sve što treba učiniti čini otac u ime oboje) tako da može iz daljine nadgledati kruženje novca, poslednje kupovine, sliati sitan novac amo i tamo; počinju praznitelji kuverte, šalju se u pravcu pandita knjigovođe, kojemu majka povremeno u uho nešto došaptava. Pandit zapisuje ko i koliko. Osim kuverata, stize i otvorene novac, novčanice, obično neparne sume. Svi broje, svi se dive i vesele koliko se skuplja. Tokom obreda, a naročito poslije Ašvapatijevog odlaska u isposništvo i na nauk u Benares, novac stize sve više i više, sve brže i brže. Obredni je prostor sa svim zdjelama i pomagalima u sredini. S jedne njegove strane sjedimo mi – ja namazan u žuto – majka mi je držala glavu pokrivenu krajčkom svoj sarija dok mi ma mazali – i otac do mene. Iza nas, prvo neki od brahmana, a zatim sve više sve uglednijih porodičnih prijatelja. Nasuprot nama, preko žrtvenog prostora na drugoj strani, očevi učenići, među kojima i nekoliko žena-strankinja, i



Friz u hramu Kailasa Indija, 1. vek.

Snimio: R. Milisavljević

poneki gost. Iza 10 sati i taj će se prostor potpuno popuniti. Sluškinja nudi vodu svima naokolo, a majka u nekoliko navrata dijeli tanjuriće ili lišće s prasâdom i sa doručkom. S vremenom, pokazat će se da su u cijelom prostoru dvorišta, s obje strane prostrirke, samo muškarci, osim ono par strankinja. Sve druge žene i djevojke nalaze se u uvučenom dvorištu, malo postrani, i vide nas samo ikoska. Takav je običaj. Nakon roditeljskog obreda i nakon što su me namazali, sjedam uz oca, kojemu ću po tradiciji otići i na nauk. Brahman čita a ja za njim ponavljam iz *Upanayana-paddhati*. Zatim uzimaju žutu krpnu, veo od tankog pamuka, režu je na tri trake. Zamjenjuju moj *dhoti* njima: jedna oko struka, druga među noge, treća preko ramena. Dobivam svetu traku, upletenu od konaca iz one hrpe, kojima su dodali jednu krpnu. I zatim ponovo recitiram, dobivam drugi štap. Sunce se diže nad nas, brahmani za nama otvaraju svoje velike crne kišobrane da nas zaštite. Pozivaju majku, ona sjedna iza nas, otac svojim šalom pokriva naše dvije glave i šapuće u moje desno uho, *mantra*, moje ime, time sam drugi put rođen, od oca ovog puta, to je duhovno rođenje. Potom odlazim na nauk u Benaresu, čemu se svi smiju jer živimo u Benaresu. Daju mi popudbinu u žutoj vreći. Ona će se napuniti nekoliko puta, jer tada sve žene pristupaju i iz svojih marama, svojih zdjela i pladnjeva sipaju u nju šta su donijele na dar: rižu i *dal*, mangoe i kokos, kolače: ko će

to ikad razmrsiti, razdvojiti? I muškarci sada prilaze, daju novac, pandit se znoji i bilježi, bilježi, zâbole ga ruka. Svi su veseli, svi se znoje, svi se šale, sada je pauza za ručak. A obredi će se nastaviti do u kasno popodne. Prihvatio sam tradiciju svog doma, očuvao ponos porodice, preuzeo čast obitelji, sačuvao ugled imena, potvrdio vrijednost starine. Samo to i toliko bio je moj zadatak. Samo toliko moram, i više ne. Važno je sve učiniti da ne bude drukčiji, da ne odskakeš. Važno je biti isti. A svaki je obred samo ponavljanje. Neka prvog nema zadnjeg puta.

Râga jutarnja

Ptice bude jutarnju *râgu*, laku kao perce, zeleno. U zoru započinju svoj poj i mahnite djelatnosti. Bistro, prozirno jutro. Čisto, lagano nebo, žica prva. Jasna. Papiga je presijeca munjevitim kosim letom odispod. Vrane se skupljaju na obližnjem *pipalu*, na kojem su i ose. Napetost se polako, polako rasprostire, krošnja tek blago žušti. Jutarnji lahor prhak. Lako se diše dok je sunce još iza kuće, iza stabla, sakriveno. Paunovi pobrstili povrtnjak, njih desetak, i u ovo doba slijeću na terasu. Po vrućini ih nikad nigdje nema.

Jača žica, jedan-dva, ponavlja se. Jutro je vedro i nasmijano, još ne obećava vrelinu dana. Malecki, sitni crni ptičurci zuje po mangou. Žalovita žica, jedna. Zastoj. Vjeve-

rice preskaču oluke. Majne slijeću na antenu. Zora ne izgleda kao da će se vratiti ili kao da nas je već obišla. Ne zna za svoj kružni ritam. Uvijek je novorodena i prva, praskozorje vazda nevino i iskreno u neslutnji dana. Bistar pogled u daljinu prije izmaglice podsjeća samo na budućnost. Jutra još nikad nije bilo. Jutarnja je pjesma i iznenađenje otkriće udiviljenosti i oslobodnje.

Sve žice uglas unjkavo, tanani bat. Proslava otvorenja svijeta, svečanost početka života, ceremonija novog dana. I dok traje, dok ga vrućina ne prikrije šutnjom, jutro zuji veselo užurbanoću i bavljenjima svojih stanoznika. U tom razmaku, prije punog razdanjenja, jutarnje se vrijeme samo-posmatra i samo sebi vraća, obnavljajući kao da neće temu sve upornije i upornije, ali nježno ipak i inicijatički, za laki upis palimpsesta a ne za kles u stamen-kamenu. *Râga* jutarnja počinje i traje u bistrini igre raskrivenosti, obigravajući tanku i visoku žicu.

Nebo jošte pogled podnosi, ne zadugo. Sa zapadne obale svete rijeke, iz zaleđa veličanstvenog grada za sobom, vjernici zlatom namazana čela, sklopljenih ruku, gledaju u oko sunca, oko svemira, netremnice.



Haiku

Tomislav Marijan Bilosnić

PROLJEĆE

Sanjam ciklame.
Ima li tu razlike
od videnoga.

Gledam maslačak.
Ja uzimam doručak
s pladnja sunca.

Latica ruže.
Gotovo se ne vidi
kap moje krvi.

LJETO

Vrbe uz potok.
Da li to sipi kiša,
il' je omara.

O, usni, usni,
i ti u ovoj noći,
mali zrikavče.

Ljetna vrućina.
Da spasim se mušica
popih svo vino.

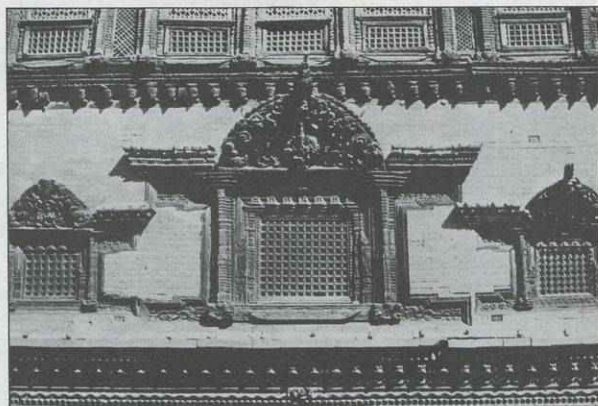
JESEN

Slika lišaja.
Pseto se popišalo
uz sam rub zida.

Jesenji suton.
Vrane su na granama
crne marame.

ZIMA

Nenadni sjaj.
Starac podiže kapu
sa svoje glave.



Fasada od rezbarenog drveta, Nepal, XVIII vek.

Snimio: R. Milisavljević

Tražimo iglu.
Koliko je sitnica
pokrio snijeg.

MALENE ŠKOLJKE

U ljetno podne
sunce je uzelo sve.
Sjenka se ne da.

Malene školjke
jasno se razabiru.
Prozirno more.

Oblak zeleni
bjelouška ispusti
u san sv. Roka.

Sto ljeta živiš,
a još sanjao nisi.
Što si radio?

SLJEZOVA BOJA

Dok ti piješ čaj,
ja mislim o ljubavi
sljezove boje.

Ja ti kažem: san.
Ti kažeš: lijepo je,
i ne odlaziš.

Zaljubljenost.
Vodi me drskost vina
ravno u tvoj vrt.

IŽ

Udarilo grom.
Raspukla lubenica
ispunila vrt.

Na zvono crkve
pristala ljetna jara.
Ljuštura cvrčka.

Knjiga o bambusu

Vladislav Bajac

U mojoj sobi
nazubljena zvijezda.
Morski ježevi.

Sljez ispred kuće.
Dok gledam ga kroz prozor
zamirisna čaj.



Nad prefekturom Kagošima nadvila se nemirna noć. Sva je bila u slojevima, kao praznična torta: red tišine, red vrelih vetrova sa pučine. Kada bi zaduvalo, čovek kao da je imao dve polovine tela: do bedara mu je bilo hladno, a naviše se kupao u znoju koji mu je vetar cedio iz tela i odmah potom ga, u odlasku, sušio.

Stari Oson se osećao kao iskopneta vočka: presušio od iščekivanja. Mislio je da će mu stajanje na tremu smanjiti uzbuđenje, a ono mu je samo stvorilo zbrku u organizmu kroz koji su se strahovitom brzinom smenjivala sva godišnja doba.

Nekoliko soba dalje njegova žena – princeza Konosakja, na svet mu je donosila četvrto dete. Čekao je naslednika. Bio je već na zalasku moći u iskušavanju svoje muževnosti. *Morao* je dobiti sina. Kčerima je odavno predodredio buduće muževe koji su već sada bili u obavezi da mu, svojim čvrstim položajima u državi, obezbede još veći uticaj na cara. I sâm car je znao koliki strah od Osona vlada ovim, i svim drugim, plemićima. Zlo je bila Osonova pravda.

Lični sluga Meno, oličenje vernosti prema svemu što je njegov gospodar želeo, prikrade se njegovim leđima i, sa zaverenički iskrivljenim licem, reče: »Gospodaru, lekar je uzeo ženski bambus.« Kako je nečujno došao, tako je i nestao.

Oson poskoči od sreće: ženski bambusov nož se koristio za sečenje pupčane vrpce muškog deteta! Brzo se vratio u svoju vladarsku sobu. Niko nije smeo da zna da je već obavješten o polu bambusovog drveta.

Uskoro mu princezina posluga donese dete. Oson nije morao da se pretvara da je srećan. Lekar mu reče da je dete potpuno zdravo, gospodarcu takođe. Kada ih svi napustiše, Oson i lekar podoše u vrt da, po običaju, zasađe bambusov nož. Lekar ga pusti da se iz njegove ruke slobodno zabode u zemlju. Ali, nož se u padu okrete naopako i u tlo uđe svojom drškom. Lekar prebleda, a Oson se zajapuri od besa. Po novorođenče, i celu porodicu, to je bio loš znak. Oson je munjevito reagovao: povede lekara u drugo dvorište, pozva stražu i naredi joj da ga odmah poseče. Sevnueše mačevi. Lekarev život nestade u pomrčini.

Meno, po naređenju, ogradi zasađeni bambus, da ga ničije oči više ne vide. Ni slučajno nije smeo pokazati da mu je jasno o čemu se radi, a kamoli da je bio i ostao jedini svedok lekareve kobne greške. To bi bili dovoljni razlozi da se rastane sa životom. On je barem dobro poznao svoga gospodara.

Iako je zametnuo trag lošeg predznaka, Oson nije ostao miran. Suvviše godina je čekao na muško dete da bi sada hladnokrvno

primio znamenje koje mu nije išlo na ruku. Želeo je da mu sin nastavi porodičnu slavu jakih gospodara, a potajno zamišljao nekoga iz porodice u carskoj kući. Hteo je da preko sina iskoristi carevu naklonost. Vladar je upravo zahvaljujući Osonovom klanu bio prilično siguran na svom prestolu. Naime, narod iz prefektore Kagošima se već godinama žalio na okrutnu vladavinu Osona i njegovih doglavnika: na prevelike poreze, stroge novčane kazne, mučenje kažnjenika, ubistva zbog prestupa. Ukratko, zbog neobuzdanog samovlašća. Međutim, car nije mogao a nije ni želeo da nešto preduzme protiv njega. Oson mu je, u stalnom iščekivanju drugih šoguna da ga svrgnu sa trona, bio oslonac na koji je u svakom času mogao da računava. To su i drugi znali. Bio je veran caru zbog svog strogog vojničkog vaspitanja koje ga je naučilo za ceo život da se caru služi bez pogovora. Zadržao je u sebi tu starinsku osobenost kodeksa Hagakure koja mu je, koliko god izgledala zasterela, zapravo stvarala mnogobrojne ustupke i povlastice. Oson je bio jedini šogun koji se još tako strogo držao nekih od drevnih samurajskih pravila. A to je značilo da je i jedini bio privilegovan u mnogim situacijama. Osorno vladanje imalo je nad sobom prečutni carev blagoslov. Dok god je Oson uživao njegovu naklonost, dotle je vladao kako je želeo, a time zadržavao druge šogune u pokušajima da se ustreme ka dvoru. Gvozdenom disciplinom stvorio je najjaču vojsku u državi i njome držao u pokornosti ostale. Svi su bili zavisni jedni od drugih. Time je krug nepromenjenih zbivanja stalno bivao zatvoren.

A sada je ovo Osonovo zadovoljstvo remetio »naopaki« bambus sa svojim zlokobnim znamenjem. Plašio se da neće uspeti da ostvari svoj san; da sina učini surovijim vladarom od sebe, a time još opasnijim i bližim caru.

Nemir se, prosto šepureći, uvukao u Osonove dane, a posebno noći. Kada bi se svi spokojno prepuštali snovima, on bi obilazio svoga dečaka razgledajući ga sa svih strana ne bi li zapazio bilo kakvu promenu. Iz nevere, za nepunih mesec dana promenio je nekoliko lekara. Svaki ga je uveravao da je dete potpuno zdravo, što je i on sâm mogao da vidi. Ali sve to mu nije bilo dovoljno. Odlučio je da stupi u dosluh sa sudbinom. Znao je da time rizikuje kaznu tajnog znanja, onog koje iskušava čovekovu snagu i remeti buduće događaje. Neizvesnost je bila jača od straha. Kada je postala i gora, zaputio se u

brda Kanaka, preodeven u slugu, povešši sa sobom samo Menoa.

Proročicu su pronašli u najgušćim maglama, trećeg dana lutanja po jedva prohodnim šumama Kanaka. Sedela je u udubljenju velikog stabla, obavijena paučinastim velovima, stalno se smejući nečemu što njima nije bilo ni poznato, a kamoli smešno. Oson se po prvi put osetio napuštenim. Kao da je bio potpuno nag, bez svoje uvek prisutne samouverenosti.

Kada je govorila, starica kao da je propuštala samo polovinu izgovorenih reči kroz šupljine koje su trebale biti ispunjene zubima. Govor joj je pre ličio na sikljanje.

»Sigurno se pitaš zašto se smejem? Pa i ti bi kada bi video sebe kako te ja vidim. Zašto nije došao onaj čuveni Oson, vladar, nego je tebe poslao?»

Oson shvati prekor, ali koliko god da se trudio nije uspevao da povрати izgublenu nadmenost.

»Nema ga, starice. Grize ga loše znamenje.«
 »Smešan si, gospodar. Ali navikla sam ja na takve. Pa nikakve druge spodobе ni ne vidam. Kod mene nije došao još niko ko je srećan i priseban. Niko ko bi da čuje lošu vest. Svi dolaze iz straha ili u strahu i svi bi da čuju obistinjenje svojih lepih snova. A toga nema.«

»Zar nema izuzetaka?»

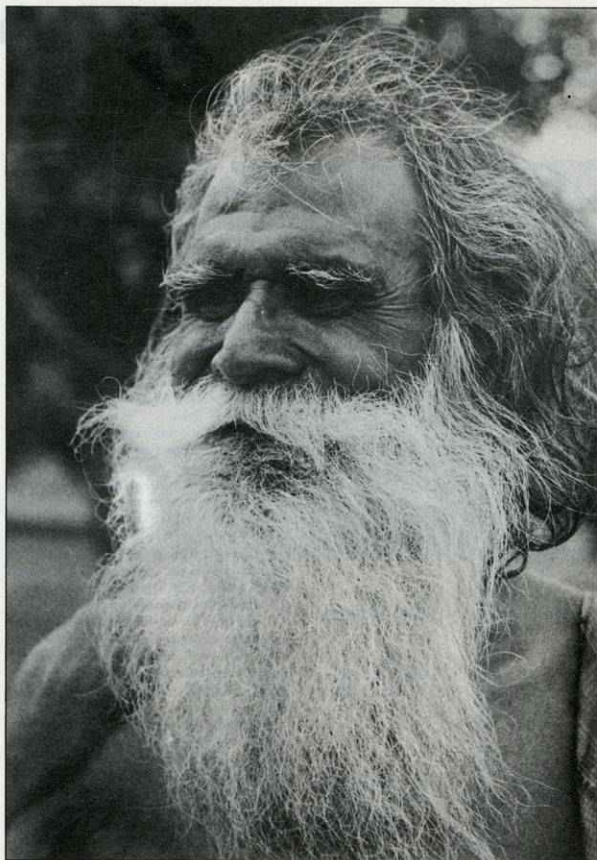
»Nema. Možda ćeš ti biti prvilik.«

Da li je želela da mu pomogne ili se njima poigravala? Ili je uživala u njegovoj nemoći?

»Osonе, ti si jak vladar, ali zao čovek. Tvoj sin će biti jedno od ta dva. Čega se više plašiš, to podupiri. Sin će ti biti blizu caru. Čak će prouzrokovati njegov pad. Sada idi!«

Meno, koji se tresao od straha čudeći podalje u žbunju, na ove reči dojuri sa konjima do svog gospodara i prekomernom uslužnošću ga požuri sa ovog mesta. Oson se peo na konja razmišljajući o staričini rečima. U njima nije video ničег lošeg, te se kako su dalje išli sve bolje osećao. Sluga ga je posmatrao ispod oka, pokušavajući da uhvati promene na njegovom licu. Ono je bilo jedini pouzdan znak krajnjeg ishoda svega što je i on čuo a što nije razumeo. Kada gospodar u jednom trenu oštro viknu na konja, ošinu ga i pojuri proplankom, Meno radosno viknu i krenu za njim. To je bio znak da se sigurnost vratila u njegovog vladara.

Kako je mali princ rastao, tako je Oson sa njim proizvodio sve više vremena. Prebirući po ko zna koji put u mislima proročičine reči, odavno odlučivši čega se najviše plaši, Oson je koristio svaku priliku da u svoga sina unese klicu neprikosnovenog zla. Za njega je merilo valjanosti bilo ko postupka zavisilo od količine i suptilnosti zla. Zeleo je da svog sina liši dilema u odabiranju načina rešavanja zadatka. Snaga je, po njemu, bila isključivo posledica tamne strane karaktera. Nije priznavao mogućnost vladanja ljudima i situacijama iz poriva dobrote. Ona je bila čovekova slabost, a ne karakterna crta. Tak-



Guru iz Sigitije. (Sri Lanka, AA vek)

Snimio: B. Milsavljević

va, u sprezi sa vlašću, nije mogla stićati tra-hopoštovanje.

Prvi korak je bio – izdvoiti ga od druge dece. Trebalo ga je uveriti da je drugačiji. Morao ga je svemu naučiti, da bi najviše znao, da bi najbolje znao. Bistar u primanju, princ je brzo učio. Prepuštajući se poverenju, prihvatao je očev izbor rešenja. Još nije bio u stanju da sâm pretpostavi jedan izbor nad drugim. Cela tajna vaspitanja, po Osonu, bila je u dugotrajnim priprema da do neželjenih dilema ni ne dođe, a to se, u većini slučajeva, moglo sprečiti obimnim i ozbiljnim predradnjama. Sav trud pristupu borbe sa još nepostojećim zadatkom trebalo je da stvori idealnog, izuzetno intuitivnog a do prizemnosti praktičnog vladara. Koristio je primer svog uspeha po kojem su svi mislili da je on bio čovek nadaren da u izuzetno

kratkom intervalu potpuno pojednostavi i najteži problem. Niko nije znao koliko je pretpostavljajućih situacija Oson razrešio pre no što se konkretna dilema i pojavila. Tu je i bila tajna njegove surovosti: ona je proizilazila iz u praksi još neiskusnih ali u mislima već donetih odluka. Kako se ispostavljalo, neki samo njemu vidljivi detalji, već su bili smešteni u ladicе tipologije, pa tako omogućavali njegovo hitro reagovanje. Pravičnost rešenja je pripadala drugom svetu, ili bolje – svetu koji za Osona nije ni postojao.

Princ Oson Mladi se, iz dana u dan, razvijao u lepog i stasitog mladića. Otac je bio zadovoljan rezultatima fizičke i umne obuke koju je proveo nad sinom. Već ga je polako iskušavao u donošenju samostalnih odluka. Mladić se ponašao, uz očev neskriven

ponos, po pravilima vaspitanja koje je stekao.

U zemlji je odnos snaga među vladarima ostajao nepromenjen. Jedino vidno je bilo da su Oson i car zašli u duboku starost. Od kako je car iskazao svoju privrženost Osonovom nasledniku, njihova vidišana su se ustalila. Mladic je počeo dolaziti svom vladaru i bez poziva, te je uskoro imao neograničen pristup na svakom mestu. S obzirom da se princ svuda prikazivao kao skroman i pitom čovek, Oson je bivao zadivljen njegovom odličnom glumom, a iznad svega svojim ličnim doprinosom ovakvoj sinovljevoj sposobnosti. Cilj mu je bio skoro ispunjen. Najavio je svoje povlačenje i proglašenje sina za vladara provincije Kagošima. Car je dao odobrenje i uskoro je mladi vladar porodice Oson slavljen kao nova nada rasepkane, samo prividno mirne države. Ali princ nije stigao da pokaže nijanse svog karaktera. Događaji koji su sledili gurnuli su ga u prevelika iskušenja. Naime, njegovo proglašenje vladarom prefekture bilo je iskorišćeno za pobunu svih šoguna, ne protiv njega već protiv cara. Ohrabreni Osonovim napuštanjem vlasti, vladari drugih provincija su, do tada strpljivi, navalili u prestonicu sa svojim armijama.

Čuvši za pobunu, princ hitro sakupi vojsku i, uz oćev blagoslov, krenu u zakasnelu odbranu cara. Bio je svestan nadmoćnosti tolikih armija nad svojim, ali bes koji ga je ispunjavao nije obećavao ništa dobro njegovim protivnicima. Ovi su to očigledno predvideli, pa ga je pod kapijama prestonice zateklo iznenađenje. Svi šoguni su ga mirno čekali sa pregovaračkim zastavama. Kada je pristao na razgovor, usledilo je novo iznenađenje: nudili su mu carski presto! Uveravali su ga da je on jedini u zemlji sposoban za takvu odgovornost. Zatražio je dan razmišljanja i povukao svoju vojsku dalje od zidina.

Osećao je prevaru, ali nije bio u stanju da je odgonetne. No, odbiti ponudu bez jasnog razloga nije imalo nikakvog smisla. Borba protiv svih, na šta bi ga odbijanje obavezalo, nije donosilo nikakvu izvesnost. Šta bi mu u ovakvom slučaju otac savetovao? Pa naravno, da bude lukaviji od njih. A ako je suviše nepoznanica prd tobom, uzmi barem vreme kao svoje, pa će ti ono doneti rešenje. Ovde je vreme značilo – pristanak na ponudu.

Šoguni su, ne bez straha od neizvesnosti odgovora, pristanak prihvatili sa olakšanjem. Uostalom, to je značilo postizanje ciljeva: nametnuti i suviše mladom i neiskusnom vladaru što više obaveza, sebe njih lišiti, a njegovu zauzetost i nedovoljno snalaženje iskoristiti za neometano vladanje svojim provincijama, pa i njim samim. Kada im prozre namere i već počinjena dela, biće kasno. Tada će opet doći vreme za smišljanje novih razloga za obaranje cara.

Niko od njih, pa ni mladi car, nije mogao sve da predvidi. U Mladom Osonu, koji je iznad svega želeo mir u zemlji, nadjačala je želja za kažnjavanjem vladarevih ubica. Jer, tek pošto se primio dužnosti, saznao je da njegovog poštovaoca nisu poštedeli niti mu naredili da izvrši sapuko, već su ga nedostojno njegovom položaju smaknuli, a sa njim i

celu porodicu. Zato je odmah delao. Pozvao je šogune na važan dogovor, još pre no što su se razili, i naredio svojim samurajima da ih do poslednjeg poseku. Svoje vojskovođe je imenovao novim vladarima i razaslao ih u provincije da sa svojim novim vojskama izvrše započeto.

Oson je došao sinu u dvor da ga, presretno, pohvali za mudre odluke i surova dela. Pitao se gde je ono loše značenje sa sinovljevog rođenja. Proročicine reči su se obistinile! Čak mu je sin postao i jak vladar. Ali, da! Po njenim rečima, nije istovremeno mogao biti i zao čovek. Osona bi porazila i sama mogućnost da mu sin postane dobar. Za sada, sin je pokazao svoju odlučnost, a u njoj nije bilo dobrote. Sudeći koje je odmah javno organizovao samuraju – izvršiocu mučenja nad carem pre no što su ga posekli, – nije moglo biti znak slabosti novog vladara koliko do tada neobičajene pravičnosti prema prethodniku. To mu je, uostalom, obezbedilo mnogo pristalica u narodu. Oson je verovao da je i ovaj sinovljev postupak dobro proračunat potez. Ili je sebe samo u to uveravao.

Mladog cara su počeli nagovarati i otac i svi bližnji da je došlo vreme za razmišljanje o potomstvu. Tako je car uskoro najavio da će uzeti za ženu izvesnu princezu koja to i nije, po imenu Kagujahime, ćerku čuvara gajeva jednog od njegovih podanika. Njen otac, čije je ime Obuto Nisan, i nije njen pravi otac. Za nju kažu da je došla iz bambusa. Ubrzo car spremi pratnju i krenu ka svojoj sudbini. U prošnji je ostao čitavih godinu dana...

(Odlomak iz romana »Knjiga o bambusu« koji će objaviti NIRO »Književne novine« iz Beograda.)



Cvet v roki srednjeevropskega pesnika

Iztok Osojnik

1.

ker od vseh, ki so pesniki že po naravi ali ker je listje zelen in dežuje edin jest nisem pesnik, ker nimam narave ali ker je listje zelen in dežuje

2.

srečala sva se
Li Tai Po
in tropaska noč, Kyoto 1981
ti se nisi zgamu med bambusom
jest te nisem slišu
kamorkol seže pogled, ista noč

3.

ponižen
anonimen
na deževan dan
opazuje Jure Detela
vrabce
ki se kregajo v luži

4.

prišlo je tega dne, da sem zasledil naslednje:
hočem se vrniti v nič
to ni nič religioznega
nič pomanjkujočega
nič samomorilskega
to je grm na koncu
zelo dolge in puste poti
ko nekdo sede na tisti zidec
tam in molče –
resnično molče izgine
v pokrajino sredi katere
je nekoč sedel kot njen del

5.

krakanje vrane
med hribi
tone v temno nebo
schwarzwalda

6.

pes
neha lajat
noč

7.
bambus šumi v vetru
veter šumi v bambusu
8.
školkja na peščeni plaži v Hiwasi
oseka
9.
Santoka
tudi jest sem sam
10.
Mogoče ne popotujoč menih
Vendar ne Santoka
11.
Ves sestradan
ko me požirajo komarji
12.
Ta slika!
Ni hče je ne pride pogledat
13.
Spati na Japonskem
Jutranja rosa
Na premrzlih podplatih
14.
Prazna postaja mestne železnice
Nek par je odšel
v zmrzujočo noč
15.
Snežinke v steni
Mehke, tibe, čudovite
Nežno šepetajo
Da bom umrl
16.
Mi materialist!
Ta blazen poletni naliv
je eden izmed nas
17.
Na površini sakeja
Odsevi lampiona
Na dnu
Nič
18.
Pijam v tej mrzli sobi
Pišem neko idiotsko razpravo
O haikuju
19.
Kyoto
Knjige, knjige, knjige
In dež

20.
fragment o nevednosti
prednost neonske lampe
je v tem
da se ne prižge takoj
21.
in mnogo pozneje
jaz in Tokyo
tudi jaz in Tokyo
(in svobodni verz)
22.
droben dež
škropota
po trnovskih gredah
pokritih s plastiko
23.
Gerd!
ti, jaz
pod cestnim nadvozom
Tokyo
jeva udon!
24.
ne, ne slike, ampak
morišta pogledov
in ko se v zrkla naseli molk
krava se v nedogled
pase pod kaninom
in dolgo v večer
in jo pogoltne nekeje
na robu gozda proti soči
25.
karkoli že napišem
dokler se nekeje daleč
sredi najglobjega pogleda
ne pretrga temna pega
sem samo pisatelj pesmi
26.
klic kukavice nekeje
v temnih pobožjih Krima
za vse večne čase odmeva
preko Ljubljanskega Barja
- ČUVAR ZATVORA U BALKHU
- Ja Maruf Arapljanin
čovek brz na nožu
čuvar sam zatvora čuvenog
u drevnom gradu kraljeva Balkhu
- čuvam drevno blago
koje oči sveta u velikoj bici zaboraviše
- Jedan prljavi starac
tako kažu stari čuvari
od kojih naučih teški svoj zanat
u tami zatvorskoj
sa zmijama i pacovima pjeva
hieretičke himne u slavu Allaha
(blagosloveno budi njegovo ime)
Boga kome ne poznamo lice
i koji u blaženom snu izljubiše
Muhameda časnog
proroka svog
- Kaže drevna mudrost Arapljanina:
Kad umre svetac
umreću i ja
- čovek brz na nožu od toga ne
shvatam ništa
na vrelom suncu pustinja
kojoj u srcu cvate ruža Balkha
drevnog grada kraljeva
čudne misli snivam
- Neka me Allah čuva od šejtana



Pisareva ptica

Slobodan Radošević

Bejaše nekad grad, po imenu Betar, i u njemu četiri stotine učitelja poučavaše po četiri stotine učenika u četiri stotine bogomolja. A kada ih neprijatelj napade, svi se sabraše u velikoj kući svoga Boga, i braniše se štapovima. O prazniku beše izašlo sunce kada im nevernici presekoše tanku žilu života, umotaše ih u njihove knjige i zapališe. Učinivši ovo, sedošše za trpezu i veliki pir držaše u svoju čast i pohvalu. Ali da Bog, te ne opaziše Akavju, sina Mahalelova, i on im uteče u slatku pustinju, iz hrama u crnu noć izašvši, crn u duši svojoj koju omrznu zbog duša braće svoje. A u toj pustinji, župan davalji, Ašmedaj, beše grad sastavio od mjedenih bukvi Alepovih, po sto lakata visokih. I ne znajući da ga tu anđeli nekad davno zatvorisše, otvori dveri Akavja. Pokloni mu se Ašmedaj, s radošću njega sada zatvorivši, i smeh mu grozan pokrenu mnoge talase peska u kojima nestade i grada i Akavje i Ašmedaja.

Krateći duge sate, rezao je ubogi Mahalelov sin u meke stene od mjedi reči čudesne, oдавna već prezrevši spasenje. Jednoga dana, rastavi se zatočnik od ovoga sveta i od mrtvog mu se tela načini crni soko, a od duše mu načini se beli. U taj mah, zaroni crna ptica u neiskazivo duboku vodu za svojim splavarom, a bela odleti u neiskazive visine lebdeći nad svim svetovima.

Neki učeni pričaju da se Akavja pretvorio u guštera i otpuzao iz đavoljeg grada sve tamo do Kitaja, gde je jedne noći oplodio njihovu princezu.

Drugi opet, dovoljno obdareni, kažu da je kao bik odlutao u Zemlju trave i tamo se spario sa ženom kumanskog poglavice, i ona rodi junaka Barana.

Treći opet kažu da je on taj beli soko, što leti nad svetom, a nekad sleti usnulom detetu nekom na grudi, gurnuvši mu kljun u usta. Kazuju još, da ovakvo dete posle ispiše najlepše knjige u riznicama svoga kralja, sećajući se zapisa sa mjedenih zidova što ih za dugih vekova narisa Akavja, Mahalelov sin.

Wake

Tomislav Maretić

1.
Ispod svjetiljke
u parku kisne klupa
pokrita lišćem.
U kabanici ide
čovjek bez uspomena.

2.
Jama s pijeskom
u parku puna vode.
Sada miruju
ljuljaške, tobogan sni.
Tmurna kiša jeseni.

3.
Požutjeli list
i njegov odraz s druge
strane jezera
lepršaju jedno k drugom.
Poljubac im: krug na vodi . . .

4.
Okolo Tvojega
groba su prijatelji.
Za propovijedi
promatram sivo nebo.
Neka ptica odliječe.

5.
Sišavši s ceste
na volanu bicikla
osjećam kako
kotač dodiruje tlo
rascvjetane livade.

6.
Iz kupaone
opet šum vode: sada
se gazdarica
nastavlja tuširati
poslije čitanja.

7.
Plahte s našim
zagrljajima sada
se vrte skupa
s drugim prljavim rubljem
u paklu veš mašine.

8.
Krajolik bježi
u prozorskom staklu.
Udarac grane
po krovu autobusa
dodaje na stvarnosti.

9.
Motreć iz vlaka
drugi vlak jurimo uz
zveket kotača.
Cle, nesta gal – Stojimo
na sporednom peronu.

10.

Vjetrovita noć.
Gacam po plićcima
kratak: suviše
su visoko, suviše
duboko – zvijezde.

SE D Ő K A

Pupoljci tek što
ne prolistaju, krošnja
hlista žutim mjesecom.
Seće se vrtom.
Zvijezde što ga prate
zapinju o grančice.



Beskraj po Bogumilu Zijadu

Tomislav Longinović

Najsvetiji spisi hrišćanske crkve zanemaruju (zlobnici kažu: namerno prikrivaju) broj vernika koji podleže praznovernim proćanstvima o kraju sveta po isteku prvog milenijuma posle Isusove smrti. Istina o ljudima koji se bacaju sa visokih litica i kula, dave u kovitlacu reka i dubinama okeana ili skončavaju od smrtonosnih količina mandragore i muhare, znaju samo zaljubljenici apokrif. Većina zapadnih ljubitelja mudrosti zanemaruje neobičnu sudbinu Bogumila Zijada, čoveka koji značajno doprinosi širenju apokaliptičkih učenja u središtima evropske misli.

Tačno mesto i vreme rođenja našeg junaka nije poznato istoriji. U zapisima muslimanskih istoričara Bogumil Zijad se pojavljuje kao Beg Zijad, čovek koji prvi prima moćno učenje Hasan-i-Sabaha, osnivača zloglasne sekte Hašišena. Veruje se da Zijad stiže u Kairo posle sedmogodišnjeg lutanja po Srednjem Istoku. Ismaelitski izvori tvrde da mu sam Alah pokazuje put od njegovog rodnog mesta u Avganistanu, sve do sudbonosnog susreta u Kairu, kada njime počinje da upravlja nepoznata sila zvezdana.

Sabaha upoznaje jedne uzvišene večeri pored Nila, dok se rešava da li da krene u šetnju prema dolini piramida. Neke nepoznata sila ga drži prikovano za mesto. Zijad sumnja kako ga iskušava dug utrule svetlosti, moćni Šejtan. Hasan-i-Sabah se pojavljuje u tom očajničkom trenutku, praćen crnim evnuhom Abdulahom. Posle kraćeg razgovora, Hasan poziva stranca da provede noć u njegovom haremu. Osećajući kako sila koja koči njegovo telo slabi, Zijad prihvata poziv budućeg proroka.

Na kraju izdašnog obroka u palati, evnuh na trepezu prinosi zlatne nargile. Na njihove oči ih puni Masari Sarifom, hašišem spravljenim od smole najfinije avganistanske konoplje. Već posle prvih nekoliko dimova, Zijad zatvara oči i prepušta se osećanju blagostanja. Hasan odlučuje da se našali sa svojim gostom. Naređuje slugama da ga u stanju slatkog dremeža prenesu u haremske vrtove, skrivene u pozadini palate. Evnuh zatim koristi hipnotizerski trik kojim dovodi Zijada do uverenosti da se nalazi u raju proroka Muhameda. Mladić sluša žuborenje šerdvana i poj ptica iz indijskih džungli. Vidi raznobojne bilje koje prekriva podove od žada i porculana i oseća kako njegovo telo savim gubi težinu.

Hasan daje znak sviračima. Uz prve zvuke tih muzike, iz unutrašnjih odaja izlaze razgoličene kađune. Njihovi uzbuđivi pokreti polako prerastaju u milovanje. Zijad iskušava božansko uživanje, stapajući se sa telima lepih žena. Nijedna želja ne ostaje nezadovoljena. Konačno, utrueno od sitosti čula, gost pada u prijatan polusan. Na ugovoreni znak, Hasanove sluge ga iznose iz hrama. Zijad se budi uveren da je iskusio slasti drugog sveta. Pada ničeće pred noge svog domaćina. Hasan, više nego srećan u ulozi Velikog Majstora, obćeva gosta novu posetu raju ukoliko sasvim potčinu volju svoje učitelju. U dubini ljubavnog zanosa, Zijad polaze zakletvu novom gospodaru. Ritual uvođenja u red se obavlja na licu mesta,

uz tetoviranje zvezde i polumeseća ispod Zidadove leve plečke.

Posle tri meseca vojne obuke, Hasan mu oduzima sablju i bič. Naređuje Zijadu da se preobuče u lutajućeg derviša i krene prema Konstantinopolju. Neka tamo nauči bar jedan od jezika nevernika. Pošto sazna gde su tajna središta nevernika, neka mu jedini cilj bude da putuje na severozapad sve dok ne dođe do mesta na kome živi njihov vođa. Koristeći prevare i lukavstva, neka se približi njegovoj sviti, predstavljajući se kao mudrac sa Istoka. U povoljnom trenutku, neka potraži snagu od Alaha i zada dušmanu smrtonosni udarac.

Zijad pristaje bez pogovora. Dva čoveka odlaze do oružane da izaberu oruđe pravde. Dolaze do sobe u kojoj se čuvaju noževi sa sečivom u obliku plamena. Hasan pruža Zijadu onaj sa drškom od ružinog drveta. Ali ružino drvo se raspada kao mehur pravde. Snažnoj Zijadovoj šaci. Prestravljeni lošim znakom, zaverenici izabiraju nož sa drškom od teške tikovine, tek pristigao iz Indije. Iste večeri, Zijad kreće na sudbonosni put.

Posle pola godine napornog putovanja uspeva da stigne do Konstantinopolja. O njegovom boravku u gradu na Bosforu se zna vrlo malo, pošto je od Hasan-i-Sabaha naučio da ostane neupadljiv. Ratnik stupa u dodir sa gnostičkom sektom Fibionita, u nadi da će tako saznati nešto više o tajnim središtima hrišćanske moći. U sektu ulazi preko žene za koju otomanski izvori tvrde da je dobila ime prema najvećem ženskom božanstvu gnostika. Prema Ireneju, ona se zove Barbelo i zarađuje za život prodajući ljubav.

Irenej sa gađenjem beleži kako Barbelo koristi svoje telo kao oruđe bogova, smatrajući sebe bliskom devici Mariji. Carobna žena jedne noći otkriva Zijadu pravo značenje eliksira života: tera ga da pojede sopstvene seme, pomešano sa njenim telesnim sokovima. Verujući da je stekao ne samo neograničenu moć, nego i večni život, mladi ratnik se upušta u izučavanje grčkih i hebrejskih alhemijjskih spisa, ispunjavajući tako želju svoga učitelja. Pred njim se otvara svet znanja i svetlosti, sličan zabranjenom zadovoljstvu koje je iskusio u rajskom vrhu Hasan-i-Sabaha. Barbelo mu govori o velikoj zmiji koja svetlošću zaslepljuje sve duše u stanju neznanja, proždire ih i ponovo donosi na svet u obliku znanja i drugih životinja.

Zijad prima tajno učenje gnostika, ali rešava da ga koristi na svoj, ubilački način. Preko Fibionita uspeva da se prebaci na sever. Prušen u svetu budalu, putuje sve do

Balkana. Veruje se da u Makedoniji i dobija svoje kršteno ime. Kada ga izvedu pred Samuilu, lažno se odriče uverenja da postoji samo Muhamed, prorok rata. Pretvara se kako želi da primi religiju proroka ljubavi, pošto će to osigurati skoru propast sveta materije i uskrnuće večno živog duhovnog sveta. Izabrani mu daju ime Bogumil, svenson koristeći tajno ime sekte kako bi nevernika uverili u moć božanske ljubavi. U nadi da će dospeti do samog središta hrišćanske moći i tamo izvršiti svoju svetu dužnost, Bogumil Zijad predaje svoje telo hrišćanskim posvećenicama u zajedničkom obožavanju telesne suštine. Kroz svoje i druga tela, ratnik uči duhovne veštine koje mu obezbeđuju miran opstanak među nevernicima. Uvereni da su preobratili muslimana, bogumili, u skladu sa Jevanđeljem po Tomi, počinju da propovedaju skori kraj sveta. Opužuju zvanično crkvu kako je dovela svet do propasti, besramno služeći gospodaru materije. Zijad ih potpuruje u preziru stvarnosti i poziva ih da se predaju nevidljivim oblastima zadovoljstva i jezika. Izabrani mu, veterici da imaju posla sa vesnikom mudrosti, dolaze Jelenu. Lepa poput ženskog anđela čistote, Jelena spremno žrtvuje svoj dug čarima telesnog zanosa.

Preko ženske svetštenice, Bogumil Zijad saznaje raspored straža u Samulovom utverdenju. Istog dana posle ponoći, ulazi nepričeć u kraljevsku ložnicu i vadi nož iz pojas. Dok se sprema da zarije sečivo pravde u Samulovo grlo, oseća silu koja mu u Kairu nije dozvolila da krene prema dolini piramida. Uveren da ga ne koče ni Šejtan, ni Alah, Bogumil Zijad vraća nož u pojas i nestaje u dubinama noći. Otima Jelenu i beži na Istok, očito u nameri da se vrati u svoje rodno mesto u srednjem Avganistanu.

Irenej uporno tvrdi kako Zijad nikada nije pravilno uveden u sektu Hašišena, pošto je nezabeležen slučaj čoveka koji nije izvršio naređenje stražnog Hasan-i-Sabaha. Iako muslimanski izvori, naročito Hadad i njegova škola, izričito navode Bogumila Zijada kao prvog adepta ovog ubilačkog kulta, ostaje činjenica da istorija nije zabeležila nijedno ubistvo koje bi mu se moglo pripisati. Gotovo svi izvori se slažu sa tim da je Barbelino ubistvo, koje se odigrava jedanaest godina posle Zijad napušta Konstantinopolj, delo umobolnog Turčina koji je davi u trenutku najznačajnijeg sladostraša. Zijadov uticaj se uglavnom svodi na širenje uverenja o kraju sveta koji oko hiljadite godine zahvata Evropu.

Dalja sudbina Bogumila Zijada je pred-

met pukih slutnji i nagadanja. Raj na zemlji ga sve više napušta i nestaje posle Jeleninog bekstva. Osim nekoliko zapisa na tibetanskom o njegovoj uzvišenoj smrti, od pisanih dokumenata nije sačuvano gotovo ništa. Najverovatnija varijanta istine o otmici, prema kojoj Jelena beži čim se Zijad opusti i poveruje u njenu ovozemaljsku ljubav, govori o tome kako se neuspješni ubica utučeno ispoveda svome bogu, kajajući se što je u odsudnom trenutku prekršio obećanje zadržati Hasan-i-Sabahu. Vraća se u Avganistan, gde u svom rodnom selu zatiče mongolsku konjicu. Krijući se u klancima, Bogumil Zijad uspeva da prebegne u Indiju. Posle dugog lutanja, zaustavlja se ispred hrama u Benaresu. Vidi tri kaludera obrijane glave i oseća prisustvo one iste sile koja ga je sprečila da oduzme ljudski život.

Bogumil Zijad, još uvek u strasnoj potrazi za samim sobom, shvata da ga sila saosećanja sa drugima sve vreme čuva od iskušenja bogatstva i nasilja. Prepoznaje blaženi osmeš Budine moći na licima kaludera, pada ničice pred njihove noge i plače, dugo i neutješno. Budisti ga primaju u svoju sanghu, pošto se uvere da je strančevno znanje alhemije i tantrre ravno njihovom. Kreće sa njima prema Tibetu da prisustvuje potrazi za novim Dalaj Lamom. Od tada, pa do jednostavnog opisa njegove smrti, protiče oko šesnaest godina. Veruje se da upravo tokom tog poslednjeg perioda svog života, Bogumil Zijad shvata suštinu ženskog dela svemira koji mu se po prvi put otkrio kroz hašiš i ljubav u vrtu Hasan-i-Sabaha.

U jednoj od svojih poslednjih meditacija, čuje kako Kali Ma, tresući venac od ljudskih lobanja oko svoga vrata, izgovara reči konačnog užasa. Već sutradan, Bogumil Zijad odlazi kod poglavara lamaserije i izjavljuje kako je spreman da prevaziđe telesno postojanje. Kaluderi ga odvođe u samotnu ćeliju gde posle oproštaja sa svetom samsare tone u duboku meditaciju. Posle tri dana, poglavar lamaserije otvara ćeliju, prilazi utrnulom Zijadu i zabada oštru iglu u sedište osme čakre na samom vrhu lobanje. Utonuo u čistu belu svetlost, Zijad napušta telo dok mu se pred očima odvija čitav život.

Zijadovo telo odnose na vrh planine i komadaju ga noževima. Lešinari ga jedu brzo, što u tibetanskim knjigama ostaje zapisano kao povoljan znak za Zijadovu sledeću inkarnaciju. Ali, on postaje bela svetlost zauvek sjedinjena sa Kali Ma u tišini nevidljivog beskraj. Bez želje za novim telima, Bogumil Zijad ostaje zauvek sa one strane lanka rađanja i umiranja.

Haiku

Paškal Poduje

Po vlažnom lišću
trčkara pas s injem na
vrhu ušiju.

Čitam za stolom.
Svako veče mušice
me posjećuju.

I u metenju
jesenjeg lišća ima
neke radosti.

Izgubljeni zmaj
među žabama sanja
o visinama.

U sivom nebu
leprša lastavica.
Gledaj tu radost!

Kiša žestoko
pljušti po drvenoj
palubi broda.

U daljini to
čovjek nešto kazuje.
Njegova gesta!

Spusti se pljusak!
Nad plohom jezerceta
vodena magla.

Široki listovi
lopupa sakrili su
brdski potocić.

Planina nesta
u sumaglici. – Sve je
grm forzicije.



Kineska kaligrafija

Istanbul

Ibrahim Kajan

KAD UDEŠ u carski grad Istanbul, znaj da si ušao u prostor na koji se nataložilo vrijeme: oko tebe su stoljeća pretvorena u jasne signale, u govor kojemu vrijeme i oduzima i dodaje značenja. Bilo gdje da spustiš svoje stopalo, budi uvjeren – tu je već stajao blizavi Konstantin ili je prošla Teodora čija se halja, koju su vezle djevice zlatnim i srebrnim nitima, vukla stazom među ružicama, ili je Bajazid, princem još, tu, u pjesuku, gradio male šatore, maštao možda o Stambolu – prijestolnici umjesto Jedrena, za koji će ga do smrti vezati zagubljeni grob nevoljene princeze germijanske.

Sva stoljeća koja te očekuju na jednom mjestu, na ciglih nekoliko stotina četvornih metara, uvjeravaju te da nitko nije sam i da se nitko ne zanosi: toliko ih je bilo prije tebe i mudrih i lijepih i krvavih.

Propala carstva, ruine u izmaglici sjeca-nja, blještavilo zatočeno u zidine muzeja, lipeje Helene, Troje, Šeherezad blagotvorni duh litalački, arabske bez komparacije, pa Kemalova obnova i Kemal kao idol i Otac Turaka – materijalni je i duhovni kaleidoskop koji se okreće oko tebe, kojim ti ne upravljati, on je tvoj gospodar – jer ovo je Carigrad, troimeni grad na dva kontinenta i na tri mora, među Istokom i Zapadom, sastavlja i rastavlja, često je čudesan a najčešće jednostavan, Istanbul je riječju jednom – jedan.

KAŽE SE: Byzantion, zatim Konstantinopolis; potom Dar Seadet – Kuća zadovoljstva, najpislije i zavazda – Istanbul.

PIŠE SE: Zametak je grada stara grčka kolonija Byzantion, osnovana oko sredine VII stoljeća prije nove ere, emprij iz kojeg se obavljalo naseljavanje obala Crnoga Mora. Akropolis grčkoga Byzantiona (valjda rukom Zeusa spuštena) na uzvisinu mjesta na kojem je kasnije izgrađen kompleks turskog saraja. Grad stupa 146. godine prije nove ere u savezničke odnose s Rimom, koji je spoznao njegovu strateški važnu poziciju – prednosti grada koji drži obale dvaju kontinenata, Europe i Azije.

POVIJEST SRICE užurbanu amplitudu uspjeha i propasti, pa dikira u kaleem oslonjen o površ papira drevnoga – pergament, papirusa.

CITA SE: Potkraj II stoljeća osvaja ga Septimije Sever, pa mu s kopna nabacuje debele zidine obrambene (od obale Zlatnog roga do Mora Mramornoga). Podiže javne zgrade, podiže hramove, otvara terme i kupatila. Severov je i hipodrom, onaj među građevinama poznim – Aja Sofijom i Plavom džamijom. U kompjutorima sad je uključeno: Gradu pripada svjetski značaj za Konstantina Velikog. Godine 320. postaje glavni grad imperije i ime mu je »Novi Rim«, potisnuvši rezidenciju na Tibru. Carski grad je postao u svemu hit – u politici, u kulturi, u ekonomiji.

PRAVO JE ČUDO koliko je kilometara obrambenih zidova Konstantinovih i koliko je »komada« njega akvedukta i zidova palača ostalo do dana današnjeg! Koliko je to stotina godina? Pa to je punih šesnaest sto-

ljeća kako stoji kamen na kamenu, koji još emitira bar malo od one legendarne ljepote koja je uzdigla grad u nebo i zauvijek ga ostavila među zvjezdama!

Bazilika koju je Konstantin sagradio izgradio je 532. godine. Kakva li je bila? Što je radila duša kada je vidjela kuću božju u plamenu?

Uvijek će se naći ljudi koji neće dopustiti da se dugo plače i stoji obuzet stravom zbog propalih stvari: stvari nestaju, materijal se raspada, brda stvorena ljudskom rukom rasipaju se bez milosti! Ali onaj koji je shvatio, kao Justijan, da čovjek nije stvoren da prošet kroz život – nego da se trudi u životu, podiže novu baziliku koju nikada nitko do tada, a bogami ni do sada, nije podigao – podiže Hagiju Sofiju, Božansku mudrost, Aja Sofiju! Sjajni čovjek Justijan. Kako vrijeme prolazi – sve više uviđam koliko je bogatu dušu Justijan morao imati, koliko je razmišljao o budućnosti, kako je morao u dubokim noćima stvarati fantastične futurističke projekte naraštajima u dolazećoj dubini vremena! Justijan je na temeljima Konstantinove crkve izgradio svoju Božansku mudrost.

Knjige koje nikoga ne zabavljaju poučavaju nas da je gradnja pravene Antemiju iz Trala i Izidoru iz Mileta. Rad je započeo čim su uklonili crnu zemlju zgarista, odgurnuli čađave zidove, spaljene grede, sve ostatke onih koji nisu vjerovali u pobjedu sotone. Pet godina kasnije, Justijan je, blistav, ušetao pod kupolu koja je približila nebo ljudskim očima . . .

A kad je Fatih, kad je sultan Mehmed II osvojio grad za kojim je toliko žudio – prvo što je učinio bilo je da se Allahu zahvali pod svodom podignutu u njegovu čast, ali pod drugim obilježjima. Godine 1453. uzdignuta je luna, a spustio se križ. Na bokove svete građevine pripasane su četiri minare, bileje poput strijela, jasne i neporecive – crkva je evoluirala bez velikih potresa, bez ijednog zida srušena – u džamiju. U kući Boga koji nema nikakva druga u vlasti.

ČITAO SI, prijatelju, beskrajne nizove rečenica ispunjene atributima od zlata i srebra o saraju koji imenuju Topkapı. Na onoj je strani svijeta, od Rumelije. I na ulazu je noćne buktinje Zlatnog roga. Od te vatre jači je samo sjaj, zar nisi vidio, u očima strasti bliske pohlepi horeh trudističke. Obrati pažnju, pogledaj kada se zaustave uz vitrine ispunjene dijademama, sultanskim prijestoljima od čista zlata i posutim brušenim dijamantima, ili kad zastanu otvorenih usta pred preteškim, zaljubljenim smaragdnom od 3260 grama, ili pred »Kašikli« dijamantom ušukanim u nabore tamnoga samota. Taj vraški dijamant, gdje li je samo skitao! Tamo piše da ga je nekada posjedovao i nelicemjerni

gospar Cazanova . . . Prisjeti se, potom, mlađinskih princezinih papučica izvezenih indijskim biserom i povrati sjećanju sultansku čalnu Ahmeta Prvog, baš onoga što je cijelom svijetu namro neusporedivu ljepotu od nebeske Plave džamije! Pogledaj tu od labudje bjeline bjeleži čalnu Ahmetovu: tri su rubina na njoj, iznad čela – rubin crven poput krvi, i rubin od mora modriji i rubin ljučičast poput guste noći. Od njih vode dva usporedna lančića od zlatne kovine, s resicama od žada, okreću desno i lijevo pa se spajaju otraga, iznad potiljka onoga koji je nosi, potom se penju k vrhu, i nestaju upleteni u nekoć nemirnu perjanicu.

Nije čudo u zlatu, u žadu, u kristalu, u mineralima, u zrnu bisera, u sedefu, u keramici – nego je čudo u izradi, u kralimim rukama koje su krali ljepotu od samih bogova, od tajnika nebeskih anđela.

Prisjećam se, ne tisuća, ne 6.000 tisuća tanjura od kineske keramike – nego se sjećam listova, grančica, cvjetova, ptičica, srbna, ribica, pagoda, borova, vulkan-brda, oblaka . . . ispisanim nježnim kičicama u gled, u vječnost, u beskrajno bogatstvo keramike koja ne broji godine – tvrđva je i preljepa, pa još ništa više ne treba za put u vječnost.

Ni zlato nije zlato nego je zlato zbog ruku koje su od njega napravile one ibrike s draguljima utisnutim u njih, s kamenima zelenim i ružičastim i plavim i kamenima modrim! Malo dalje susrest ćeš zvučnu kutiju od teškog zlata, a na kutiji potežak slon, opremljen jahači slon. Dar iz Indije padišahu. Dar japanskog cara. Dar srpskog vladara. Dar ruskog cara.

Tvoji koraci broje kilometre kroz Topkapı.

Odaje i dvorane. Od zlatne zipke i haljinica od srebra do sultanskih odora dnevnih i bajramskih, od sultanskih narenjena do oštirih sabalja.

Je li to sve?

Nebrojno je blago u muzeju Topkapı. Neizmjerljivo je vrijeme zbijeno u ovo mjesto koje je upravljalo prostorom toliko golemim da ga je teško i zamisliti!

Ali ono što je suhlje od zlata i vječnije od njegova sjaja – beskrajni su rukopisi, stihovi, iluminacije, tešavufski (sufijski) tekstovi i rasprave, religijski eseji, disputi iz filozofije, analize iz medicine, tekstovi zvezdoznana o čudima svemira s otkrićima koje i sada zapanjuju, pa traktatima iz gramatike i metrike, rječnici u stihovima, pa opisi zemalja dalekih i raslinja tamošnjeg, i životinja i insekata, potom uknjiženih legendi naroda koji su bili i kojih više nema, biblijskih, pisama napokon, diktiranih i vlastoručnih, vijesti radnosnih i vijesti smrtnih. Granični su među njima onaj koji je ispisala ruka nesretna kapibaše »kojem je utekla žena s mladim bazerđanom iz Burse« koji veže strast s tijelom – i onaj s pečatom Poslanika Muhameda alehislama, poruke uzvišene i vjerodostojne. U tom dijelu Topkapija, gdje se čuvaju simboli kalifata, predmeti koji su pripadale Poslaniku (njegovo džubbe, štap), okamenjeni otisak Vjerovjesnikova stopala, na kraju srebrna kutijica s dlačicom iz brade . . . – tu je gužva neopi-



siva: muškarci, a osobito žene, ispunjeni ljubavlju, zaneseni, pridržavaju se za ogradu i ne žele je pustiti – šapuću molitve, predano, zaboravljajući na cijeli svijet, pa i na sve druge turiste, koji bi također rado udovoljili znatiželji što ih je dovukla iz dalekih krajeva.

A onda opet redovi minijatura u tisućama boja koje ne priznaju starost, gledaju te ispod zaštitna stakla: portret »Sarajevskog mladića« iz 16. stoljeća, rađen u Isfahanu, potom prizor iz rukopisa koji cijeli Istok zna skoro napamet – Nizamijeve »Yusuf ve Zulejha«, a slijede, evo, dramatična scena iz Firdusijeva nenadmašna spjeva »Šahmana« – »Knjiga kraljeva«. Tu su uprizoreni stihovi Dvadesetog pjevanja tog remek-djela koji govore o sukobu oca (Rustema), o trenutku kad ubija vlastitog sina (Suhrafa) – ne znači! Firdusi ih je napisao između 975. i 997. godine – dakle oni su sabrali starost od pune tisuće godina!

ALI TO nije sve. Izadi u prostrano dvorište krećto mirisima, odmori oči na zidu izvezenom biljnom ornamentikom, bojama koje trepere u zlatnožutom, zelenom, plavom i crvenom: to je nestvarna igra oko česme, iznad njezina korita od siva mramora postavljenih tu tako davno da više i ne pamtiš. Jeste, tako davno kad mnogi nisu ni znali šta te to, ta česma!

Izadi, dakle, iz mira i praha poruka zatočenih zidinama iz kojih se nekoć ravnalo s pola poznata svijeta, izadi na sunce pa sjedni preko puta Njemačke česme, u jednu u nizu brojnih kavanica sa stolovima polurezbaranim, na pločniku, i na pravom si mjestu. U malenoj si prometnici, maloj žili-kucavici, među svetim građevinama – Aja Sofijom i Plavom džamijom. Kao da si među redovima poetske zadaće Cayhuna Atifa Kansua.

Ti sjediš među tvrdim građevinama, a okružuju te grozdovi studenata stambolskih i pariških im prijatelja. Prvi prevode drugima nešto »napeto« iz Cumhuriyeta, potom odlažu novine, nešto se ljute, odmahuju...

PROLAZIŠ POKRAJ Pomorsku muzeja, pa zastaješ jer na dverima te dočekuju momci obučeni u ruho povijesno, u modre svilene dimije, u košulju od beza, u vezen jelek, sabljom opasano mlado tijelo, golijati lijepa ošmjeha – sada su straža počasna pred prošlom historijom, rube ta vrata i igraju se simbolima srednjovjekovlja: s kiburama zataknutim za pojasove, s handžarima ljutim u koricama.

I još jedan, mornar, pod šljemom, od ovoga svijeta šeta po koridoru, ispisujući crtu svog dežurstva i domoljublja.

Gledaju te znatiželjno.

Gledaju te poput simbola i metafora.

Kao znaci i opomene.

A ti misliš: sve je na svijetu u nekom spoju – i ponaosob. Kao srednjovjekovlje i suvremenost. Nijedna suvremenost ne otklanja iz sebe svoju prošlost.



»Krava je nebo, krava je zemlja;
 Krava je Višnu i Pradapati:
 Mlijeko izmuzeno iz krave napojilo je
 Sâdhya i vasnje.
 ... u njoj stoluje božanski poredak,
 I svetost i žar.
 Od krave žive bogovi,
 Od krave žive ljudi.
 Krava je sve što jest,
 Sve što sunce gleda.«

Atharva veda, X, 10

Počela je da svetluca kiša. Jutro je. Septembarski dan. Čuo se plač i radost je besnula mojim telom. Nekoliko časova kasnije na grudima mi je mirno, treperavo, uzio moj sin. Iste večeri po prvi put privio se za mene, pokušavajući da isiše mleko. Tek nekoliko žutih kapi poteklo je, ali su blagost i mir pojačavali u meni želju. Potom smo obje bili ispunjeni. Moje mleko bilo je njegov miran san.

Tih dana ponovo sam u sebi, po ko zna koji put, oživela misao na Indiju. Jasnije nego ikada ranije zabelutala bi slika majke koja u skutu drži dete, dok su na njenim opuštenim grudima jadne male usne dojenčeta uzalud pokušavale da se domognu bele tečnosti: kao hrana, žed, mir, spas, život. Na usjanim plućnicima, u žari, lebdela su njihova tela između sna i jave. Obotrana glad. A pored njih promicale su krave.

Priča o njima, tim, belim svetim kravama, bila mi je znana pre nego što sam se spustila na delhijski aerodrom. Ali, da će me one dočekati odmah posle izlaska iz zgrade, da će me pratiti duž puta, na trgovima i ispred prodavnica – nisam verovala. Bilo ih je *svuda*, i ta reč *svuda* značila je baš to: susretala sam ih ispred hotela, Parlamenta, na pijacama, smelištima, na dovratku ambulante, u školskim dvorištima, bazarima i peronima. Me pamtim mesto gde ih nije bilo.

Te svete životinje, krave lualice, oduvek su izazivale nevolje u većim indijskim gradovima, kao i na putevima. Bilo je bezbroj pokušaja da se suzbijaju: na primer, predlagano je da se poveća broj kamiona kojima bi se hvatali i odvezili do mesta gde bi, potom, njihovih vlasnici dolazili, i, uz plaćenu kaznu, vraćali ih svojim kućama. I vlasti samoj bilo je znano da je to uzaludan posao; kazne su bile suviše blage, te je vlasnik radije plaćao rupijama oštetu nego što bi pristajao da svoje *blago* drži zatvoreno.

Kažu da krava lualica u Indiji ima oko pedeset hiljada. Ali Indije je zemlja sa najvećim brojem grla na svetu: ima ih, tvrde, bliže sedamsto miliona.

Kravu u Indiji ne drže zbog mesa, ali je pored mleka, korisna višestruko. Od njene balege, ne samo u siromašnim selima, proizvodi se gorivo. Naime, balega se suši, a zatim koristi kao ogrev ili za loženje vatre. Od mleka se još pravi *gri*, koji je naročito važan u obredu, a sličan je krišičenom puteru. Od mleka se spravlja desetak vrsta kiselog mleka.

Za turiste, strance, krave na ulicama su egzotika. Za hindusa, one su svete životinje.

O Indiji i o mleku

Radmila Gikić

Dugo sam se pitala da li krave lualice imaju vlasnika, sve dok se nisam odvažila da upitam čuvara doma gde sam stanovala. Naravno, uzvratilo je ljutito, naravno da imaju, i prava su napast za moj vrt za koji sam plaćen da ga održavam. Vlasnici ih puštaju, jer znaju da će uveče njihove krave da se vrate kućama, a ovo je za njih besplatna ispaša, dodao je čuvar, setno gledajući na nekoliko izlomljenih stabljika i izmet koji je morao da počisti.

Krava je Velika Majka, u hinduskoj tradiciji je i zemlja i izobilje, plodnost i materinstvo. Pamtim da mi je isti čuvar, kada je bio u boljem raspoloženju, pričao o blagodetima te životinje nad životinjama, pa sam se na kraju znala upitati: da li je to uistinu obična životinja, grbava i izgledna, ili samo božanstvo. Pitao me je, a i ne čekajući odgovor, da li sam čula za Nandini, za kravu koja ispunjava želje. A zatim je pričao da ona daje mleko koje deluje kao čudotvoran lek. Nekoliko puta uslišila mu je molbu, ispunila mu želju: napredovao je u službi, stekao pare za sandale za ženu i sebe, sina upisao u školu. I dok bi pričao, razgovetno i dugo, spomenu bi i Aditi, sveobuhvatnicu. O njoj je govorio sa manje strasti. Ta njena sveobuhvatnost činila se dalekom, noj se u moliti obraćao kada nije imao posebnih želja, kao nestvarnoj, ali je nije izostavio. Niriti je boginja zle kobi i bolesti, ona je jalovica, crna krava. Od nje zazire. Prinosi joj darove, koliko može. Molitve njoj su najduže. Ona čoveka uvek prati. Nikada joj ne može umaći. Ima moć nad moćima. Njen pogled je bolesti. Njen hod je zla kob. Iz nje nikada mleko neće poteći, ali joj to ništa, u molitvi, nemojte pomenuti. Ako vas samo repom dotakne, dug će te bolovati. Budite dobri prema njoj, budite daleko od nje, prinosite joj darove, ali nikada ne sačekajte da ih uzme. Jalovica je većiće sama. A Pritivi je krava, rekao je, i potrao ka vratima da zaustavi životinju, možda baš Pritivi. Nismo se kasnije vraćali na priču o njima, ali, kako je po ceo dan vodio rat sa kravama, terao, psujući ih, iz dvorišta a da pri tome nikada nije smeo da upotrebi prut ili štap, uveče mi se činilo razumljivim da im se moli.

Podstaknut pričama o kravama, ali i čestim susretima sa njima, htela sam da nešto više saznam o belim, grbavim životinjama. Čegod sam se zadelsila, upitala bih ponešto, uzgred. Jedan od imućnijih Sikha odgovorio mi je kratko: kaste su svemoćne u Indiji, četiri kraljeve noge su četiri kaste.

Jedan od mojih poznanika, kao napamet naučenu lekciju izdeklemovao je ono što je znao o vrstama krava; da postoji: *skrivena krava* koje je u Vedama predstavljala iskonsku zoru; *crnu kravu* poistovetio je sa žen-

skim načelom; *šarena krava muzara* za nje-ga je bila slika prvotnog dvospolca; *krava želja* je, već po samom nazivu, ona za koju su vezana obilja. *Bela krava*, koja se najčešće može videti u Indiji, na ulicama, ima višestruko značenje: u vezi je sa žrtvenim ognjem i sa nekim rečima Veda. Ona, ta bela krava, u nekim slučajevima predstavlja čovekovu prirodu i njegovu sposobnost prosvetljenja, a to je najbolje izraženo kroz *Deset slika kroćenja krave*. Postepeno menja se iz crnog u belog, a kada nestane i bele krave, čovek je izgubio ograničenost individualnog postojanja.

A onda, prolazile su godine, Indija se zatomila u meni. Pokatkad bi blebnula, jašna i svetla kao munja. U tim prizorima nezabolazne su bile i Svete Životinje. Vraćala se slika Belih Krava, Svetica.

A šta je, uistinu, mleko? Božanska hrana za bogove, a u našim običnim životima blagodet za dušu. U Indiji se za novorođenčeta koristi u obredu, kao znak ponovnog rođenja. Po hinduskoj tradiciji jedno drvo u rajju je mlečno. Danima sam, dok sam jo boravila u Svetoj Zemlji, pokušavala da zamislim mlečno drvo, ali od mnoštva slika, zapravo, nikada ga nisam videla. Mogla sam da usnim mlečno reku, čitav okean, ali drvo nikako. Uvek bi na njegovim granama videla inju, sneg i belinu, ali ne i tečnost. Videla bih ulazak u raj preko mlečne reke, mogla sam hodati kroz bele šume – a negde, ipak, daleko, isuviše daleko u rajju, mora da postoji i mlečno drvo.

Mleko postoji od kada je sveta, te je njegova važnost višestruka. Verovalo se, u srednjoj Aziji, ali i u Evropi, da je požar izazvan munjom mogao da bude ugašen jedino mlekom. Ne znam kako bi danas izgledao požar koji bi bio gašen mlekom, ali mogu da vidim kako kipti i peni se bela lava, kako se grušta, kako se usirena masa beluta na ugarcima paljevine. Ali tu masu tečnosti mogao bi da izbaci jedino gejzir, ili ponornica da izbije.

U molitvama agnihotra, u davna vedska vremena, kao simbol duhovne hrane i plodnosti, pevalo se o mleku. Prolazili su vekovi, možda se sa manje zanosom govorilo i pevalo o beloj tečnosti, ali je nije zaboravila pesma o njoj. Nedavno sam, posle kupovine banana, pomorandži, čok čudnog voća sa Istoka, zagledana u sunčan dan, ugledala natpis/grafit na novosagrađenoj višespratnici: »Dole mljeke, živeo arstven (otrov)«. Dečiji rukopis oštro se suprotstavio mleku, ili je poruka bila sasvim drugačijeg smisla. A pam-

tim i priču da je sisati mleko od Majke Božje znak *posvojenja*, ili primanja vrhunske spoznaje. A poznato je da je i vučica hranila Romula i Rema, i tako postala amblem Rima. Ali zato u indijskoj mitologiji, vučica je odraz strasti i požude.

Još od detinjstva pamtim kako sam volela da me baka pripusti u njen mlekar, gde nama deci vazda umusanoj i blatnjavoj, nije bilo mesto. Ponekad sam to činila i krišom. Kačice su odisale punoćom, velike šerpe kajmakom i mlekom. To je bio najčistiji i najbelji deo naše kuće, odatle nam je za doručak ili večeru, pristizala hrana. I ne pamtim da je neko odbijao mleko.

A dok sam boravila u Indiji svako popodne stajala bih u red ispred kioska, mlekarnice, ubacila bih rupiju-dve, podmetnula bih sud, i bela tečnost bi potekla. A svuda uoko-

lo krave, bele, grbave, pokatkad ispružene na samom prilazu.

Kaže se da i crna krava daje belo mleko. Ali ja iz Indije ne pamtim crne krave, već samo bele, koščate, sa grbom, jadnog izgleda, opuštenih vimena iz kojih, kako je izgledalo, nikada neće mleko poteći. A, ipak jeste.

* * *

Ozelenilo je u mome gradu. One žestine mirisa koje vladaju Indijom, ovde su samo nagoveštene. Pokušavala sam da udahnem miris zemlje i trave, ostala su zatomljena moja čula. Ubrala bih pokatkad cvet maslačka, dodirnula malih prstom stabljiku i čekala da se stvori mlečna kap. Bila je gorka. Prhnula bih po koji put u prozirnou kuglu,

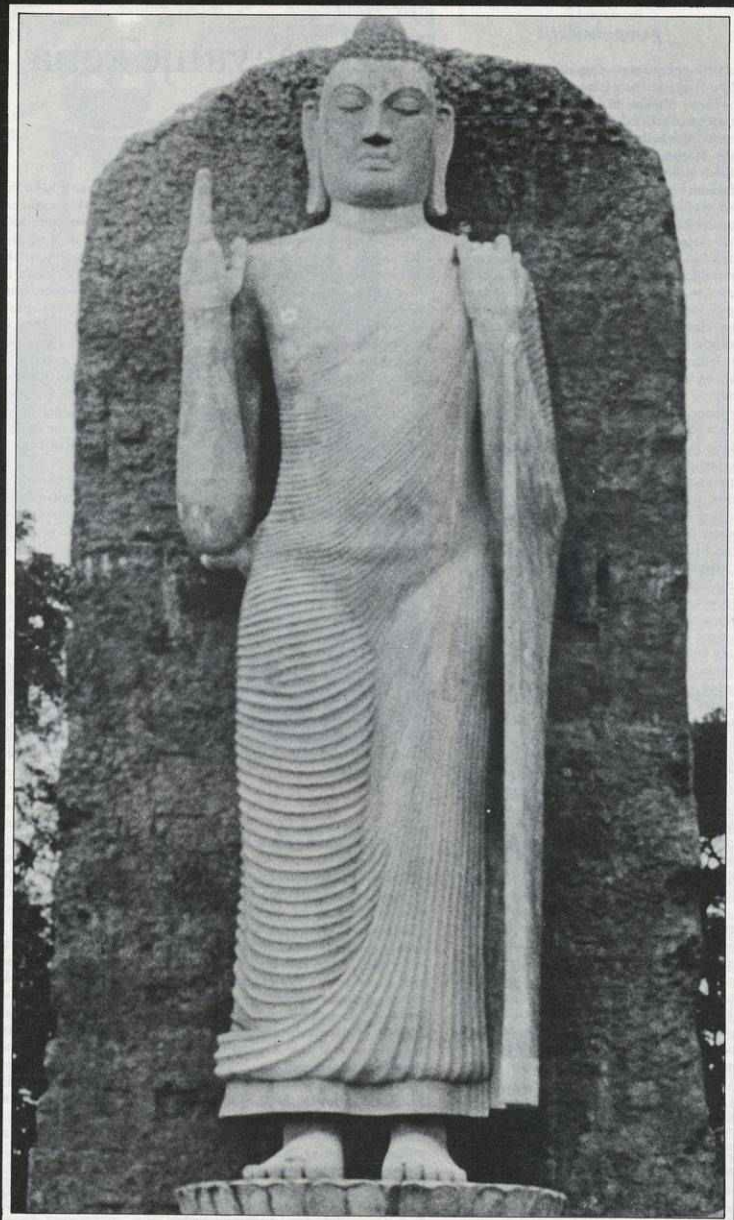
raspršile bi se igličasto paperjaste perjanice. Nabrala bi ih na desetine, mlečni sok bi mi ostajao na dlanovima. Maslačka je bilo svuda uokolo, a znam, gledaću ga do kasne jeseni, kao podsećanje. Na Indiju. Na Svete Zivotinje. Na mleko.



Reljef iz Hrama Kailasa Indija, I. vek

Snimio: R. Mihaljević

Buda (Šri Lanka, I vek)
Snimio: B. Milisavljević



Razumevanje zena

Daisec Teitaro Suzuki

Prije nego sam prošlog studenog napustio New York, na Long Islandu je bilo neko komešanje. Mislim da je bila riječ o slučaju *poltergeista*, tj. neki su se komadi pokućstva počeli nepravilno pomicati a da se naizgled nije mogao ustanoviti nikakav pokretač u njihovoj blizini. Profesori sveučilišta Duke došli su i istraživali te čudne pojave.¹ Međutim, koliko znam, nisu uspjeli doći ni do kakvog određene zaključka koji bi ih znanstveno rastumačio na zadovoljavajući način. Neko je vrijeme bio sumnjiv dječak iz one obitelji, sjećam se, no dokazalo se da je u čitavoj toj stvari bio neudžan. Može biti da su profesori o tom slučaju negdje u svojim časopisima podnijeli puni izvještaj, no meni on nije poznat.

Jednom kad sam sudjelovao u »vježbi dubokog disanja čovjeka što mirno sjede« primijetio sam, nakon što je prošlo izvjesno vrijeme, kako neki od onih što su sjedili skakuću naokolo na zablji način.² Iako se bojim da se takva stvar ne bi mogla klasificirati u kategoriju levitacije, čuo sam da se nekিপut onima što sjede događa da poskože čak gotovo do stropa, premda japanski domovi, općenito uzevši, nemaju naročito visok strop. Međutim, čudi me kako li su se osjećali kad su se trebali spustiti na pod. (...)

Bankei (1622–1693), zen majstor razdoblja Tokugawa, čini se da je imao telepatičke sposobnosti. Kad je jednom u prolazu borovio u nekom budističkom hramu, izjavio je jednog dana da se njegov stari učitelj ne osjeća dobro i da bi ga želio posjetiti. Jedan od Bankejevih prijatelja koji se tamo našao zajedno s njim, ismijao ga je rekavši: »Kako možda reći da ti učitelj nije dobro, kad si tako daleko od njega?« Prijatelj redovnik predložio da prati Bankeja da vidi ne hvasta li se to Bankei svojim neobičnim osjetilom. Podođe na put. Putem Bankei reče prijatelju da je umrla žena Bankejeva znanca iz Osake pa bi bilo bolje da najprije obidje njega jer moraju proći kroz Osaku. Kad su stigli u grad, Bankejev ih je znanac pozdravio začudivši se odakle li je Bankei saznao za smrt njegove žene od prije tri dana. Bankei reče prijatelju: »Zar ne vidiš da sam bio u pravu?«

U starom je feudalnom Japanu bilo mnogo mačevalaca koji su razvili misao ili osjećaj za nevidljivi predmet ili osobu koja bi im mogla učiniti nešto na žao. Yagyu Tajima, koji je živio prije kakvih tristo godina, bio je velik mačevalac i o njemu se priča ovaj događaj: Jednog je proljeća izašao u vrtnu u divlje trnje u punom cvatu. Toliko je utrudu u divljenje, da je dječak, koji ga je pratio, pomislio: »Moj je majstor veliki mačevalac, no

sada je ovim pogledom potpuno odsutan. Je li za me moguće da ga od pozadi udarim?« Misao je brzo prošla dječakovim duhom a zatim se opet prepustio drugim dječjim maštanjima. Međutim, majstor je bio u drukčijem raspoloženju jer je oko sebe osjetio gibanje »ubilačkog ozračja«. Gledao je naokolo nastojeći otkriti prisutnost mogućeg neprijatelja od koga to ozračje znači. Koliiko je zbog uporno nastojao, nije u svojoj okolini mogao otkriti nikakav takav predmet, osim dječaka praticea. Odbacio je sumnju na dječaka jer je bilo nemoguće da bi taj došao na pomisao da svojemu majstoru išta učini na žao. Yagyu je bio zbunjen; nikako nije mogao prihvatiti pomisao da mu je osjećaj ubilačkog ozračja bio pogrešan. Bio je uvjeren u ispravnost svojega senzibiliteta što ga je bio razvio nakon dugog vježbanja u svojem pozivu. Neuspjeh je je teško oneraspoložio i nije ga se moglo utješiti dok nije konačno ustanovljeno da su »vibracije smrti« zapravo proistekle od dječakove mašte što se igrala. (...)

Dozvolite mi da sada postavim pitanje kakva psihološka pojava je zen? Ima li on ikakve veze s parapsihologijom? Neke pojave u zenu su čudesne; posebno *satori*; psihološki govoreći to je buđenje određenog stanja duha koje prkosi intelektualiziranju. O zenu se, djelomično iz toga razloga, često misli kao o nečem što je pridruženo okultizmu ili ezoteričnom. Međutim, činjenica je da zen-doživljaj satorija nema nikakve veze s parapsihologijom. (...)

Zen i sloboda

Općenito mislimo da smo slobodni, no što pod time zapravo smatramo? Jer činjenica je da nipošto nismo slobodni: sa svih smo strana ograničeni; sputavani smo kad god se pokušamo pokrenuti da bismo nešto »slobodno« učinili. Sloboda je ideja koju je rodila mašta, a stvarnost joj proturječi. Možda smo najslabodniji kad smo posve sami. Čim izademo iz sebe počinjemo nositi svakakve maske već prema raznim okolnostima za koje nam se desi da se u njima nadamo. Nastojimo pokazati najbolje čime raspolazemo. Ako to u zbilju nemamo, gradimo se kao da ga imamo i u skladu s time stavljamo masku. Svi mi u društvu nosimo maske. Mi smo sami kad smo kod kuće i stoga sluga ne poštuje gospodara. Konfucije veli: »Sitan čovjek, kad je posve sâm, čini (ili misli) svakakve ružne stvari.« Jer sitan je čovjek tada zaista on sâm pa ne osjeća potrebe za maskom. On je slobodan i nespunan čovjek.

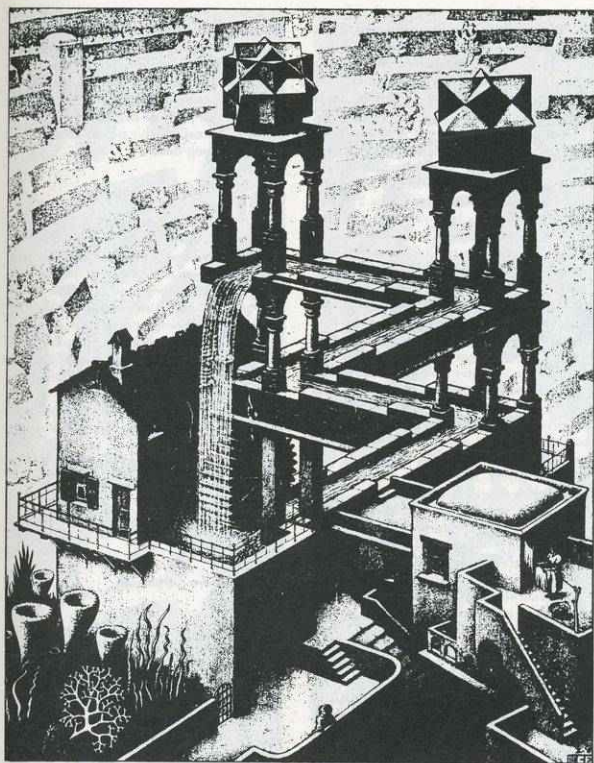
Zaista, kako smo često u dnevnom životu istinski iskreni prema sâma sebi? Najveći smo dio vremena glumci, nosimo maske, igrači smo u nô drami, kršimo vlastitu prirodu, to jest neiskreni smo prema sâma sebi. Taj je čin nasilja ono što psihologija razumijeva pod »inhibicijom«. Sputani je život upravo suprotan slobodi. Sloboda u njezinu istinskom smislu posjedujemo jedino onda kad smo posvema sami sa sobom. To nije onda kad mislimo da smo sami u našoj sobi, kao Konfucijev »sitan čovjek«. Tako dugo dok živimo na površini svijesti nikada ne možemo biti sami. Onog trenutka kad netko kaže »ja« on nije sâm; podijelio se na dvoje, »ja« i »ne-ja«, u subjekt i objekt. Ja sam zaista »ja« jedino onda kad sam u najnurtarnijoj prostoriji svijesti gdje još nije došlo ni do kakve bifurkacije. To nije egzaktno; bolje je reći da se »ja« može uloviti samo onda kad sam ja čin sâm, to jest, kad djelujem usred djelovanja, kad se »ja« ne zrcali u samomu sebi pa kaže »ja«. To je jedino vrijeme kad je ja čovjek sâm, kad su onaj koji čini, ono što se čini i čin sâm u savršenom skladu. Bilo u javnosti bilo intimno, taj je »ja« uvijek slobodan i gospodar samoga sebe. Kad se zbilja da je Buddha, rođivši se, izrekao: »Jedino sam ja najčasniji, taj »ja« nije drugo do to.

Međutim, sloboda treba oštro razlikovati od razuzdanosti, ili slobodnjaštva, ili lakomislene objesti. Lakomisljena je objest slobode upravo suprotna, jer ona je potvrđivanje nekontroliranih (to jest neprosvjetljenih) sebičnih poriva. Biti slobodan znači njima gospodariti a ne biti im kukavnim robom. Kad se očituje apsolutno »ja«, ono stvara svoja vlastita pravila ne poštujući nikakvih drugih gospodara. Oni koji misle da je lakomisljena objest sloboda pod najvećom su iluzijom koju nam se može dogoditi. Konfucije je potpuno u pravu kad veli da moramo nastojati biti iskreni prema našoj prirodi, prema vlastitom istinskom ja. Ona kad smo zaista iskreni prema sebi, to je vrijeme kad smo istinski slobodni. No moramo upamtiti da onda, kad se ponašamo kao da smo iskreni, to jest kad se nastojimo opravdati time što govorimo da smo iskreni, tada to zapravo nismo – jer nismo o sebi »neudžni«. Kad se pak to dogodi, kad jesmo naskroz neudžni, tada ne znamo gdje ili tko ili što smo. Istinski smo i zaista iskreni kad nismo svjesni jesmo li iskreni ili neiskreni. Kad smo sami sebe nesvjesni, tada smo poput ptica u zraku ili ljljanja na polju.³ No isto-

¹ Profesor J.B. Rhine i njegovi suradnici sa sveučilišta Duke u SAD inače su opsežno ispitivali telepatiju i vidovitost pomoću karata i obradivali rezultate matematičkim statistikom što nije bilo bez rezultata. Ti su, doduše, bili i isparavani (usp. npr. Darrell Huff, *How to Take a Chance!*), ali su i takvi prigovori diskutabilni (pa i matematički).

² Time se je mnogo bavila i tzv. transcendentalna meditacija.

³ To je metafora iz Novog zavjeta Biblije u zenu vrlo omiljena; usp. npr. prolog knjige *The Gospel according to Zen*, Objava po zenu, u redakciji R. Sohla i A. Carrá.



Elerova grafika

dobno moramo upamtiti da smo ljudska bića a nismo ni ptice niti ljiljani. Što znači da biti zaista iskren i zaista slobodan znači biti nesvjesno svjestan ili svjesno nesvjestan te činjenice. Znanstvenici će i sljedbenici aristotelovske logike izjaviti da je takva tvrdnja logički nemoguća. No ta je »logična nemogućnost« stvarno ono za što zen želi da eksperimentalno ili egzistencijalno razumijemo. (...)

Nekog su zen majstora upitali: »Kad lav udari zeca, upotrijebi svu svoju snagu; kad udari slona, upotrijebi istu snagu. Što je ta sveukupna snaga?« Majstor odgovori: »Snaga je ne-zavaravanje«. Ne-zavaravanje znači iskrenost, znači biti iskren prema svojoj iskrenskoj prirodi, ne biti u sebi podvojen. Intelektualno, to je odsutnost proturječja; moralno, to je iskrenost; duhovno, to je nežuđnost. Kineski su majstori slikoviti kad izlažu ideju iskrenosti ili nežuđnosti: oni bi rekli »Čuvaj duh u stanju poput čvrste željezne grede duge deset tisuća milja«. To je apsolutni integritet u kojemu nema prostora za

samozavaravanje koje bi dozvoljavalo makar i najsitniju česticu heterogene tvari ili misli. Znanje je ono što uvijek staje na put totalnog osjećanja i siječe ga na dvoje ili troje: (1) onaj koji osjeća i (2) ono što se osjeća i (3) tada još apstraktna imenica koja se zove »osjećaj«. Stvarni je doživljaj ostao pozadi a u njemu razgovaramo pa mislimo da je taj razgovor ona stvarnost sama.

Tako vidimo da ono što upravlja životom nije intelekt, nije logika, nije razum. Načelo upravljanja proizlazi iz mnogo dubljeg izvora gdje se ne može legitimno tražiti ni logika ni umovanje. Intelekt je potreban⁴ u određenom ograničenom području, a ne izvan njega. Kad je potrebna dublja mudrost, moramo je tražiti negdje drugdje a ne u racionaliziranju. Ta dublja mudrost mora kontrolirati intelekt.

⁴ Često se – pogrešno – govori o »antintelektualnosti« zena; zen nije protiv intelekta već samo protiv njegove primjene gdje mu nije mjesta.

Nedžuđnost i takvost

Što je u nama autentična, direktivna sila? Što je to što nam pruža apsolutno povjerenje u nas, a ne u druge? Ako intelekt ili razum djeluje unutar određenog ograničenog područja postojanja na površini ljudske svijesti, što je ono što djeluje ispod njega, što ga usmjerava da bi mu djelovanje bilo u skladu s totalitetom opstojnosti? Ako je intelektualna diskriminacija ta koja uzrokuje nepovjerenje u nas same cijepajući naše ja udvoje i prouzrokujući da se jedno bori protiv drugoga, što je naše istinsko i pravo ja? Shakespeare Hamletu stavlja u usta riječi, »Biti ili ne biti, to je pitanje«. Ta je podvojenost ono što uzrokuje da se Hamlet stalno koleba i onemogućava mu da ne počini djelo koje je potrebno za njegov ontološki integritet. Kad bi mogao istodobno »biti i ne biti« ta bi podjela i sljedstveno neodlučnost nestala i njegov bi samointegritet bio sačuvan.

Samointegritet ili integracija svojega ja u njegovoj totalističkoj fazi, u njegovoj takvosti ili praznini, u njegovoj »upravo-takovosti«, drugo je ime za nedžuđnost. Integracija je djelo nesvjesnog, koje se u budističkoj psihologiji zove *manas*. *Manas* je svjesnost samega sebe, ne u njegovu običnom smislu već onako kako to prihvaćaju budisti. Obično se svjest o našem ja razvija kako izrastamo iz djetinje načina mišljenja i osjećanja. Budisti taj termin primjenjuju na naše stalno i stoga nesvjesno upućivanje svih naših duhovnih djelatnosti na ono što zovem kozmičkom *alaya-vijnānom*. *Alaya* je kozmički psihički rezervoar beskonačnih mogućnosti. To je Božanstvo interpretirano psihološki. Ovdje neću ulaziti u detaljnu diskusiju te teme. Želim se ograničiti na ove točke: Zen i nesvjesno; konceptualizacija ili apstrakcija i dinamička konkretizacija koja je čin; životinjski instinkt i nedžuđnost i iskrenost; znanje i njegovo transcendiranje; i zen-vježbanje.

Prije nego nastavim, želio bih reći nekoliko riječi o »stakvosti« (*tathatā*), ili jestvu, ili upravo-tako-stvu (japanski *jinen*) – terminu što vrlo često podzavrta one koji izučavaju dalekoistočnu književnost. On ne znači samo »bitak kakav jest« prostorno, već ima i dinamičko značenje »kreativne spontanosti«. Kad tvrdim da je bitak postojanje i da je postojanje bitak, razumijevam pod bitkom takvost (*tathatā*) ili jestvo, statički i prostorni aspekt stvarnosti, a pod »postojanjem« spontanu kreativnu evoluciju koja je dinamički ili vremenski aspekt stvarnosti. Tako analizirana stvarnost je kontradikcija: »ne-gibanje a ipak gibanje, ili »biti i ne biti«, ili »A je A i istodobno ne-A«, »apsolutna praznina ispunjena beskonačnim mogućnostima«. U Nishidinoj terminologiji, Stvarnost ili Bog ili Život je »nesvjesno svjesno; ili »svjesno nesvjesno«.

Literatura zena puna je proturječnih izreka generacija i generacija majstora zena. Poneki primjer: Majstor bi podigao štap i upitao: »Ne imenujte ovo štapom niti ga imenujte ne-štapom: kako biste ga imenovali?«

Drugi bi rekao: »Nemate li štapa, uzet ću vam ga; imate li ga, dat ću vam ga. Opet drugi majstor bi rekao: »Sve su planine bijele, pokrivene snijegom, a zašto ima osamljeni vrhunac koji ništa nije bijel?« »Praznih rmana ruku, a gle, u ruci mi je lopata; jašem konja a hodam«. Prvi svim je tim proturječnim izjavama čudno da ih majstori zena ne pokušavaju objasniti; oni vas jednostavno ostavljaju sâmima da biste riješili problem.(...)

Ono što zen na svoj jedinstveni način predlaže da bi se postiglo jest da uroinimo u sâme dubine Nesvjesnog i da se tada ponovno podignemo u područje svijesti. Međutim, to ronjenje nije nešto što bi se razlikovalo od uspinjanja; to jest ronjenje i uspinjanje nisu dva različita događanja već samo jedan čin. Ronjenje je uspinjanje.⁵ No sâmo postojanje ronjenja-uspinjanja čini onoga koji tim događanjem stvarno prolazi, novom ličnošću, jer on sada na svijet i život ima širi, dublji i bogatiji pogled. On više nije neki neupućenik koji je u svijetu poput stranca i živi svoj život kao da nije njegov vlastiti. U nekom smislu on svoj život živi kao krava ili kao lav ili kao pčela. Sva ta bića žive istinski prema svojim odgovarajućim prirodama i nemaju ambicije, nemaju osjećaja zavisti, nemaju pohlepno duha koji zgrće. Pčela skuplja med, a da ne pomišlja da bi zaradila novaca; krava daje mlijeko, a da ne pomišlja da bi ljudsko dojenje debiljala i učinila ga jakim; a lav riče a da nema namjere da straši druge životinje. Oni jednostavno čine ono što od njih zahtijevaju biološke nužnosti. Kad je to učinjeno, oni ne pomišljaju da bi učinili išta više ili manje ili na bilo koji način različito. Kad više nisu u stanju da se prilagođavaju promjenljivoj okolini, onda uginu. Ne tuže se, ne pokazuju straha, ne muče se zamišljajući da bi bili nešto drugo a ne ono što jesu. U tom su smislu posve različiti od nas. Ali ono što nam ih čini u nekom smislu nadmoćnim jest da su na svoj vlastiti način slobodni, istinski prema svojoj vlastitoj prirodi; nadasve, oni su »nedužni«. Mi smo tu nedužnost izgubili kad smo bili istjerani iz Zemaljskog Raja. A čovjek zena nastoji da je opet zadobije sa »znanjem« koje smo tada stekli. Biti nedužan, a ipak znati – to je svrha vježbanja zena, drugim riječima, zadržavanje i razvijanje ljudske svijesti u svakoj njezinoj fazi i istodobno pronicanje u dubine nesvjesnog ili čak kroćenje iznad i preko njega. To je cilj prema kojemu je čovjek zena usmjeren da bi ga unutar sebe ostvario. (...)

Čista je Zemlja zemlja nedužnosti, jer joj stanovnici djeluju jednostavno bez namjere projicirane u budućnosti, bez sjećanja na prošlost; odgovadno kako je žive jest sve u svemu. Čim oglasne nalaze pred sobom hranu, jer želja je čin. Čim im je vruće, tu je sveži povjetarac da ih očuva osvježene i da se sasvim udobno osjećaju. Osjećaj ne čeka ni na kakav medij; on se neposredno prevodi u čin. U *Sutri Čiste Zemlje* čitamo da tamno nema nikakve patnje i da je stoga znana kao zemlja savršene sreće. »Savršena sreća je

stanje nedužnosti, a patnje proističu od znanja. Tamo gdje je znanje odsutno mora biti zemlja savršene sreće i stoga savršene slobode. Gdje su želja i čin jedno i gdje između njih nema ničega, to mora da je stanje »nepuhtiljano«, koje je sloboda, jedna od tema Kegona.

Drugim riječima, sloboda je identifikacija, što znači biti on sâmi, biti u stanju kao-što-ješta, takvosti (*tathatâ*). Biti borovo stablo je istina borova stabla; kad pokuša da bude bambus ono trpi jer mu želja krši slobodnu prirodu. Pas laje »vau-vau« a mačka mijauče »mijau«; svako je u stanju apsolutne slobode ili nedužnosti. Čim mu u duh uđe znanje, pas želi mijaukati »mijau« a mačka lajati »vau-vau« – što za sobom povlači svu patnju – a to je pakao. Zašto? Jer znanje rada svijest o sâmu sebi, a ta je svijest ono što slama primarno stanje identiteta – nedužnost – za kojega smo svi bili u Zemaljskom Raju. Kad je identitet slomljen, diskriminacija i dihotomizacija nastupaju u svakom mogućem obliku: A i ne-A, da i ne, dobro i zlo, prijatelj i neprijatelj, prošlost i budućnost, ovdje-sada i prostor-vrijeme itd. Najosnovniji oblik dihotomije je »ja« i »ne-ja«, subjekt i objekt. Kad to uđe u svijest, ona gubi svoj identitet i dijeli se udvoje, što znači nestanak nedužnosti. »Ja« više nisam ja sâmi, »ja« je uvijek suprotstavljeno prema »ne-ja«. Djelo je odvojeno od onog koji ga počinja, što zrcalici sâmoga sebe na sâmu sebi stvara svijet suprotnosti. Sve što je učinjeno svodi se na »ja« i na »ne-ja«. Koliko dugo »ja« nastoji uzmicati prema sebi i sâmo po sebi biti sve u svemu, »ja« ostaje suprotstavljeno prema »ne-ja« – uvijek postoji suprotstavljavanje. Tako dugo dok se znanje potvrđuje protiv nedužnosti kao nešto što u sebi implicira negaciju, nemoguće je vratiti se primarno »nedužnosti«; grijeh se nikada ne može izbrisati; mi, koje nas je rodilo znanje, osuđeni smo za navjeka. Mudra je Goetheova izreka da je u početku bilo djelo a ne riječ. Djelo je rajska nedužnost.

Engo, veliki majstor zena razdoblja Sung, veli: »Čak kad govorimo o »početku« kad još nije bilo znaka da bi se nešto dogodilo, to ništa nije prvo – već smo na drugom stupnju. Kad kažemo da je došlo do podjele, onda smo na trećem stupnju. Ako se radi o onima koji prijanjaju uz riječi i nastoje time ući u značenje, oni su u posvemašnoj nemogućnosti da u njima išta nadu. Jezik je znanje, znanje je jezik ovo dvoje je nedjeljivo. Kad se »ja« izrazi kao »ja« – što je jezik i što je konceptualizirano – nema više Raja; svijet nedužnih čina zauvijek je izgubljen. Budući da smo time izloženi »izgonu«, mi smo griješnici. »Ja« je korijen svih grijeha i mi, ljudska bića, nemamo izgleda u spasenje.

Da bismo postojali, jedemo; jedenje je naš primarni čin. Usporedimo samo naš način jedenja s pasjim. Naše jedenje nije više čisto i jednostavno jedenje; pogledajmo kako započinjemo i kako nastavljamo: prvo, ne jedemo zato što bi to za nas bilo imperativno – nismo tako jako gladni – već sjedamo za stol i motrimo što nam je ponuđeno, pa nam se u svim smjerovima počinje kretati svakoversno razmišljanje.(...)

Basov učenik Daishu kaže: »Većina ljudi ne jede, njima se daje da zamišljaju svakakve stvari. Čovjek zena jednostavno jede, pije, spava, radi i tako dalje«. Neki bi drugi majstor rekao: »Ne daj da ti se duh kreće od jedne stvari prema drugoj, ne daj da luta naokolo, već ga pusti da nepomućeno jednoliko nastavi. Nemaš 'misli', nemaš 'duha', budući 'svakodnevnog duha'. (...)

Zen i haiku

U Japanu imamo oblik pjesme od sedamnaest slogova koji je, iako je zaista kratak, vrlo izražajan za naše poetsko cijenjenje prirode. Značajno odudara od zapadnih oblika. Čim je oblik duži, tim sadržaj postaje intelektualnijim i manje »poetičnim«. Način sedamnaest slogova koji se na japanskom zove *haiku* čudno je komunikativan o prvotnom osjećaju podstaknutom lijepim u prirodi, kao i odnosima međuljudima.

Jedan žao ka želim navesti da bih ilustrirao poetsko cijenjenje upravo-takvo-sti prirode je haiku što je napisala Chiyo (1702–1775), istaknuta pjesnikinja Kage:

Asagao ya⁶
Tsuirube torarete
Morai mizu

Oh, slak!
Kako je vedro zarobljeno
molim vode.

Živuci na selu, pjesnikinja je jednog jutra u lipnju ili srpnju naruo ustala da bi crpla vode iz zdenca u svojem dvorištu. Dogodilo se da je spazila slak koji se ovio oko vedra. Cvjetovi su bili u punom cvatu, vjerojatno posuti s nekoliko kapi rose. Bili su toliko lijepi da je u njima bilo nešto poput svetosti. Nije bila potaknuta da ih dirne a još manje da ukloni vitice i vedro oslobodi njihova zahvata. »Oh, slak!« bilo je sve što je mogla izustiti. Nije čak ni dodala nikakvih riječi objašnjenja. Toliko je bila ponesena buknućom divotom prirode da smatram da mora da se samo stajala neko vrijeme prije nego je bila u stanju dati oduška svojoj emociji. Kad je to izrekla, svanulo joj je da joj je jutarnja dužnost bila da donese vode za svoje svakodneve kućanske poslove. Kako nije mogla pomisliti da bi učinila išta što bi okaljalo objekt ljepote, poslala je susjedu i zamolila vode. Tako je nastala pjesma od sedamnaest slogova.

U trenutku ekstaze nije postojala ni pjesnikinja ni slak, već samo jedno nešto što prkosi svakomu pokušaju opisa. Chiyo i cvjetovi bili su jedno. Chiyo je ušla u svijet i svijet je ušao u pjesnikinju. (...)

Taj totalistički prvotni doživljaj ili osjećaj identiteta proturječe je ono što majstori zena misle pod smislom upravo-takvo-sti ili jednostavno takvosti. Negdje sam to nazvao

⁵ Usporedi litografiju M.C. Eschera »Uspinjanje i silanjest«

⁶ Ovdje Suzuki griješi; umjesto »ja« treba biti »mi«. Istu grešku ostavlja i u svim izdanjima svoje nedavno objavljene knjige »Zen and Japanese Culture (Zen i kultura Japana)« na str. 244.



Kineska kaligrafija

myō-cijenjenjem života kako ga živimo u našem svakodnevnom življenju. Taj osjećaj proizlazi iz najnutarnijih dubina našeg bića ili prirode, što je također priroda »razloga« naba i zemlje ili same stvarnosti. Međutim, čovjek je taj koji je razvio sposobnost da postane svjesnim te činjenice, jedini među deset tisuća stvari što čine nebo i zemlju. Tako je čovjek najprivilegiranije biće, no istodobno je čovjek taj koji na najrazuzdaniji način može zloupotrebjavati taj privilegij. Nema sumnje da je čovjek dijelom anđeo a dijelom đavao.



U životinjskom i biljnom svijetu, gdje svijest još nije razvijena, čim oni »Osjetite« odmah i djeluju i za njih nema vremena za razmišljanje, za raspravu, za proračun; u njih je sve neposredno. Kako između osećanja i djelovanja nemaju nikakva posrednika, oni su neposredni, tj. oni su u svakom pogledu iskreni. S čovjekom je drukčije. On je svjestan svojeg osjećaja i ta mu svijest daje vremena da razmisli o svojem idućem pokretu. On misli prije negoli djeluje. To je mišljenje ono što ga čini neiskrenim – on uvijek procjenjuje i ta se procjena usredotočuje oko njegova

ega. Ego-centrizam koji je time stvoren i pothranjivan održava svog nosioca na udaljenosti od bića koja su mu sudrugovi. Kad to odjeljivanje nije podvrgnuto kontroli šireg totalističkog svjetonazora, ono nagovijesta uništenje čitavog svemira. Takozvani totalistički svjetonazor proizlazi iz izvornog primarnog osjećaja identiteta.

Oni koji su navikli na podijeljeni ili dualistički svjetonazor ili pogled na postojanje općenito prijanjaju uz misao da je ono što upravlja svemirom izvan njega, da postoji neki agent koji bi za to bio posebno određen, izvan partikulariziranih stvari. Prema njima, myō-cijenjenje Prirode u njezinoj upravo-takvo-sti proizlazi iz naše sposobnosti da se postavimo u objektivni položaj i sudjelujemo u njezinoj djelovanju. Ali, kao što sam prije bio rekao, moramo zapamtiti da je sudjelovanje moguće jedino onda kad su objekt i subjekt jedno u posjedovanju istog značaja koji se nalazi u njima obima. Inače ne može nastupiti nikakvo sudjelovanje. Kad je oboje apsolutno odijeljeno i među njima nema ničega za zajednički odnos, ne možemo govoriti ni o kakvoj vrsti sudjelovanja. Osjećaj myō s naše strane nije drugo do li naše otkriće međusobnosti ili identiteta što leži skriveno u beskrajno diverzificirajućem procesu individualizacije. Upravo-takvost mogeća bića, kada je istinski shvaćena, pokazuje da se poklapa s upravo-takvo-sti predmeta što leži pred nama. U slučaju pjesnikinje Chiyo, njezino bistvo-takvost prešlo je u bistvo-takvost slaka i kad se zbio susret, pjesnikinja je, obdarena ljudskim osjećajem, bila kao ošinuta nečim što nikad prije nije bila doživjela. Slak je bez osjećaja, ostao je nijem, no kad je pjesnikinja izustila »Oh, slak! slak!« joj se pridružio i izrazio se u tom uskliku. To nije sudjelovanje već doživljaj identiteta. Drugim riječima, to je otkrivanje božanske prirode koja svakog takozvanog sudionika čini onim što jeste – slak kao slak i pjesnikinju kao pjesnikinju. »Sudjelovanje« nije samo na strani Chiyo s osjećajnim srcem već i na strani slaka. To je identifikacija, nema sumnje, doživljaj međusobnog razumijevanja i cijenjenja, u jednog tihog, a u drugoga glasnog. Tihi govori s pomoću ljudskog glasa, posebno glasa pjesnikinje. Njezino je poslanje da izrazi misterij bitka i da s njime upozna bića, svoje sudrugove. Zapravo, svi smo mi pjesnici kad smo jednostavna srca i »svakodnevnog duha« jer tako vidimo u dubine stvarnosti kakva jest u Bog našim srcima bez ograde otkriva svoje tajne.

Veliki filozofski ujedelaoc Lao Tzu bio je taj koji je prvi, prije uvođenja indijske kulture pomoću budizma, obavijestio dalekostočne narode o prirodi u njezinoj upravo-takvo-sti (jinen). Lao Tzu, kakva ga poznaemo u *Tao-te ching*u, možda nije bio povijesna osoba, ali to ne mijenja istinu koju susrećemo u knjizi poznatoj po njegovu imenu. U poglavlju XXV. čitamo:

»Ima nešto što je čak od prije negoli su počeli postojati nebo-i-zemlja. Ono je u stanju posvemašnjeg jedinstva. Kako mirno! Kako osamljeno! Postoji samo po sebi bez ikakvih znakova postojanja. [Pa ipak], ono svugdje prevladava i nije u opasnosti da bi

se iscerplo. Vrijedno je da se za nj zna kao za Majku svih stvari pod nebom.

»Ne uspijevam [znati] kako da ga imenujem. Privremeno bih ga mogao zvati Putom (Tao). Opire se svim oblicima ograničavanja uvjetovanosti. Bih li ga definirao kao Veliko, smatrajući pod time njegov beskrajni tijek, njegovo dosizanje do najvećih udaljenosti i njegovo stalno vraćanje [svojem izvoru?]

»Kao što je tao velik, tako je i Nebo, tako je i Zemlja, tako je i Kraljevska čast. [Tako] postoji četvorvo velikih na svijetu, uključivo kraljevske časti.

»Čovjek je Zemlja kad se oblikuje po ugledu na nju, čovjek je Nebo kad se oblikuje po ugledu na nj, čovjek je tao kad se oblikuje po ugledu na nj, a tao je ono što je u svojoj upravo-takvo-sti.

Slijedi razumljivija parafraza toga teksta:

Prije nego li svijeg počeo postojati kakav je sada sa svim svojim mnogobrojnim predmetima – svakim u svojoj takvosti, u svojoj upravo-takvo-sti – bilo je neko nešto. To nešto postoji samo po sebi, mirno u svojoj apsolutnoj osamljenosti. Ništa mu nije ravno, ono stoji samo po sebi i ne pokazuje nikakvih znakova postojanja. Nema ama baš nikakvih indikacija da je se ono mijenjala i bilo što drugo. Ono je apsolutno jedno, drugim riječima, praznina sama. Pa ipak, ono u sebi sadrži beskonačne mogućnosti i time postaje majkom svih mogućih stvari. Ono je kreativnost sama, izvor neiscrpljivih vrлина (te).

Tao valja zvati velikim, što znači da ne poznaje nikakvih veličina bilo kakve prirode. To je beskonačnost, ne tek statična totalnost, već dinamično gibanje, do svojih najdaljih krajeva koji su zapravo ne-krajevi u bilo kom smjeru. Kako je gibanje beskrajno dalekosežno, ono se uvijek vraća svojem izvoru. To će reći, ono nikada ne zaboravlja gdje počinje. Drugim riječima, ono nikad ne postoje, ono se nikad ne mijenja, ono ostaje isto. Dinamično je i istodobno statično. Simbolički se može predočiti. $0 = \infty, \infty = 0$. Nula je punina beskonačnih vrлина ili mogućnosti, a obratno, beskonačne su mogućnosti nula sama. Riječima budističke filozofije, oblik (rūpa) je praznina (śūnyatā), a praznina je oblik.

Kad Lao Tzu kaže da je tao velik, to znači beskonačnost, tojest, tao je beskonačno. Postoji četvorvo beskonačnih: tao, Nebo, Zemlja i kraljevska čast Čovjeka. A oni su svi jedno time što i samom sebi posjeduju beskonačne vrline (te). Tako su svi zajedno Jedno Veliko Beskonačno: Tao = Nebo = Zemlja = Čovjek, a taj je identitet njihova upravo-takvo-st.

Vraćajući se Chiyo, pjesnikinja, ona susreće slak rano ujutro kad je cvijet na vrhuncu svoje slave, malo ovlažen s nekoliko kapi rose, i najednom je probuđena njegovoj ljepoti koja nije drugo do li ljepota u njezinom vlastitom biću. Duboko priziva duboko, jedna ljepota susreće drugu, a svijest o toj identifikaciji čini da pjesnikinja usklikne, »Oh, slak!«. Tu nije riječ o sudjelovanju već o identifikaciji, jer ovdje je savršena nepomućena uzajamnost između dvoga. Myō je ime što ga dajem svom mističnom i tajnovitom

stanju ljudske svijesti koje je time izneseno na svjetlo dana. Chiyo, kako je umjetnica, dala je književni obris svojoj pjesmi od sedamnaest slogova kad se ujutro uputila na svom prilično prozaični posao. Međutim, čak i taj svakodnevi kućanski posao odaje misterij upravo-takvo-sti kao što pjeva Pang, zen-laik iz osmog stoljeća:

Kako božanski
Kako tajnovito!
Ovo, crpenje vode;
Ovo, nošenje granja za vatru.

(...)

Čisti doživljaj i osjećanje časti

Primarni osjećaj upravo-takvo-sti ili takvosti stvari kako dolaze do svakodnevnice duhovnosti ili do našeg običnog doživljajnog života čini buđenje zen-svijesti. U tomu nema ničega apstraktnog. Sve se prikazuje na najkonkretniji način, jer to je življenje samo; nema nikakvog posredovanja i čega. Svaka je intelekta isključena, nema problema logičnosti mišljenja, ni živimo proturječja. Ono prema čemu zen teži u svom vježbanju ljudskog duha jest da postigne da taj postane svjestan te činjenice. Bilo kakva primjena razuma, za koju osjećamo da je u našem životu moramo imati, nastupa kasnije i djeluje na onomu što smo već bili doživjeli. Mislimo li da ne možemo živjeti proturječja, naše je vlastito rasuđivanje ono što prvo treba poboljšati ili preoblikovati tako da se ne bi smetalo našem doživljavanju. Redoslijed ne smije biti izrnut. Učinimo li da življenje dolazi nakon mišljenja, to je zapravo uhojstvo nas samih. Kad naše doživljaje racionalno raspoređujemo, zapravo se lišavamo svake kreativnosti koja je u nama. To je zaista izvor svih zala od kojih mi, moderni ljudi, patimo. Kažu li ljudi da ne možemo živjeti proturječja, moramo nastojati da najprije uklonimo »Proturječja« a ne »življenje«. Prvo je naša tvorevina a posljednje je »danos«. U stvarnosti život teče mirno i nesmetano, neometano, čak kad žestoko viknemo »stoje!« zbog intelektualnih proturječja. Filozofi i literarni kritičari i drugi radnici u vanjskom području objektivnosti pridaju svakakva imena onim zen-ljudima koji »žive« upravo-takvo-sti stvari. Zapravo su filozofi sami ti koji su time duševno i psihički uzbuđeni i koje napadaju svi oblici bolesti.

U studiju zena je stoga važno znati da čisti doživljaj nije rezultat intelektualnog analiziranja operacije naše svijesti, već da on čini stvarnu osnovu čudesne strukture »proturječja«, ili »apsurd« ili »besmislenosti« ili namjerno zavaravajućih paradoksa za koje se kaže da ih je zen izgradio tijekom svoje duge povijesti u Kini i Japanu. To je sâm početak znanja zena a ne kraj koji je postigao nakon razradenih akademskih konceptualizacija. Usklik Buddhé o njegovu apsolutnom dostojanstvu, primjerice, nema nikakve veze s njegovim intelektualnim životom. To je usklik što ga može izustiti ili ga izuštava

svatko od nas u svakom trenutku našeg poznog života, a Buddhé je tomu jednostavno dao oduška na svoj individualistički način. Taj je pojam-časti najnutarnije ukorijenjen u svakomu od nas. Nikakva količina sofistikerije ili razmišljanja ne može iz naše najdublje svijesti izbrisati smisao moralnog dostojanstva ili vrijednosti.

Govoreći biološki ili karmički, nijedan pojedinac zvani sja; nikad nije želio primiti svoj sadašnji status postojanja. Ako je riječ o tomu pojedincu, tako gledano, on nema ama baš nikakve odgovornosti za to što postoji »tu i sada« i da se zove »Ivan« ili »Duro«. On je upravo takav kakav je usprkos samomu sebi. Kako je to neprijevorna činjenica, njegova kriminalnost ili anti-socialnost ili njegova svetačka sklonost – ako je uopće ima – nema nikakve veze s njegovom »slobodom volje«. On je poput komada kamena ili klade drva; mogu ga nabacivati naokolo ili može biti nagrađen kao nešto veoma dragocjeno; on nije ni dobar ni zao, on je potpuno prazan u pogledu moralnih ili duhovnih vrednota. Međutim, usprkos svemu tomu, on je kivan da ga se smatra takvim i bezbrizno ga ostavlja po strani. Zašto je tako sa svakim od nas?

Nema sumnje da osjećaj osobnog dostojanstva ili moralne odgovornosti dolazi ispred logičkog razmišljanja ili znanstvenog zaključivanja. Što god kazali o intelektu, on ne može taknuti unutarnjeg osjećaja što leži duboko unutar nas; on mora zauzeti drugo mjesto i čekati što mu osjećaj bude nalozio. Iz toga smo razloga daleko od toga da bismo bili tek logički ili znanstveno ili neosobno ili apstraktno pojmovni. Čini se da neki filozofi, kad se to njih tiče, nisu svjesni toga proturječja. Oni vele da moramo biti logički konsistentni, logika mora biti vrhunska. No mi, uključivši one koji uporno zagovaraju intelektualnu konsistentnost, odbijamo da se s nama tako postupa. Jer i njima je odvratno da se pretvore u puke svežnije logički održivih iskaza. To znači da je logičnost doktrine o nužnosti ili neosobni karmički slijed stvari ili događaja u direktnoj suprotnosti s činjenicom i istinom unutarnjeg osjećaja apsolutne slobode. Time jesmo a ipak nismo.(...)

Zen zna bolje: u zenu nema karme, nema nužnosti, nema objektivnosti, nema proturječja, nema apstrakcije, nema znanstvene ili logičke nužnosti. Zen ide vlastitim putem jer posjeduje vlastiti Raj kojim može šetati, da bi »nedužno« živio uza sve njegove zmije i »zabranjeno voće« što neobuzdano bujaju i uza svu mnogostrukost zavodničkih Evđ koje razuzdano plešu i poskakuju naokolo.(...)

Zen majstori

Kad je Bodhidharma u šestom stoljeću došao iz Indije u Kinu, da bi širio budizam u njegovu obliku zena, u legendi je zapisano da je sreo učenog znanstvenika imenom Shinkō (Shen-kuang) koji je bio upućen u taoizam kao i u konfucijanizam. Želio je biti poučenim u novim učenju budizma. Bod-

hidharma reče, »Budizam nije da bi ga počivali drugi, morate ga otkriti u samomu sebi. Međutim, Shinkō je molio, »Duh mi nije smiren, pa hoćete li biti dovoljno mlodiviti da ga smirite? Tražio sam ga tijekom mnogih godina i nalazim da je potpunoma neuhvatljiv«. Bodhidharma izjavi, »Eto! Smirio sam vam duha«.

Koliko god bismo pokušavali da ga ubahvatimo pojmovno, pokazuje se da duh uvijek izmiče, da je potpuno neuhvatljiv. To jest, ne može ga se sputati kao ovo ili ono. Možemo mu pridati sve vrste imenâ ili definicija uz svaku moguću kombinaciju apstraktnih izreka, no on propada kroz fino ispletena oka mreža terminologije. Jer on je nešto što se ne može zarobiti pomoću stvaranja pojmovâ, to jest, pomoću jezika. A upravo ta činjenica što je on potpuno neopipljiv jest ona sama točka na kojoj duh dozvoljava da bude shvaćen. Neshvatljivost mu je tamo gdje možemo položiti ruke na nj. Ali moramo upamtiti da čim kažemo da ga imamo, njega više nema — on je »odletio«. Stoga, imati ga znači nemati ga, a nemati ga znači imati ga. Ili, možda bi bilo bolje reći da ga imamo nemajući ga. Govoreći logički, ako postoji išta što se može nazvati logičnim, možemo reći da tu nastupa slučaj identiteta apsolutnog proturječja, jer imati ga i nemati ga, ili obrnuto od toga, je apsolutno egzistencijalno doživljaj.

Kad je Bodhidharma bio na samrti, pozvao je učenike da se okupe i zapitao ih da mu kažu kako razumiju njegovo učenje. Prvi reče, »Prema mojemu gledanju, način kako Tao (bodhi) djeluje jest da ni na koji način ne budemo vezani jezikom, niti pozitivno niti negativno«. Bodhidharma reče, »Imaš moju kožu«. Drugi, a to je bila neka redovnica, priđe i reče, »Prema mojem razumijevanju, a to je poput Anandina viđenja zemlje Akshoby: Čitava se stvar predstavlja iznenađena i nikada drugi put«. Bodhidharma reče, »Imaš moje meso«. Treći izjavi ovo: »Od sada mogu se početa četiri dementa prazna a pet skandha (grupa elemenata što čine osobnost) nikada nije postojala. Prema mojemu gledanju nikada nije bilo nijedne dharme (predmeta) da se prihvati kao takvas«. »Imaš moje kosti: bila je bodhidharma presuda. Poslednji, Eka (Hui-k'o), drukčije Shinkō, ustavi se sa svojeg sjedišta i prekrizivši ruke ispred grudiju, stane pred majstorom a da nije izustio ni jedne riječi. Bodhidharma reče, »Imaš moju koštanu srž i ja ti predajem sva tajna blaga mojeg učenja«.

Ako su potrebni komentari, dajem ovaj: Tu nema nikakvih tajni jer je sve javno izloženo. Tu imamo takvo ili upravo-takvo-st krajnje stvarnosti, Jehovino »Ja sam koji jesam«, kristovo »Ja jesam prije nego je bio Abraham«, to je biblijski Bog (ili, bolje, Božanstvo) kakav jest prije nego je izrekao svoj fiat (»Neka bude svjetlo«. No podsetio bih vas, nadalje, da Ekino stajanje pred Bodhisarom nije sve što je sadržano u zenu, jer u njemu ima više toga što ilustrira ova rasprava:

Hyakujo (Pai-chang), koji je osnivač zen samostana neki je redovnik jednom zapitao,

»Što je najčudesniji događaj?«. Majstor reče, »Ovde sjedim sâm na vrhu planine Daiyu (Mahāvira)«. Redovnik se na to pokloni a majstor ga udari.

Isti Hyakujo, dok je poslušivao svog majstora Basoa (Ma-tsua), primijeti da je taj podigao svoj *hossu* (vrsta perutnice za oprušavanje). Hyakujo upita, »Je li [to] taj čin sâm? ili je od toga odjeljiv?«. Baso stavi *hossu* natrag na mjesto odakle ga je bio uzeo. Nakon što je za trenutak šutio, Baso reče, »Što bi učinio kad otvaranjem usana poželiš pomoći drugima?«. Hyakujo uzme *hossu* i podigne ga. Baso reče, »Je li [to] taj čin sâm ili je od toga odjeljiv?«. Hyakujo ga stavi na njegovo prijašnje mjesto. Na to Baso na najsnažniji način krične »Kâts!«. Kaže se da su na tu Hyakujoovu usi tijekom tri dana izgubile svoju funkciju.

Neki misli da je to udaranje ili izvikivanje besmislenog krika nešto posebno zenovsko. Drugi idu dalje i izjavljuju da je to primjena neke vrste psihološkog šoka. Jedinu primjenu načina krične »Kâts!«, on to traženje nije provodio putem intelektualne konceptualizacije. On jednostavno nije znao kako da se okrene, kojim bi smjerom uputio svoje tapkanje na slijepo; kao da je bio na kraju svojih snaga i pameti. Duhovno mu je stanje bilo poput Buddhina nakon šest dugih godina traženja *Atmana*, ili nečega što nije mogao imenovati. Obojica su izlila svu energiju što su je imali u svojem biću; to znači da su morali odbaciti sve što su mogli dohvatiti kao svoju vlastitost unutar i izvan sebe. To je stanje bezizlaznosti u kojemu pročišćenje dostiže svoje granice i predan je totalitet njihova bića, ili, bolje, daje se iscrpljenjem samim. Odstranjeni su svi tragovi umovanja, izbrisana je svaka emotivna motivacija egocentričnosti. To je stanje »nedostiživosti«, kako je otpao svaki komad ljuske, preostala je sama jezgra, koja nije jezgra, a to se zove »iskrenost«, ili »takvost«, ili »nebeski um«, ili »primarna energija«. Najmilijenje ime koje stvorci daju budistički filozofi je »Praznina, koja je ispunjena beskonačnim mogućnostima. Sve je to na razini konkretnog doživljaja i tako je »nedostiživost duha« stvar egzistencijalnog događanja. Stoga je Eka bio spreman u potpunosti razumjeti značenje Bodhidharmine presude »Smirio sam vam duhe kad ju je ovaj izrekao«.

2. U *mondōu* (*wen-ta*) za koji je zabilježeno da se zbilo između Basoa i Hyakujoa ima upućivanje na »čin« što ga je najprije izrekao Baso a kasnije Hyakujo smještanjem *hossu*. Stvari slijed riječi je *chi tz' u yung, li tz' u yung*, doslovce, »Prijanjajući uz taj čin, odijeljen od toga čina«. Nije naveden nikakav subjekt. Što prijania uz i što je odijeljeno od smještanja *hossu*? Da bi značenje bilo razumljivo, dodan je subjekt »to«, no što taj »to« predstavlja? U *mondōu* se zapravo radi o tomu »to«. Nije li »to« ništa drugo do li čin

sâm? Ili nešto drugo a ne čin? Pojmovno izraženo, postoji čovjek koji upravlja s *hossu* i postoji objekt koji se premiješta s jednog položaja na drugi, i konačno, postoji čin koji se zbilo između subjekta i objekta. Prema općenitom budističkom načinu razmišljanja za svo ovo troje smatra se da se sastoji od Praznine. Ako je tako, na što treba upućivati »to«? Besmisleno je govoriti o njegovu »prijanjajući uz« ili o njegovoj »odijeljenosti od«, tojest, nema mjesta ulasku logike, nema smisla izreći o tome bilo kakvu vrstu izjave, pozitivne ili negativne, potvrđne ili ne-potvrđne. To je još jedan oblik nedostiživosti. Kako onda dolazi do Basoova »Kâts!«?

»Praznina« nije drugo ime za ispraznost ili punu praznost. Ona je puna kreativne mogućnosti. Od nje proizlazi proljetni povjetarac, iz nje proljavuje orkan što bjece onem. Eksplozivne atomske galaksije što tresu osnove svemira također počinju tamo. Basov »Kâts!« — pravak iz njedara Bitka — je ondje gdje nema ničega osim prvobitnog poriva da se sâm izrazi. Dakle mora biti sâm »razlog neba i zemlje«. Zaista, to je zvuk što ga je proizvela *ālayavijñāna* (skladnište ideja) i prolazi svojom konačnom eksplozijom. Zapravo, time nije bilo zaglušeno samo Hyakujo nego čitav svemir. Čak još i sada on još uvijek odzvanja u našim ušima.

3. Sada će čitalac shvatiti da se zen razlikuje od parapsihologije ili dubinske psihologije, zapravo od svake vrste psihologije. Zen uključuje psihologiju i sve druge znanosti no nijedna od njih ne može uključivati zen. Zen je jedinstvena disciplina. Kad je shvaćen, sve ostalo je uključeno.⁷ Razlog je u tome što je zen doživljaj što će ga doživjeti svatko od nas kad stigne do kraja pojmovnog traženja za svu stvarnošću ili Istvom. On nam prilazi u svojoj upravo-takvo-sti ili u svojoj apsolutnoj ogođenosti. Ja tu vrstu doživljaja volim nazivati drugim imenom, a ne istucijom, ili neposrednim opažanjem. To je vrsta osjećaja u svojem najprvotnijem smislu kojemu je dodana samo-spoznaja na takav način da sjedinjuje svršeno i sveobuhvatno tako da čini jednadžbu:

Sunyatā = prajñā + karuṇā

Sunyatā je praznina (0) i od toga 0 dana nam je *prajñā* »nad-znanje« i *karuṇā* (milosrdje ili ljubav), što je beskonačnost (0 0).

(skraćeni prevod teksta »Zen and Parapsychology«)

S engleskog preveo:
Vladimir Devidč

⁷ Ovo ne treba shvatiti »doslovce«; *satori* čovjeku neće omogućiti da riješi neki još neriješen matematički problem niti će ga nužno osloboditi od zubobole ili glavobole.

Napomene o eseju
D. T. Suzukija

Suzukijev opsežniji esej »Zen and Parapsychology« je tekst jednog predavanja što ga je autor održao za širi auditorij za vrijeme *Tréce konferencije filozofa Istoka i Zapada*, održane na univerzitetu Hawaii 1959. godine. Objavljen je, zajedno sa još 44 eseja i rasprava drugih istaknutih autora, u Zborniku te konferencije *Philosophy and Culture – East and West* (University of Hawaii Press, Honolulu 1962.) – vrlo obimnoj knjizi od kakvih 850 stranica velikog formata. Koliko mi je poznato, taj Suzukijev esej nije uključen ni u jednu zbirku ili antologiju njegovih tekstova niti je do sada s originalnog engleskog bio preveden na neki drugi jezik.

Kao prvo, valja istaći da esej ne govori mnogo o parapsihologiji – samo nešto malo na početku i redak dva pri samom kraju teksta. Zapravo, jedini Suzukijev zaključak o vezi između zena i parapsihologije jeste da takva veza ne postoji. I u tom će pogledu pažljivo i senzibilnije čitatelje oduševiti razdora u njemu na mnogo mjesta uoči i vrlo fini i specifični humor – karakteriističan i za autora i za zen uopće.

Po pristupu i obradi materijala ove je tipično »suzukijevska« ekspozicija: On se nikad nije previše brinuo o faktografskoj i uopće akademskoj egzaktnosti; neki su tome ponekad prigovarali a drugi – kao Alan Watts – su ga branili. (Primjerice, u jednoj knjizi-zborniku o sjećanju na R.H. Blyth, priložen Suzukijev tekst među ostalim sadrži osvrt na Blythov horavak u Indiji i njegov kritički stav o postupcima Engleza u toj svojoj tadašnjoj koloniji – dok Blyth stvarno uopće nije bio »vostoj u Indiji.« Tako će i u ovom eseju pedantni čitatelji moći izvesti nekonsekventnost (zadržane i u predložčenom prijevodu) – naprimjer a nekipit stavljanju a nekiput ne određene riječi u navodnike, iako o u tekstu očito uvijek ima isti intendirani smisao; i slično. U priklapanju Wattsu (koji je i inače previše »akademsko« pisanje o zenu pojeprativno okrestio sa »square zenu, »kvadratni zenu«, ili, možda bi bio bolje prijevodi »uglatni zenu«) rekao bih da takvi sa zapadnjačkog stajališta nedopustivi »promažaje ne samo da nisu od bitnog značenja već da čak, u nekom smislu, Suzukijevu pisanju daju izvjesnu drž ležernosti i nenalantnosti – eventualno i dobrodošli u *pisanju o zenu*, koje je to nako, bar u načelu, stanovita kontradikcija u sebi.

Kao primjer Suzukijevih rasprava takve vrste, njegov je esej o zenu i parapsihologiji ne samo jedan od njegovih kasnijih radova (Suzuki je umro 1966. godine) već i jedan od najzrelijih – iako je, čini se, općenito uzevši manje pomaat, svakako mnogo manje od njegovih sahranjen eseja iz ranijeg vremena. Taj esej, pored toga – kao i prilžiti broj njegovih spisa – ima i svoju literarnu vrijednost i pojedine rečenice su, rekao bih, zen-poezija. Usporedimo, primjerice:

»Zen ide vlastitim putem jer poseduje vlastiti Raj kojim može šetati, da bi »medužnu« živu uza se njegove zmije i »zabranežno voće« što neobuzano bježe i uza svu mnogostrukost zavodničkih Eva koje razuzdano plešu i poskakuju naokolo.«

U prevodu ovog eseja na naš jezik susreo sam se na prilžnom broju mjesta s problemom alevkvanog termina na našem jeziku za neki pojam. U nizu slučajeva, koliko mi je poznato, u nas nema takav termin koji bi bio općenito prihvaćen pa sam tada bio prinuđen na izbor neke riječi ili na neku konstrukciju za koju ne mogu jamčiti da je u svakom pojedinom slučaju najbolja moguća; gdje u tomu nisam uspio moram za to sâm preuzeti odgovornost.

»Sufizam« u djelima
jugoslovenskih pisaca

Jasna Šamić

Poznato je, da je »sufizam«, kao duhovni pokret koji se javio u okviru islama (islamski misticizam), dopro i u naše krajeve skupa sa Turcima i islamizacijom. Sa razvojem i širenjem osmanske islamske kulture, dolazi i do razvoja čitave jedne književnosti nastale pod »orientalnim« uticajem i napisane prvenstveno na turskom-osmanskom jeziku, nešto manje na persijskom jeziku (arapskim jezikom su pisana djela u prozi). Poesija (a radi se prvenstveno o poesiji kao literarnom izrazu) inspirisana sufizmom i napisana na jednom od pomenutih orijentalnih jezika, ostaje, ipak, u klasičnim okvirima orijentalne divanske poesije. O tome je često bilo riječi, posebno u posljednje vrijeme u esejima i studijama teoretičara književnosti iz Bosne i Hercegovine. Stoga mi se ovaj put čini zanimljiviji fenomen da se iz-vjestan broj savremenih jugoslovenskih pisaca porijeklom iz Bosne i Hercegovine takođe inspirisao islamskim misticizmom (sufizmom) u svojim djelima proznog karaktera. Radi se, prije svega, o književnicima Ivi Andriću, Meši Selimoviću i Dervišu Sušiću. Dva prva pisca se uopšte ne oslanjaju na staru književnost iz Bosne, nastalu pod uticajem orijentalne poetike i na orijentalnim jezicima,¹ bilo da se ne zanimaju za ovu literaturu bilo da je nisu uopšte poznavali. Nasuprot Ivi Andriću i Meši Selimoviću, Derviš Sušić je napisao jednu novelu inspirisanu u to vrijeme čuvenim sufijskim pjesnikom iz Sarajeva iz XVII vijeka, Hasanom Kaimi Babom.

Alexandre Popović je već pokazao u svojoj interesantnoj studiji o islamu Ive Andrića da ovaj pisac nije dovoljno poznaoav islam.² Ovdje, međutim, neće biti govora ni o poznavanju islama Ive Andrića, kao ni o autentičnosti historijskih zbivanja o kojima piše ovaj nobelovac koji je u Jugoslaviji i sam postao gotovo mit. Interesuje me prvenstveno »sufizam« Ive Andrića, da li on

postoji u njegovim djelima, kako se manifestuje ako postoji, na koji način i sl.

Treba odmah reći da je Ivo Andrić napisao veoma malo djela koji se direktno ili indirektno tiču sufijske misli. Jedna od rijetkih pripovijedaka koja ima veze sa islamskom mistikom je priča »Smrt u Šinanovoj tekiji.«³ Ovdje je riječ o smrti jednog šejha (duhovnog vode) Šinan-agine tekije u Sarajevu i njegovim uspomena na posljednjim časovima života. U priči se ne pominje kojem je derviškom redu pripadala ova tekija ni njen šejh koji je po navodima pisca, bio porijeklom iz Bosne a školovao se u Stambolu. Podsjetimo se da ova građevina, koja potiče iz XVII vijeka, pripada, i oduvijek je pripadala, kaderijskom derviškom redu. Jedan od najpoznatijih šejhova, i prvi čije je ime poznato, bio je pjesnik Hasan Kaimi, kome je, kao što sam već rekla, Derviš Sušić posvetio svoju novelu. Šejh Ive Andrića u pomenutoj pripovijeci nosi ime Alideda. (U historiji ove tekije nije, pak, poznat ni jedan šejh pod ovim nazivom.)

Priča »Smrt u Šinanovoj tekiji« ne spada u red najboljih djela ovog pisca, a što se tiče uspjeha jednog šejha u momentima dok agonizira, one su bliže ispovijesti (samom sebi) jednog hrišćanina, odnosno katolika. Njegova griža savjesti ima veze, s jedne strane, sa mrtvim tijelom opaženim u djetinjstvu i, s druge strane, sa tijelom jedne žene (ženskim tijelom). Golo tijelo, zločin, smrt–žena usko su povezani u pripovijeci i čak se prepliću.

Šejh će posebno patiti u momentima agonije što nije pomogao tom nagom tijelu, jer za junaka priče nagom tijelo i žena predstavljaju jedno isto. Autor priče je po svoj prilici pobrkao ideju o hrišćanskom monahu sa dervišom. Njegov derviš je neženja i »svega dvaput u životu zburnila ga je pojava zene«. Žena, odnosno nago tijelo, javljaju se ovdje, dakle, kao grijeh. Poznato je, međutim, da muslimani nisu opsjednuti seksualnim grijehom, a pogotovo ne sufije. U svakom slučaju, seksualni grijeh se ne javlja u islamu na isti način kao u hrišćanstvu.⁴ Psihološka analiza ovog derviša dovodi čitaoca do zaključka da junak pripovijetke postaje sufija

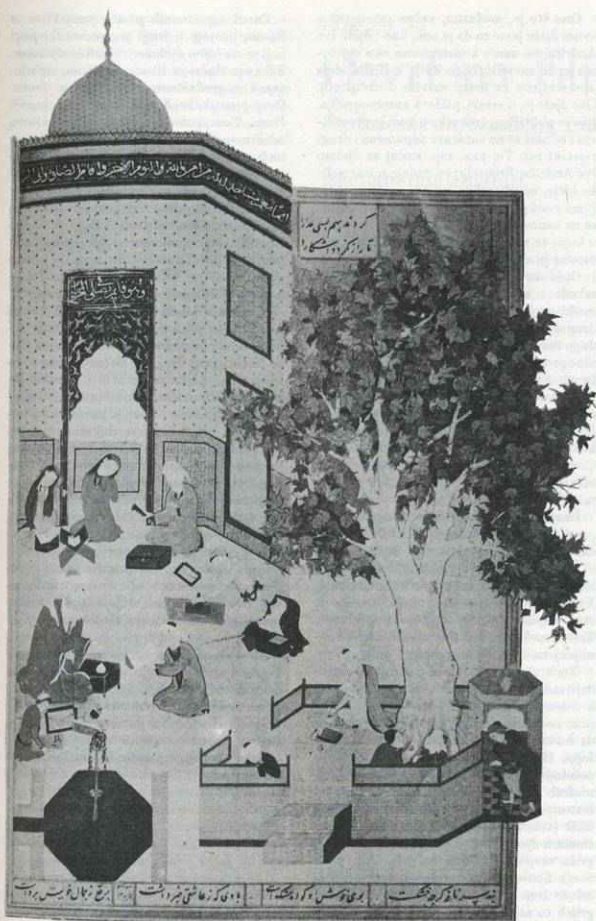
¹ Ivo Andrić, istina, pominje na jednom mjestu u svom djelu *Na Drini ćuprija* pjesnika Badija. Radi se zapravo o bosanskom pjesniku Nihadiju iz XVI vijeka koji je pisao na turskom jeziku, a koji je autor stihova na višegradskoj ćupriji. (Up. I. Andrić: *Na Drini ćuprija*, Svetlost, 1966, s. 77 i 78). Sva tri pisca, međutim, crpu inspiraciju u mnogobrojnim predanjima, pričama i legendama koji postoje i danas u Bosni i Hercegovini.

² Up. A. Popović: »Ivo Andrić: 'Kuća islama', *Delo Ive Andrića u kontekstu evropske književnosti i kulture*, Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa održanog u Beogradu od 26–28. maja 1980. godine, Beograd, 1981, str. 505–516.

³ I. Andrić: »Smrt u Šinanovoj tekiji«, *Žed*, Beograd, 1967, str. 191–202.

⁴ *Ibid.*, str. 194.

⁵ Up. između ostalog C. H. Bouquet: *L'ethique sexuelle de l'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.



Lejla i Medjnoun (Afganistan, XV vek)

jer se ustručavao (bojao) žena. Mit o zakaluderavanju, o tome da je žena uzrok što se neko zaredio, kod sufija, pak, uopšte ne postoji. Pisac očito nije znao da sufije i šejhovi, osim bektashijskih Baba, imaju ne samo pravo da se žene nego i da imaju svaki normalan kontakt sa ženama. To ne znači da derviš može biti i opsjednut idejom o ženi i da se može predavati profanim i prolaznim strastima, ali »nago tijelo« jedne žene, tek primjećeno ili čak posjedovano, nije nikakav grijeh.

Na kraju pripovijetke nalazi se jedan lijep pasus o ženi i o osjećanju grijeha koje ona izaziva kod muškarca. Žena je tu upoređena

sa kapijom, ona »stoji na izlazu kao i na ulazu ovoga svijeta«. ⁶ Ali opaske da smo »za život koji nam je dat dužni zloj sudbini-grehu« i to da je »shlebac koji jedemo u stvari ukradeni, ⁷ imaju više veze sa hrišćanskim ubjedenjima, dok je ideja o »shlebus, hostiji, sasvim strana islamskom i sufijskom vjeronjaju.

Šta se može reći za sljedeći odlomak:

»Po jednom u nedjelji, uoči petka, dolazili su u Sinanovu tekiju učeni ljudi, ugledni građani i pobožni putnici na prolazu kroz

Sarajevo, uopšte svi prijatelji ove tekije i ovoga Reda koji su željeli da čuju Alidedinu reč.« ⁸

(Isti ovaj odlomak citirao je i analizirao na određen način i A. Popović u pomenutom tekstu.) ⁹

Tažno je da se tekija nalazi u Sarajevu i da se derviški ritual odvijao i odvija, barem posljednjih decenija, četvrtkom uveče. Ono što je pogrešno, međutim, nije to da se derviši ove tekije sastaju dvaput nedjeljno, i nedjeljom uveče, nego da tu uopće ne dolaze da bi čuli šejhove riječi. Važno je to da derviši dolaze u tekiju isključivo radi rituala zvanog *zikr* koji počinje molitvama, a završava se invokacijom božijih imena. Nakon ovog rituala, derviši odlaze u prostorije za goste gdje piju čaj ili večeraju. Riječ *sastanak* takode nije srećno upotrebljena i derviši se ne služe njome, ona danas ima konotaciju ljubavnog sastanka ili radnog, samoupravnog sastanka, stoga mi se čini prigodnijom za ovu priliku leksema »skup«. Takode je krivo konstatovati da se derviški sastanak održao u dvorištu tekije zbog toga što je »noć bila topla i vedra«. ¹⁰ Skup derviša, *zikr*, održava se uvijek u specijalnoj tekijskoj prostoriji određenoj za ritual, koja se naziva *semahane*. Ona se sastoji najčešće od jedne vrste oltara (*mihrab*) u kojem stoji šejh i rukovodi *zikrom*, i »podijumom« (za to može služiti i čitava prostorija, *meydan*) gdje se nalaze derviši, formirajući krug.

Suvišno je reći da Ivo Andrić nije znao šta predstavljaju derviški skupovi, a posebno šta je to *zikr*. Najzad, ovaj posljednji nije nigdje ni pomenut u djelu Ive Andrića. A ipak, autor pominje derviški *zanos*.

Loše poznavanje sufijskog rituala navelo je pisca da opiše jednu vrstu »stenjaz« kod publike koja je došla da sluša Alidedino »kazivanje« na sljedeći način:

»Kad se čitanje suviše produži, derviši i softe počede da se zgleđaju i čude, jer su znali za derviško pravilo koje im je Alidede preporučivao i koga se i sam pridržavao: da ne treba ostajati dugo u zanosu da se čovjek ne uzoholi i da ne izazove zavist kod ostalih.« ¹¹

Više stvari je sasvim pogrešno u ovom odlomku. Autor je, prije svega, vezao zanos za čutnju, a da, naravno, nije poznao bezglasn *zikr* nakšibendijskog reda. On, zatim, tvrdi da ne treba dugo ostati u zanosu. Prirodno je da sufi ne smije ostati (tj. ostati blokiran) u zanosu jer bi u tom slučaju značilo da je sasvim izgubio pamet i razum, ali će on i njegovji savjernici ostati u zanosu onoliko dugo koliko to šejh bude želio shodno njegovom duhovnom (duševnom) stanju zvanom *hal*. Derviš ne može nikad sam i svojevrijedno odrediti trajanje zanos, koji se sastoji, u stvari, od »lanca ekstaza«: nakon pomena svakog Božijeg imena, kojih ima najmanje 99, zanos se pojačava i dostiže svoj vrhunac na kraju. Za vrijeme *zikra* derviši pominju najmanje tri Božija imena, i to po

⁸ Ibid. str. 192.

⁹ Up. A. Popović, op. cit. str. 509.

¹⁰ Up. I. Andrić, op. cit. str. 193.

¹¹ Ibid.

⁶ I. Andrić, op. cit., str. 202.

⁷ Ibid.

stotinjak puta svako ime. Najčešće pominjana imena su »La ilahé ila-Llahé — Nema Boga osim Alaha, »Allah, »Hake — Istina, »Huk — On i sl. Najzad, trajanje ekstaze nema nikakve veze sa ohološću ili ljubomorom drugih. Naprotiv, što su više u stanju da se zaborave, što su više u zanosu, to će šejh smatrati da su bliže Bogu, a to i jeste cilj *zikra*: dokidanje svog »ja« i približavanje Bogu, »nestajanje« u Njemu.

Isto mjesto — tekija, isti grad — Sarajevo, i ista zemlja — Bosna, poslužili su i drugom velikom bosanskom piscu, Meši Selimoviću, da situira dramu svog romana izuzetne vrijednosti: *Derviš i smrt* je knjiga čiji naslov već upućuje čitaoca na svojevrsan sufizam (derviš-sufija). U ovom djelu, međutim, ima malo elemenata koji se odnose na sufijsku misao. Postoje opservacije opšteg karaktera koje se ne kose sa sufijskim idejama, ali koje se mogu odnositi na bilo kakvo vjerovanje ili filozofiju. Autor, takođe, pominje mnoge sufijske pjesnike i misloce, kao što su Ibn Sina, Dalaluddin Rumi, Gazali, Ibn Arabi.¹² I to nije jedini razlog što u ovom knjizi nalazimo jednu »orientalnu« atmosferu i ambijent. Ova impresija dolazi prije svega od određenog ritma rečenica, sporog i nabijenog nekim prigušenim senzibilitetom i čulnošću. Ovdje, pak, ne treba tražiti ideju o ljubavi prema Bogu, prisutnu u sufizmu, kao ni *zikr*, ni invokaciju božanskih atributa, ne treba tražiti jedinstvo Bića (*Vahdet-i vudžud*). Ni Ahmed Nurudin nije derviš u pravom smislu riječi.

I on je, kao i šejh Ive Andrića, neženja, blizak hrišćanskom monahu ili svešteniku koji drži propovijedi. Ahmed Nurudin se u knjizi javlja kao šejh mevlvijskog reda, po riječima autora »najbrojniji i najčistiji red«. ¹³ Ovakva opaska o jednom redu je potpuno nesufijska. Nemoguće je reći za jedan red da je on najbrojniji, a pogotovo tvrditi da je neki red »najčistiji«. Broj pristalica nekog reda varira prema regijama. Mevlvie, na primjer, bile su veoma raširene u Turskoj, ali u Bosni nisu nikad imale toliko uspjeha kao nakšibendije. Isto se tako može reći za jedan red da je bliže ili dalje sunitskom vjerovanju, da su više ili manje ortodokсни. Tako su nakšibendije najsunitskiji red, dok se bektashijske smatraju najheterodoksnijim derviškim redom u islamu. Stoga ovi posljednji i nisu mogli imati velikog uspjeha u Bosni kao čisto sunitskoj sredini.

Autor daje, takođe, opis mevlvijske tekije i mjesta gdje se ona eventualno nalazila. Prema ovom opisu, moguće je zaključiti da je pisac mislio na nekadašnju mevlvijsku tekiju na Bembaši, koja više ne postoji.

U romanu se pominju i Sinan-agina tekija i izvjesni šejh Abdulah efendija.¹⁴

¹² Up. Meša Selimović: *Derviš i smrt*, Svjetlost, Sarajevo, 1982, str. 23, 24, 42.

¹³ *Ibid.*, str. 19.

¹⁴ *Ibid.*, str. 222 i 241. Na str. 41 pominje se pak, da je Abdulah efendija bio »mističan« i da je pripadao derviškom redu bajramija. Riječi »mističan« i »mističan« zvuče pogrdno za sufiju i ne mogu smisliti je pisac upotrebljava.

Ono što je, međutim, važno primjetiti o ovom djelu jeste to da je ono, kao i djelo Ive Andrića, ne samo konstruisano oko osjećanja grize savjesti, nego da je sufijska ideja upotrebljena za jedan sasvim drukčiji cilj. Ovo djelo je, u stvari, piševe autobiografija, tiče se političkog trenutka u kom je pisac živio i odnosi se na autorove uspomene i drugi svjetski rat. To, pak, nije slučaj sa djelom Ive Andrića. Prijateljstvo, izjade u ime velike ideje, neprijatelj i špijuni među prijateljima svud su prisutni u knjizi, nadovezujući se na osnovnu ideju u romanu: ličnu dramu u kojoj se sučeljava ljubav prema bliskom i osjećaj profesionalne dužnosti.^{14a}

Opis »krvave sječe« mogao bi se shvatiti takođe i kao bratoubilački rat i masakr među jugoslovenskim narodima za vrijeme drugog svjetskog rata: »Bojali su nas se i dugo izmicali, dugo nas vrebali, ali ih je bilo mnogo više nego nas, i nastala je krvava sječa, zbog koje je mnoga majka kukala, i naša i njihov«, piše Selimović.¹⁵ Sve se obojilo u crveno, i nebo i zemlja. Da li slučajno pisac pominje ovu boju koja je istovremeno simbol krvi — umiranja, i simbol revolucije?

»Crveno smo gledali, crveno disali, crveno vikali. A onda se sve pretvorilo u crno, u mir.«¹⁶

Imaju li i ove posljednje rečenice, kao i prethodne, određenu simboliku? Da li je slučajno što se sve to dešava u Bosni, u tom »Tamnom vilajetu«? Mogli bismo vjerovatno ići još dalje u potrazi za novim simbolima. Vrijednost jednog velikog djela, kao što je ovo, dopušta mnogobrojne interpretacije. Treba, međutim, reći da je ovdje mistika zamijenjena misterijem religije i politike.

Treći pisac, Derviš Sušić, smiješta događaje radnje svoje novele »Kaimija«¹⁷ takođe u Sinanovu tekiju u Sarajevu. Ovo djelo, pak, pretendira manje nego dva prethodna da bude »mistično«. Iako se radi o sufiji i šejhu Hasanu Kaimi Babu, ovaj pjesnik se pominje u vezi sa jednom pobunom siromašnih u XVII vijeku.¹⁸ Djelo odstupa od historijske datosti, ali je Kaimi u neku ruku bliži stvarnom dervišu nego sufije iz prethodnih djela. To nije hrišćanin kog razjeda griza savjesti i osjećaj krivnje, nego rijeđa svega bon-vivan koji voli vino i koji liječi mlade žene svojim milovanjima. I nikakav grijeh tu nije počinjen.

Prijetilo se, napokon, da je Ivo Andrić bio katolik iz Bosne, koji se izjašnjavao kao Srbin, Meša Selimović je bio musliman koji se, naročito pred kraj života, osjećao takođe Srbinom, a Derviš Sušić je musliman i Musliman, koliko znam.

Pored savremenih pisaca porijeklom iz Bosne, postoje i drugi jugoslovenski pisci koji se u svojim djelima inspirišu sufizmom. Takav je slučaj sa Ilhami Eminom, jugoslovenskim građaninom turske nacionalnosti. Ovaj pjesnik, međutim, kako to pokazuje Darko Tanasković u referatu o Bektashijsima održanom u Straburu u junu 1986. godine, ne koristi se idejom sufizma i njenom najheterodoksnijom varijantom da bi ublažio nečistu savjest jednog komuniste, poput Meše Selimovića, ili pritajenog, potisnutog katolika kao što je Ivo Andrić, nego da bi glorificirao ideju komunizma, pa i samu ličnost predsjednika Tita. Naslov njegove zbirke poezije *Gül evi*, (*Kuća cvijeća*, grob pokojnog Predsjednika) to najbolje ilustruje.

I na kraju, htjela bih da pomenim i to da su se i neki pisci sa Zapada inspirisali idejom »sufizma« da bi pisali svoja čuvena djela. Mislim prije svega na Geteov *Divan* i djelo L. Aragona *Le fou d'Elza*¹⁹, (*Lud za Elzom*, ili *Elzin ludak*, *Elzin bezumni*). Geteova zbirka pjesama *Divan* je jedno jako dosadno djelo, lišeno sufizma, dok se Aragonova knjiga, koja broji oko petsto strana velikog formata, javlja kao moguća parafraza slavnog djela *Medžnun* i *Lejla*. Naslov knjige je, u stvari, bukvalan prevod čuvenog orientalnog djela: *medžnun* znači lud; umjesto *Lejle*, dolazi kod Aragona Elsa. Puno lijepih stihova koje autor posuđuje povremeno iz svojih ranijih djela (kao na primjer »Il n'y pas d'amour heureux« — »Nema sretnih ljubavica«), ovo djelo ne pokazuje veliko poznavanje sufizma, ma kako na to donekle pretendovalo.

Za svršetak bih preuzela riječi kojima i A. Popović završava svoju studiju o islamu Ive Andrića: »Onima koji buduju težilje razloge ovom osvrću (...) ponoviću Vukove riječi koji je i sam Andrić jednom citirao: 'Ja što činim, slabo kad činim kome za inat ili kome za ljubav, nego zato što mislim, da pošten i pametan čovjek ovako valja da čini.'«



^{14a} *Ibid.*, str. 23, 35.

¹⁵ *Ibid.*, str. 346.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ D. Sušić: »Kaimija«, *Pobune*, Svjetlost, Sarajevo, 1966, str. 61–112.

¹⁸ Radi se o pobuni iz 1682. godine. Tradicija veli da se na čelu ove pobune nalazio Hasan Kaimi. O tom, pak, nema historijskih podataka. U izmescu ostalog J. Šamić: *Divan de Kaimi*, ADFP, Recherche sur les civilisations étrangères, Paris, 1986.

¹⁹ L. Aragon: *Le fou d'Elza*, Gallimard, Paris, 1963.

UDK 291.13

Osvrt na Elijadeovo delo

Povlašćene informacije i antropološke zamerke

Agehananda Bharati

U Petom međunarodnom registru antropologa¹, izdatom u Čikagu, gde Elijade živi već duže godina*, nalazi se 4988 imena antropologa. Odrednice sadrže opširne informacije o svakome od njih. Na kraju te knjige stoji jedan kratki dodatak. »Drugi autori vezani za savremenu antropologiju i u se nalazi Elijadeovo ime i adresa, *c'est tout*. Zašto? Mogu tome naravno biti neki sasvim trivijalni razlozi – možda nije bio u zemlji ili je na neki drugi način bio nedostupan kada su slani upitnici; možda nije platio pretplatu na časopis *Current Anthropology* s kojim je *Registar* administrativno povezan. No, takođe je mogao biti smatran toliko marginalnim u odnosu na celokupni antropološki poduhvat da ga je glavni dokument o personalnoj osnovi profesije sasvim doslovno postavio na marginu. Šta god da je slučaj, mislim da je ovo izostavljanje značajno, bez obzira na uzroke.

Tokom IX Međunarodnog kongresa antropoloških i etnoloških nauka (ICAES) održanog u Čikagu septembra 1973. ja sam rukovodio sekcijom za religiozno ponašanje; referati koji su tu podneti objavljeni su u dva toma u *World Anthropology*² koju sam ja priredio; bio je to gigantski projekt od blizu 100 tomova koji su obuhvatili sva saopštenja sa tog mamutskog kongresa. Tokom dugih panela o religiji i srodnim temama (uključujući, naravno, žamanizam, kulture, sisteme verovanja i rituala), Elijade je pominjan, citiran i pogrešno citiran, hvaljen i kuđen desetinama puta. Teško bi mi bilo da procenim koliko ga učesnika nije pomenulo – slutim da takvih nije bilo mnogo. No, samog Elijadesa tokom celog Kongresa niko nije video, mada je njegovo mesto stanovanja bilo udaljeno tek tri milje u vazuđnoj liniji. Mislim da znam zašto se on nije zvanično pojavio. Elijade ne želi da bude poistovećen sa profesijom onakom kakva je predstavljena na kongresu, naime, sa savremenom kulturnom antropologijom glavnog toka. Najveći njen deo on smatra dijametralno suprotstavljenim svom sopstvenom traganju i sopstvenim nalazima, i verovatno njene metode i nastojanja smatra trivijalnim i pomalo nemoralnim. Čarls Long je stari Elijadesov saradnik, i Long je, zajedno sa Kitagawom (Kitagawa) bio među osnivačima *Istorije religija*, a Elijade je bio jedan od njenih prvih pokretača. Nemački KAIROS je njegov evropski pandan, a KAIROS se takođe aksiomatski svrstava uz Elijadesa. Long mi se nedavno požalio da su antropolozi previše zaokupljeni stvarnošću, i u toj izjavi krije se celo jedno prebilde prečutnog sentimenta. Ono što iritira Longa jeste empirijsko, merljivo, često ideologijom neopterećeno upražnjavanje rituala i religioznog ponašanja uopšte, i njegovo proučavanje ne dopada se onima koji su vezani uz *Istoriju*

religija. To je, mislim, Elijadesova glavna zamerka i uzrok njegovom pasivnom distanciranju od antropologa koji primaju plate na odeljenjima za antropologiju u Americi.

No Elijade (kao ni Long, Kitagawa i drugi) nije u pravu ako misli da se antropolozi bave jedino kvantitativnim. U izučavanju religioznog ponašanja to sigurno nije slučaj. Mada su statistička tabeliranja još uvek česta u antropološkim studijama religije, velika većina njih je kvalitativna, impresionističko-humanistička i deskriptivna. Isto tako, te ne-kvantitativne, tj. kvalitativne studije savremenih antropologa na ovom polju nisu idiografske: one *jesu* nomotetske, bez obzira na većno zameranje Marvinna Harisa (Haris). Ali evo gde je tu kvaka: Elijadesovo je delo, a u svrht manjoj meri i ono što rade njegovi sledbenici okupljeni oko *Istorije religija*, idiografsko, a ne nomotetsko na način na koji bi on htelo da ono bude. Neupućeni bi mogli steći utisak da su njegovi eseji o *axis mundi* koji otkriva među mnogim međusobno nepovezanim društvima, ili njegov korišćenje jednog u osnovi jungijanskog aparata (uključujući arhetipove, opšte-ljudsku pra-prišu i čitav niz inspirativnih stvari prežvakanih u Askoni) nomotetski. Ali oni to nisu. Radi se pre o *ex post facto* spekulacijama zaogrnutim u odore opšte ljudskih usmerenja, do kojih se došlo Elijadesovim eruditskim, neverovatno vrednim prikupljanjem mitova i mitoloških parčica (mitologemae) i njegovim isto toliko brižljivim zanemarivanjem (pazite, ne neznanjem, pošto tvrdim da on zna čak i više nego što priznaje) čitavog niza slučajeva koji bilo da ne potvrđuju ili pak osporavaju njegove nomotetske postavke.

Ljudi koji danas predstavljaju sam krem antropoloških pristupa religiji – Kliford Cerc (Geertz), Meri Daglas (Douglas), Melford Spiro, G.N. Obejesekere (Obeyesekere), i naravno, Levi Štros (Levi-Strauss), uopšte nisu zainteresovani za kvantifikaciju. Njihovu nomotetiku ja smatram merodavnom. Međutim, razdaljina između njihovog i Elijadesovog dela nepremoguća je, a možda i nepremostiva.

Pre nego što sam otpočeo sa istraživanjima za ovaj esej, seo sam za sto sa svojim računom i izračunao veličinu Elijadesovih objavljenih dela. Ako uzmemo da 350 strana čini jedan tom, onda bi njegova sabrana dela do sada ispunila od 40–45 tomova, što ga lako postavlja u istu ravan sa Balzacom koji, naravno, nije pisao učene studije. Čista masa Elijadesovog dela je zapanjujuća. Nijedan an-

tropolog ili sociolog za koga znam nije stvorio ništa što bi se približilo toj količini. Osim toga, svako od Elijadesovih dela (a ja sam proučio blizu dve trećine onoga što je dostupno) predstavlja jedno izvanredno istraživačko i majstorsko delo; on nikad ništa ne piše ofrlje i ne dopušta sebi da se opusti. Sasvim doslovno, njegova dela nisu stvar za smejanje – sva su ona osmišljena i ozbiljna do balčaka. Sasvim je verovatno da bi svaki znalac mogao selektivno izvlačiti delove iz Elijadesovog opusa tako da potvrđuju većinu stvari koje govore ne – i antijungovci, i ne – ili anti-elijadeovci; i sasvim sam siguran da se praktično svaka kritika koju ću odve izneti može osporiti pomoću neke tvrdnje iz Elijadesovih radova. U takvoj masivnosti kao što je njegova, selektivnim naglašavanjem i selektivnim izostavljanjem mogu se izvući veoma različiti stavovi i teorije. Takva bi naravno bila strategija branilaca tvrde koja se zove Elijade. To me, međutim, ostavlja prilično neimpressioniranim jer verujem da su ključni elementi u Elijadesovim delima ostali nepromenjeni tokom gotovo pet decenija; njihova infrastruktura se nije promenila ni najmanje, površinska struktura jeste – donekle. Muzikolozi koji su mu naklonjeni kažu da je Vivaldi komponovao šest stotina koncerata; zlobni muzikolozi kažu da je napisao šest stotina varijacija na jedan koncert – mada vrlo dobar koncert. Elijade je, tako mi se čini, svoje radove stvorio oko jednog vrlo ograničenog broja tema, i upravo tim temama ću se sada posvetiti.

* * *

Antropolozi u Severnoj Americi i Britaniji, kao, sve više, i u kontinentalnoj Evropi, smatraju terenski rad centralnim instrumentom istraživanja. Posmatranje sa učećem razlikuje ih od sociologa. Izgleda, međutim, da Elijadesovo putovanje u Indiju nije obuhvatilo »terenski rad« u ovom smislu. On je uoči sanskrit kod Surendranata Dasgupte, jednog zaista izvanrednog znalca, autora petotomne, enciklopedijske *Istorije indijske filozofije*.³ Pošto je Elijade posvetio bar jedno od svojih glavnih dela Dasgupti, i pošto nikada ne propušta da ga pomena kao svog primarnog inspiratora, jedino što mogu reći zajedno sa Hansom Saksom iz Majstora pevača I, jeste: »dobar učitelj. No, nakon toga, Elijade je proveo izvesno vreme u Ri-

¹ Urednik Sol Tax, University of Chicago Press, 1975.

* Bharati je ovaj esej napisao i objavio dok je Elijade još bio živ. (prim. prev.)

² A. Bharati, *The Realm of the Extrahuman: Agents and Audiences in The Realm of the Extrahuman: Actions and Ideas*, The Hague: Mouton & Co. 1976.

³ Surendra Nath Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I – V tom, Cambridge University Press, 1922–1955.

kešu i Hardvaru, monastičkim centrima hinduizma bez sumnje; no kako on nikada nije naučio nijedan savremeni indijski jezik, izgleda da je u svom procesu učenja bio ograničen na kvazi-monastičke ustanove koje usluškuju zapadnjačkom klijentelu, kao što su organizacije Svamija Sivanande u novija vremena, gde je engleski lingua franca. Ne znam kakav je kontakt Elijade zadržao sa Indijom nakon svog povratka na Zapad. Jedna stvar je sigurna: on nikada nije pokušao da uđe u dijalog sa samskrtskim panditima, tim velikim skupom hindu elitista koji sve svoje transakcije obavljaju isključivo na samskrtu – ja sada izjavljujem da je to izbegavanje imalo svoj razlog. Nije stvar u tome da Elijade nije mogao da usavrši svoj samskrit do nivoa koji je neophodan da bi se u taj dijalog ušlo (to je uspeo nekolicini mnogo mladih američkih naučnika). Pre će biti da je on znao da od njih neće dobiti odgovora kada je počeo da ispreda svoje pripovede sa jungijanskih vretena. Ne znam koliko hiljada puta se reč *śambola* pojavljuje u Elijadovim radovima. No činjenica da ta reč *ne predstavlja* prevod nijedne samskrtske ili indijske reči ili pojma ili da, rečeno antropološkim žargonom, ta reč nije predstavljena u emskom** korpusu Indije, mora naterati na razmišljanje, ako ne Elijade, onda svakako njegove čitaoca. Dopustite mi da dam moj omiljeni primer: *linga*, tj. falusna predstava Šive, predstavlja jedinu dopuštenu ikonu u formalnom stovanju tog boga, koje obavljaju brahmani. Elijade, sad, zajedno sa jednom dugom linijom učenjaka pre njega i uporedo s njim, s puno elokventije govori o tome kako *linga* predstavlja *simbol*: simbol velikog boga asketa i misticizma, simbol stvaranja–uništenja i čega sve ne. Na, zažalost, za Hindusa to ne funkcioniše na taj način. Za njega, *linga* jeste Šiva, i ne pomaže ništa da ga silite da ga naziva *simbolom*, jer govor o simbolu nije izvorni govor u Indiji (niti u bilo kom drugom nezapadnjačkom društvu, s mogućim izuzetkom taoizma, o kome ne znam gotovo ništa). Ukoliko hinduistički učenjak kaže *linga* je Šiva, onda antropolog (ili psiholog, ili istraživač religije) mora da napne svoj mozak i vidi šta to *linga* predstavlja za Hindusa; ako nametne svoje sopstvene fotelejske kategorije – a sve Elijadove kategorije potiču iz fotele – onda on govori o sebi i svojim nastojanjima i razočarenjima, a ne o Hindusima. Da pokušam s jednim bližim primerom: teolozi znaju da je jedna od bitnih razlika između rimokatolicizma i većine protestantskih doktrina u tome da oni prvi veruju da hostija jeste telo Hristovo nakon što se izgovori *hoc est corpus* na misi; protestant hostiju vidi kao *simbol* tela Hristovog. Ako bi sada antro-

polog opisao katolicko opažanje hostije kao *śamboličko**, on ne bi uopšte govorio o katolicku, već o protestant! Ako Elijade, ili Long, ili Kitagava, ili bilo ko drugi ko se drži fotelejskih kategorija, naziva *linga* simbolom, onda oni ne govore o Hindusima, već o Elijadi, Jungu, Longu, itd.

Pretovarivanje nekog izvornog pojma ili ikone ni u kom slučaju, naravno, nije samo zabava učenih. Zdravi–srećni–sveti, tj. američki i zapadno evropski Siki koji slede jednu mešavinu uštogljenog sikhizma i lažnog tantrizma svog gurua Yogi Bhadana u Kaliforniji, objašnjavaju da turban čuva kosmičku silu u najvišem centru u mozgu. Ako bi neki Siki u Indiji – bilo koji Siki, seljak, vojnik, ili učenjak čuo ovu doktrinu, to bi za njega bilo novost – neki bi mogli pomisliti da je to zgodno, ali većina bi odmahnuła glavom i rekla šta je tu zapravo na stvari: turban, po nalogu Gurua Nanaka (osnivača sikhizma), mora nositi svaki muškarac Siki – oni ne treba da se briju niti šminkaju, treba da se drže poput vojnika u bici, i treba da izgledaju kao lavovi neprijateljima pravde, neustrašivi; zdravi–srećni–sveti bi tada verovatno rekli nešto u smislu da u nesvesnom, duboko unutra, skriveno od egzoteričkog pogleda, kosmička sila u glavi još avvek važi. Ovo ja nazivam obmanom sve dublje mudrosti, koju unosno koriste klinički psiholozi u Njujorku (svi mrzite žene jer ste mrzeli svoju majku ili svi volite žene jer ste voleli svoju majku ili svi volite žene jer mrzite svoju majku ili svi mrzite žene jer volite svoju majku) – u ovom serijski gde god pristaje ili izgleda da pristaje. Obmana sve dublje mudrosti je, međutim, jedan od Elijadovih problema kroz celo njegovo delo. On veruje da postoje *povlašćene informacije* dostupne šamanu, mistiku, hijerofantu i Elijadi. To su informacije do kojih se ne dolazi uobičajenim sredstvima zaključivanja, logičkim rezonovanjem, potvrđivanjem–opovrgavanjem, niti, naravno, iz teoloških, egzoteričkih izvora. On takođe veruje, čini mi se, mada to ne kazuje izričito, da sva ljudska bića (a možda i neki od naših ne-ljudskih partnera u ovoj ekoseri, životinje, totemi za neke, možda sve ono što raste, diše i propada) dele povlašćene informacije u suštini ili potencijalno. Kao što ću sada pokazati, ja se s njim slažem u sadržaju, ali ne i u formi, i odbacujem njegove *ex cathedra* propovedi koje, čini se, sadrže i snobizam i nesigurnost. Snobizam s razlogom – jer Elijade zna više od bilo kog istraživača koji piše o uporednoj religiji; nesigurnost, takođe s razlogom, jer je on svestan slabosti svog terenskog rada u Indiji, svog nedostatka istinskog poznavanja primarnih jezika kao što su samskrit, tibetanski ili kineski, kao i svog ekletičkog izbora, izostavljanja i ponovnog sastavljanja etnografskih komadića kako bi se uklopili u njegov kosmos – on je, poput Levi–Štrosovog šamana, pravi *bricoleur*, izuzev činjenice da njegovu publiku čine učenjaci i drugi knjiški ljudi, kao i jedan skup tragalaca za mudrošću.

Rekao sam da se slažem s njegovom neizkazanom pretpostavkom o oštepljujućoj dostupnosti te vrste znanja koje je predstav-

ljeno ekstatičkim iskustvom. Pazite, ne *stvoreno*, jer ta iskustva ne stvaraju nikakvo znanje diskurzivne valjanosti – ona čine jednu posebnu posledicu kognicija koje Hindusi, na primer, nazivaju *dnana* znanjem ili mudrošću (koren *dnana* je naravno srodan svim ostalim indo-evropskim korenimama kao što su *gno-sis*, *co-gno-sco*, *know*...) Elijade, kao i većina onih koji nisu lingvisti u disciplinarnom smislu, veruje da postoji jedan suštinski odnos između etimološke istorije neke reči i njene upotrebe. Tako nešto ne postoji; samskrtska *dnana* i engleska reč *knowledge* (kao i naša, *znanje*, prim. prev.) (preko *gno-* itd.) etimološki su srodne, ali one konitiraju i detoniraju dve potpuno različite stvari. O tome sam opširnije govorio u jednoj od svojih knjiga⁴, koju Elijade možda jeste a možda nije čitao, čija je osnovna poruka to da iskustva zasnovana na mističkim, šamanističkim i drugim ekstatičkim *»povlašćenim informacijama«* svom sadržaju ne pridaju ontološku realnost. Iz (verovatne) činjenice da je Mojsije video Boga u gorućem kupinovom grmu ne sledi da Bog postoji (On može postojati, ali ne zahvaljujući Mojsijevoj viziji); iz (verovatne) činjenice da je Meera video Krišnu ili da je mladi Ravnicaški Indijanc video duha zaštitnika, ne sledi da Krišna i duhovi zaštitnici postoje – oni mogu postojati, ali ne zahvaljujući iskustvu Meere ili Ravnicaškog Indijanca. Ta knjiga jeste jednim delom bila napisana i da bi opovrgla tvrdnje Kastaneda i Loabsang Rampa⁵. No, on takođe razrađuje zašto ontološka istina mora biti ispunjena javnim informacijama dobijenim opažanjem, zaključivanjem, silogizmima, itd., a ne onim što ja nazivam *»nultim iskustvima«*. Koliko mi je poznato, Elijade nikada nije povalio Karlosa Kastaneda, koga smatram obmanjivačem po ovom svakom tačci⁶. No, usudujem se da pretpostavimo da bi se Elijade u suštini složio sa onima koji tvrde da je Kastaneda zaista izneo neku vrstu istinitog konteksta u jednom ne-povlašćenom, tj. analitički prihvatljivom smislu.

Herbert Hofman (Hoffmann) je pomalo grubo, ali jasno sažeo trenutnu akademsku situaciju kada je u pitanju mitologija, kada je napisao, »tokom poznog dvadesetog veka istraživanje mita počelo je da se vrti oko tri škole ili pristupa: simbolizma, funkcionaliz-

** Razlikovanje *»emskog«* i *»setskog«* pristupa veoma je značajno u savremenoj antropologiji. Ovi termini dolaze iz razlikovanja koje se u lingvistici pravi između *fonemike* i *fonetike*, gde ova prva svrstava glasove prema njihovoj unutrašnjoj funkciji u jeziku, a ova druga prema njihovim akustičkim svojstvima kao takvim. Shodno tome, *»emski«* pristup drži se *»urodnikove tačke gladije, dok «setski»* operise pojmovima istraživačke teorije koji urođeniku mogu biti potpuno strani. (prim. prev.)

⁴ A. Bharati, *The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism*, Santa Barbara: Ross-Erikson Publ. 1976.

⁵ Istraživačima religioznog ponašanja i komparativne religije trebalo bi da je prilično ošledno zašto ja svrstavam ova dva krajnje različita pisca zajedno. Priču o Loabsangu Rampi i njegovim knjigama ispričao sam u mom uvodniku *»Izmiljeni Tibet: poreklo i upornost rampaičima u Tibet Society Bulletin, 7, 1972«* (Indiana University, Bloomington, Indiana).

⁶ Najbolje dokumentovano opovrgavanje Kastaneda možete naći u knjizi *Kastaneda putovanje* Ričarda B. De Mila, kao i u zborniku koji je on priredio – *Postoji li Don Juan?* Narodna knjiga, Beograd, 1985, (u kome se nalazi i Barotijev esej: *»Kastaneda i njegovi apologeti: dvojna mistična fantazija«*).



Ulaz u hram Kailasa - Indija, 1. vek

Snimio: R. Milisavljević

ma i strukturalizma... simbolisti (Jung, Kerenji, Elijade) smatraju da je jedina funkcija mita da izrazi ono što oni nazivaju Numinoznom ili svetim...⁷ »Numinozno« je, međutim, bilo pronalazak Rudolfa Ota (Otto). Ne znam da li je Elijadeova upotreba ili nagoveštavanje ovog izraza napredak u odnosu na Ota. Osećanje strahopoštovanja jeste istinska psihološka univerzalija ukoliko ne označuje ništa više nego to da su ljudska bića sposobna za takva osećanja, i da se ona javljaju podstaknuta kulturno postularanim objektima ili događajima. No, to nije ono što žanima Elijadea. On pojavu numinoznog vezuje za arhetipske objekte ili njihove derivate. A to u svetlu savremenije analize ne funkcioniše: pošto Elijade nikada ne pominje analitičku filozofiju, i pošto nikada nisam naišao na pominjanje Rajla (G. Ryle) ili Ostina (J.L. Austin) ili Hejmspajša (S. Hampshire), itd., moram pretpostaviti da on ne želi da koristi njihova oruđa. On to ne želi jer ta oruđa pre ukidaju nego što potrajuju probleme. No, činjenica je da su arhetipovi reči: arhetipovi oca su reči za izdružene objekte, majčinski arhetipovi su reči za posude, itd. Reči su činjenice o arhetipovima. Puniti ih dubokim značenjem, koliko god zanosnim i privlačnim, jeste spekulativna poezija koja ima svoje mesto u književ-

nosti; to je, međutim, loša antropologija. Elijade obožava *Ouroborosa*, samoproždružuju zmiyu kojoj su to ime nadenuli Grei. Postoji u ovom trenutku veliki broj razumnih, kritičkih, simboličkih i kognitivnih procena ovog raširenog mita u antropološkim radovima glavnog toka.⁸ Htonski potencijal zmiye očigledan je, i bilo bi zapravo mnogo čudnije da je ljudi širom sveta *nisu* uzeli kao matricu za stvaranje svojih simbola. Sekularni simbolizam i simbolizam večnosti takođe su sasvim jasni i jednostavni i ne zahtevaju čitav tovar povlašćenih informacija kod prvih stvaralaca simbola širom sveta i kod daljih prenosilaca tokom vekova.

Donald Kejmbel (Donald T. Campbell) je izuzetni interdisciplinarnac na području društvenih nauka u Americi danas. Njegova elegantna i eruditska sugestija zaslužuje pažnju kao protivovrota za zastupanje povlašćene informacije. Misleći i pišući kao samo-zvani tvrdokorni neo-darvinista, on preporučuje »slepe varijacije i sistematsko selektivno zadržavanje« kako za biološku, tako i za društvenu evoluciju.⁹ Primenjeno na elijadeovski kontekst, ovo sugeriše da

Ljudska društva poseduju jedno veliko, praktično neuređeno mnoštvo objekata od kojih mogu praviti kulturu, naime, pomoću kojih mogu simbolizovati; postoje kamenovi, planete, zmiye, biljke, postoji potreba za ograničavanjem radanja, ali postoji takode i orgazam, višak, kao i veoma, veoma veliki broj datih objekata – datih u smislu Kejmbelovih »slepih varijacija«. Zatim društva odabiru i zadržavaju neke elemente a zanemaruju veoma mnogo drugih. Ona zanemaruju, rekao bih, ono što ili nije jestivo, ili se ne ističe među srodnim objektima: nisu svi kamenovi sveti niti simbolički plodni – neki jesu ukoliko izgledaju drugačije od drugih, itd. Tako, činjenica da mnoga društva širom sveta zadržavaju slične stvari – među njima i zmiye – nije ništa čudno. Naravno, ne bi išlo kada bih rekao da je to »zato što su zmiye zanimljivije« ili »zato što izgledaju u većoj meri drugačije od drugih zveri koje gmižu«. Jedina alternativa selektivnom biranju među velikim brojem slepih varijacija jeste Elijadeova sklonost povlašćenoj informaciji i drugim njenim kognitivnim posledicama (intuicijama svih vrsta). Postoji, međutim, i jedan mogući proces provere: upitati urođenike (uključujući njihove šamane, sveštenike, specijaliste) da li prepoznaju konstrukte zasnovane na simbolima koje su oni izabrali i zadržali. O tome sam već govorio ranije (*linga* i hinduistički pandit, turban i Siki, itd.). Ukoliko ih ne prepoznaju – zaboravite ih – osim ako se ne zadovoljavate time što ćete govoriti lepe stvari lepim ljudima poput vas samih, odričući se mogućnosti da vas urođenici koji su vas opskrblili materijalom potvrde ili odbace. Možda je to ono što Elijade želi.

* * *

»Za Australijanca kao i za Kineza, Hindu-sa i evropskog seljaka, mitovi su istiniti jer su sveti (Elijadeov kurziv), jer mu kazuju o svetim stvorenjima i događajima. Shodno tome, recitujući ili slušajući mit, čovek iznova uspostavlja dodir sa svetim i sa stvarnošću, i na taj način nadilazi profano stanje.«¹⁰ Tu se varate druže sudija, i to po svako tačci; na izvestan način, ovaj vrlo elijadeovski odlomak pruža nam ključ za poprilični deo njegovog mišljenja. U prvom redu, mitovi za neke prefinjene znalce kao što su barem Hindusi i Kinezi, nisu istiniti zato što su sveti, već zato što su zanimljivi i ne stvaraju nikakvu kognitivnu disonancu kod slušalaca. »Sveto« je, međutim, jungovski-elijadeovski fetski termin jer je eksplicitno ili implicitno povezan sa »profanim«; za Hindu-sa, takvo razlikovanje ne postoji, kao verovatno ni za većinu ne-zapadnjačkih društava. Za Elijadea, »profano« je istorijsko, i izgleda da on podrazumeva da urođenici na neki način pridaju već istinitost mitu nego istoriji, tj. profanim opisima svoje prošlosti. No, činjenica je da Hindusi – seoski Hindusi, brahmani, ljudi koji nisu izloženi zlom Zapadu i Englezima – bez ikakvog žaljenja

⁷ Herbert Hoffmann, prikaz knjige: J. P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece* u *Royal Anthropological Institute Newsletter*, br. 44, juni 1981, str. 14.

⁸ videti Leo Drummond, »The Serpent's Children: Semiotics of cultural genesis in Arawak and Trobriand Myths«, u *American Ethnologist* 8. tom, br. 3, 1981, str. 633–660.

⁹ Donald T. Campbell, »On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Traditions« u *American Psychologist* 30. tom, br. 12, 1975, str. 1103–1126.

¹⁰ M. Eliade, *Images and Symbols: studies in Religious Symbolism*, Njujork: Sheed and Ward, 1969.

napuštaju mitske istine kada ih istorijske činjenice opovrgnu, i oni to čine s uživanjem – savremeni hinduski izraz je »budimo naučni, otarasimo se sujeverja« (čitajte rituala i mita; naravno da oni u tome ne uspevaju, ali nije u tome stvar). Dalje, slušanje mita ne dovodi slušaoca u dodir sa neakovim numinoznom stvarnošću. Ekstatičari i mistici svih vrsta dolaze u dodir s tom skrivenom »stvarnošću« u svojim transovima ili meditacijama – ali teško ikada kroz slušanje ili recitovanje mita. Da li je Elijadova upotreba »svetog« i »profanog« poboljšanja u odnosu na Dirkeama (Durkheim), to ne znam.

Baš pre nekoliko godina, posetio sam jedno selo Gudara, nekadašnjeg »kriminalnog plemena« niske kaste u okolini Delhija. U razgovoru sa seoskim poglavarem, upitao sam šta on misli o američkom spuštaju na Mesec, koje se upravo odigralo. Odveo me je u stranu i s osmehom znalca mi je rekao, »Te su bajke za žene, decu i stare; mi moderni Gudari u njih više ne verujemo. On je Apolo 12 svrstao zajedno sa mitologijama Ramajane i Mahabharate! Poglavareva shvatanja nikako nisu usamljena u današnjoj Indiji, i Elijade bi iz njih mogao da izvuče pouku: ne samo da mitovi i oni koji ih govore i slušaju ne poseduju uzvišeni status povlašćene informacije i ezoteričkog uvida u funkcionisanje kosmosa, već oni uživaju prilično nizak ugled kod istih onih ljudi koje bi Elijade želeo da predstavi kao plemenite urođenike, tek korak udaljene od Rusovog plemenitog divljaka koji je u Elijadovim radovima prisutan pod jednim ne tako dobro zamaskiranim paravanom.

Slutim da Elijade nipodastava celokupnu »novu etnografiju« jer je vidi kao još jedan podmukli način erodiranja puteva povlašćene informacije, ili skrivene dubine, *mysterium tremendum*. Tužno je shvatiti da se karakterizacija tragalaca za istočnjačkom mudrošću i brbljanja o istočnjačkoj mudrosti koju je dao Leon N. Hurvic (Hurwitz), naime: »Istok mora biti misteriozan, inače život više nema smisla«, odnosi na Elijada. Za njega, to nije samo »Istok«, već i svi pastiri, sva ne-zapadnjačka, ne-industrijska i shodno tome, ne-pozadnjačena i neindustrijalizovana društva. Jedina je nevolja da je još malo takvih ostalo. Onog trenutka kada jedan Janamano, Bororo ili Aravak dođe u grad, on želi da bude zapadan, industrijski i moderan – i uspeva, mada na vizuelno često komičan način. Umar fon Erenfels (Ehrenfels) sa instituta Südasian u Hajdelbergu s velikim je žaljenjem izvestio da je video jednog mladog Afrikanca kako nosi – ne jednu, već tri košulje jednu preko druge.¹¹ Erenfels, kao i Elijade, ne želi da pristane na neizbežno – na kretanje svih »urođenika« od onog muzealnog (čitajte dubine u elijadovskom žanru, ili *participation mystique* u ranijem žanru Levi-Brila) ka onom modernom, s konačnim stapanjem sa svim onim grozotama koje smetaju i meni isto koliko i Elijadi: džinsom, rok muzikom, MekDonaldsom itd. Elijadov pristup (kao i pristup čikaških

istoričara religije) etski je neosnovan jer ne postoje eksplicitno javno dostupni kanoni one vrste analize koja je njegov proizvod. Za Elijada, Longa, Kitagavu, mi nekako moramo o religiji govoriti religiozno. Ali to je, zapravo, isto toliko irelevantno i neproduktivno kao govoriti emocionalno o emocijama. To može biti stvar ličnog stila ili izlaganja, ali psiholog ne može uneti emocionalno u svoj metod govora o emocijama. I sasvim analogno, Elijade ne može koristiti religiozni uvid i osećanja – a tvrdim da su mnogi od njegovih osnovnih uvida zapravo osećanja, želje – da bi analizirao religijsko ponašanje. To što on upravo to čini, njegov je problem i voda na mlin ovog i drugih kritičara.

»Za Hindusa koji je naklonjen hrišćanstvu« kaže Elijade pred kraj svoje knjige, *Predstave i simboli*,¹² »najpečatljivija inovacija jeste hrišćansko vrednovanje Vremena – u krajnjoj liniji, njegovo iskupljenje Vremena i Istorie« (velika slova i kurziv su Elijadove). Ovo je čista besmislica. To nikako nije ono što će Hindus naklonjen hrišćanstvu (a većina modernih Hindusa jeste) uočiti kao upečatljivo – ili uočiti uopšte i tačka. Elijade uzima ono već izlizano stanovite »linearnim« nasuprot »cikličnim« shvatanjima vremena kao aksiomatsko u svim svojim radovima. Međutim, osim u slučaju da hinduističke tekstove čitamo s takvom dualističkom predrasudom, cirkularnost kosmičkih lanaca događaja, mada je nesumnjivo prisutna, ne naglašava se često i zapravo se prilično često i osporava. Izraženo cirkularna shvatanja kao što su ona u klasičnom hinduističkom sistemu *mimamsa*, uravnotežena su linearnim, istoricentričnim shvatanjima poput onih iz puranske mitologije koja se bavi najznačajnijim avatarima, Ramom, Krišnom i Budom, devetom od deset inkarnacija Višnu. Sinoptička vizija nekih epskih pisaca, koja podrazumeva večno ponavljanje svih događaja uključujući postupke Rama, itd., ni malo ne ugrožava istoricentrični zamah puranske književnosti koja ima jači uticaj na Hinduse nego kanonske vede i upanišade. U emskoj situaciji hinduističke Indije, ono što je zaista značajno nije udaljena, normativna nadgradnja već razni ritualistički i doktrinalni markeri koji pripadaju različitim doktrinalnim tradicijama; eventualna cirkularnost je nedelotvorna – i ona ne predstavlja ništa što bi učinilo da neki Hindus, upućen ili ne, primeti, a kamoli da se uzbuđi susretom sa hrišćanskom linearnošću. Postoji jedan skriveni favorizujući program u vezi sa ovim specifičnim dualizmom: Levi-Bril, a u poslednje vreme i neki radikalno-romantičarski antropolozi poput Harnera i Dajmonda (Diamond) oduševljavaju se cirkularnošću primitivnih shvatanja sveta, jer se ova protivstavljaju judeohrišćanskim, čitajte materijalističkim, čitajte zapadnjačkim pogledima na svet. Te naše kolege, međutim, obožavaju da to prošire uključujući i tako udaljene kulture kao što je indijska, mesopotamijska, itd., u svoje halvospeve primitivnom geniju. Mesopotamcima to nije važno, jer više i ne postoje.

Ali Indijcima jeste – oni ne žele da budu svrstani u primitivne, oni ne žele da ih se smatra kao nekog ko deli nekakav magijsko-mistički weltanschauung sa primitivcima, ma koliko primitivci mogli biti drugi antropolozi. Za Hinduse i druge azijske mislioe na starosedelačkim pozicijama, »primitivno« konotira južnoazijska plemena koja su, naravno, primitivna prema antropološkim standardima – ali na pripadnike indijskih plemena gleda se s prezrenjem kao na nekoga koji je ispod i najniže kaste, kao na *adivasis*, doslovno, »aboridžine«, što je sanskritski neologizam koji predstavlja zvanični sve-indijski termin za plemena na potkontinentu koja zauzimaju najnižu prečagu na hijerarhijskoj lestvici. Ukoliko i postoje neke sličnosti, Hindus će pre smatrati da su to aboridžini preuzeli od njega, ili da ga oponašaju, ili, ako bi ga neki gorklivi rusovski antropolog (Dajmond, Harner), ili pak Elijade i elijadovci saterali u čošak insistirajući na veličanstvenosti primitivnih shvatanja – među njima i cirkularnosti – hinduistički uticaj s gnušanjem bi se okrenuo i otišao. Stenli Dajmond piše i govori o tome kako su primitivci pre moralni nego moralistički; no on bi u primitivna uključio i sva ne-zapadnjačka društva, *jer on voli primitivce* i ne može da podnese da se njihovo carstvo ukine ili stopi sa neprimitivnom kulturom. Ali to je upravo ono što se događa. Primitivci u Indiji žele da postanu kastinski Hindusi i da se smatraju takvima, primitivci Amazona i Mato Grossa, oni koji su preživeli, žele da budu moderni Brazilci. Ma koliko fetišijski mislioci na Zapadu uzdizali primitivni način života, primitivci sami ga ne žele, ne žele da budu poistovećeni s njim, i ako je cirkularnost oznaka primitivnih pogleda na svet, oni će ga napustiti ukoliko su shvatili da linearnost predstavlja deo modernosti.

Kada etnolog piše o ljudima o kojima nema terensko iskustvo, on to može učiniti iz jednog od dva moguća razloga: on može prikazivati materijale iz biblioteke, ili može tražiti potvrdu za neku svoju pretpostavku. I zaista, nekoli trenutno i do nedavno aktivni američki antropolozi jesu ljudi iz biblioteke. Oni nemaju neku specifičnu posebnu oblast već su čisti transkulturalisti (Raoul Narroll, Peter Murdoch, cela ekipa *Etnografskog atlasa*, ljudi koji su stvorili *Human Relations Area File*). Elijade je složeniji slučaj. On ne poseduje niti jednu oblast u smislu etnografskog terenskog rada. Ako bismo njegovu temu nazvali religijom, onda bismo bili u iskušenju da ga svrstamo u fijuku bibliotičkih istraživača. Već decenijama, on čita i sakuplja jednu ogromnu količinu bibliotičkog materijala. No, veliki deo toga što sakuplja je te amorfne mase papira skupljeno je s određenom namerom, naime, s namerom da se nadu potvrde za povlašćene informacije, arhetipove, itd. Velik ili najveći deo onoga što on kaže o šamanima ovede i isceliteljima onde verovatno je činjenično tačno; kada je u pitanju spasavanje etnografskih trivijalnosti od praktično sigurnog zaborava, on je

¹¹ Umar von Ehrenfels, *Im Lichten Kontinent*, Darmstadt, 1962.

¹² *Images and Symbols*

savršeni majstor. Kada, međutim, spekulise o namerama, on greši isto toliko koliko i svako onaj ko spekulise o namerama, jer, po mom mišljenju, celokupni fenomenološki poduhvat koji se usredsređuje na pronalaženje namera predstavila kratki *hybris*. On greši još više nego većina ortodoksnih fenomenologa – što će reći Huseri i njegovi sledbenici – kada postulira da su šamanima svojstveni vrhunska predanost, tanani metafizički uvid, neki tajanstveni dodir s prirodom, itd. »Jedna istorijska rekonstrukcija australijskih religija« kaže Elijade u knjizi posvećenom tom području, »neće dopustiti istraživaču da se odrekne hermeneutike, name *razumevanja* (kurziv u tekstu) različitih religijskih kreacija čiju istoriju nastoji da dešifruje.¹³ No, ne može se izvesti rekonstrukcija, istorijska ili bilo kakva druga, jedne religije koja ne poseduje pisane dokumente, osim ako to nije na način na koji etnoistorija nastoji da rekonstruiše istorije naroda koji ne poseduju pismo, name, navodeći šta znaju najstariji informatori u plemenu, šta su o njima pisali misionari, itd., tj. vraćajući se unatrag za vek ili više ukoliko postoji arheološko svedočanstvo. Ali to nije ono za čim ide Elijade. On zaista nastoji da otkrije neku vrstu implicitne *religijske kreativnosti* (on sâm koristi taj izraz na nekoliko mesta), koja se ne zasniva na zdravoumnom zaključivanju iz dostupnih činjenica, ma kako oskudne one bile, već na urođenom obilju povlašćenih informacija – drugim rečima, za Elijadesa, postoji po jedan hijerofant u svakom malom odrpanom šamanu ili ritualisti, baš kao što dr Faust vid Helenu u svakoj ženi. U šamanima sveta ima otkrile isto onoliko hijerofanta koliko ima i Helene u ženama sveta. I u jednim i u drugima ima ponešto od toga, ali to su izuzeci, a antropologija se ne havi izuzecima sve dok se ne pronade zajednički modus.

Nevoja nije u tome da li istraživač može uspeti bez hermeneutike ili ne može – nevoja je u samoj hermeneutici. Objašnjavanje i *razumevanje* nekog složenog skupa verbalnih ili neverbalnih ponašanja može biti jedan emski poduhvat – to je ono što kazivač mitova, šaman ili sveštenik govori svojoj publici kao pripadnik dotične kulture, i ono šta on o svemu tome misli pre i posle. Ali ako to treba da bude etško istraživanje – a ja i dalje mislim da je to ono što Elijade ima na umu, pošto on ne poseduje ni obrazovane ni veštine niti interesovanje koje je potrebno za obavljanje etnosemantike i kompenacionalne analize a la Frejz (Frake), Konklin (Conklin) i Gudinaf (Goodenough) – onda je hermeneutika od ograničene upotrebe vrednosti, ukoliko je upražnjavate na osnovu vaše sopstvene kulture, čitate vašeg foteljskog obrazovanja. To znači nametati vaše sopstvene kategorije, i stare i nove, onome što izučavate. Elijade to vrlo dobro zna, i ističe to u svojim radovima. Pa ipak on postulira neku vrstu pomirujućeg, zajedničkog mističkog humanizma koji, kada se pravilno usvoji, dovodi do *razumevanja*, jedne

ispravne hermeneutike, do jedne osnove za povlašćenu informaciju koju šaman deli sa Elijadem. Sve je to, međutim, samo pusta želja. Ni po jednoj od dve alternative, Elijade ne isporučuje ono što obećava. Ukoliko postoji neki zajednički sloj mističkog humanizma koji je na neki način povezan sa univerzalnom ljudskim psihizmom u šta niko ozbiljno ne sumnja, on ne obezbeđuje ista pa čak ni slična tumačenja za sve posmatrače. Ukoliko Elijade misli da je jedna posebna vrsta tumačenja ispravna a druga nije, onda je on ili arogantan kao što smatra Elibend (Alliband),¹⁴ pošto na neki način smatra da mističko-suzanjički impuls u njemu dejstvuje snažnije nego u njegovim kolegama koji se s njim ne slažu, ili pak on smatra da je taj impuls zasnovan na povlašćenim informacijama, što predstavlja pitanje vere u najgrubljem smislu te reči. Za logičke i antropološke svrhe, da ponovim, ne postoje povlašćene informacije. One postoje jedino u okviru emskih paketa, kao delovi jasno razdvojenih pogleda na svet ovde i onde. To nije neki etski valjan, heuristički pojam izuzev kao predmet taksonomičkih studija u društvenim naukama, gde se iskazi o pojavi verovanja u povlašćene informacije naravno moraju registrovati. Ti su iskazi oblika »u društvu X, stručnjaci veruju u postojanje i značaj onoga što oni smatraju povlašćenim informacijama (to važi i ako je »X« društvo eruditskih jungijanaca, itd.)

U svom *Šamanizmu*, knjizi¹⁵ koja je vrlo uspešna i kao udžbenik i kao stručna knjiga, Elijade govori o »dijalektički hijerofaniji«, o jednom korenitom razdvajanju profanog i svetog i rascapljenju sveta koje iz toga proističe (xii). No, takvo korenito razdvajanje ne postoji izuzev u glavama Dirkema i kasnijih generacija dirkemovaca u raznim izdanjima. To je dirkemovski rascap, i on je duboko etnocentričan. Radi se o jednoj od Elijadeovih najboljih dilema – bolnih ne za njega, čini mi se, već za njegove čitaoce – s jedne strane, on želi da udruži svoje konceptualne snage sa šamanima; s druge strane, on insistira na dihotomijama o kojima šamani ne znaju ništa – ukoliko, naravno, ne nauče engleski ili budu izloženi misionarskim školama i drugim pedagoškim ustanovama zapadnjačke provincinije. »Šamanistički poziv ispoljava se u krizi, jednom privremenom poremećaju ravnoteže budućeg šamana« (ibid). To je tačno za neke šamane i za neke šamanističke tradicije. Nije tačno za mnoge druge, i tu samo etnografsko brojanje glava može odlučiti. Sugerisao bih da neki mladi istraživač preduzme tegebni zadatka da tabellira sve poznate etiologije šamanističkog nasledivanja koje se nalaze u *Dosijeu ljudskih odnosa po oblastima (Human Relations Area File)*, tom veličanstvenom, užteljenom priručniku za antropološko brojanje glava.

Pred kraj *Šamanizma*, Elijade kaže da šamanovo iskustvo predstavlja »nostalgiju za rajem« (str. 508). No, tako nešto teško da ikada zaokuplja profesionalnog, visprenog, prepedrenog, tajanstvenog uspešnog šamana. Postoje naravno na svetu i istinski hijerofanti – niko razuman ne bi posumnjao u to. Postoje sadhu-i (sveti ljudi) u Indiji, i neki od njih nisu varalice. Ali oni nisu šamani. Elijade jednostavno mora preispitati svoju preširoku upotrebu termina »šaman«. Najbolji metod je naravno onaj koji njemu ne odgovara: opet etnosemantika. Pogledajte koji je urođenički izraz za religijskog stručnjaka, a zatim ispitajte koje se delatnosti uklapaju u te klasifikacije. Za milione Hindusa, pridavanje specifičnih termina nikada ne može dovesti do brkanja tek bilo kog ekstatika sa »šamanom. *Odjha* iz severne Indije jeste šaman – on ugovara zadatke informacije, meditacije, itd., koristeći ošednutost i druge mehanizme zajedničke šamanima sa svih strana sveta. Indijske reči *sadhu*, *sanjasi*, *sant*, itd., koje označavaju »svete ljude«, name, onu vrstu ljudi koji za svetine tragaju i nalaze je i posjednici su (emski valjanih) povlašćenih informacija o kosmosu, nikada se ne mogu pobrkati sa rečju *odjha*, i trpanje svih njih u istu košaru zburnilo bi Hindusa koji bi na takvo brkanje ukazao kao na nešto nemoguće, isto kao što bi ukazao na nemogućnost brkanja dentalnog sa retrofleksnim d ili u lingvističkom kontekstu; za neupućenog zapadnog izučavaoca indijskih jezika, razlika je jedva čujna ili čak potpuno neprimetna – za Indijca, ta je razlika fonemska, tj. apsolutna u lingvističkom kontekstu. Analogno tome, pripadnik izvorne kulture ne može pobrkati te dve vrste stručnjaka koji spoljnjem posmatraču izgledaju nerazpoznatljivo. Među Elijadeovim »šamanima« kako ih on određuje i veliča, Hindus bi prepoznao možda jednu petinu kao *odjhe*, istinske »šamane«, a odbio bi da pripíše duhovni »know-how« istovremeno i *odjhama* i svetim ljudima.

Kada Elijade u *Mitu i stvarnosti* piše o tehnikama »vraćanja« u prethodne živote, itd.,¹⁶ ja, moram priznati, osećam blago čuđenje. Ja ne verujem da je šam Elijade aktivni ekstatik – naglašavam »ja ne verujem«, da me neki zagriženi Elijadesov sledbenik ne bi tužio za klevetu. (Sâm Elijade to ne bi učinio, jer je on jedna blaga osoba, istinski učejan i pravi džentlmen, potpuno lišen one vrste otrova koji kolege profesionalno prosipaju jedan po drugom.) On je, verujem, previše užteljen i sramežljiv da bi, recimo uzeo LSD, pogotovo ne puno puta, ili da bi postao šaman poput Majkla Harnera – profesionalnog antropologa i marksiste i materijaliste do daske.¹⁷ Ako bih svoje sumnje hteo da izrazim jezgrovito i pomalo neutiči-

¹⁴ T. Alliband, »Quest for the Structure of the Sacred«, a *Review in Anthropology*, 7. Tom, br. 2, 1980, str. 249-254.

¹⁵ M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Njujork: Pantheon Books (Bollingen Series), 1964.

¹⁶ M. Eliade, *Myth and Reality*, Njujork: Harper & Row, 1963.

¹⁷ Michael Harner, *The Way of the Shaman, A Guide to Power and Healing*, Njujork: Harper & Row, 1980.

¹³ M. Eliade, *Australian Religion*, Itaka: Cornell University Press, 1973, str. 191-2.

vo, recimo da kažem da je za prepoznavanje takvog potreban takav... No sada, za to Elijade ne samo da ima savršeno ugledan precesan u klasičnoj Indiji, već je to zapravo urezano u glavni tok drevne i srednjovekovne hinduističke kulture kao i u današnjem elitističkom ponašanju brahmana, kakvo se može sresti među smartama ili vaišnavama Tamilnada: sveštenici pevaju i recituju himne posvećene Somi – psihodeliku par excellence u brahmanskoj Indiji, kao što je lepo pokazao taj eruditski ljubitelj gljiva Gordin Wasson¹⁸ – ali oni nikada nisu sami uzimali takve sastojke niti to sada čine. *Quod licet Iovi non licet bovi*, kao što kaže poslovica. No, ostavimo to po strani, jer Elijade, na žalost, ne peva vedske himne, pošto za razliku od mlađih američkih indologa kao što su R. Goldman i J. M. Masson, on nikada nije naučio da govori ili peva sanskrt. On ga je učio iz knjiga i od gramatičara stare škole koji su mislili i poučavali da su svi jezici na neki način strukturisani kao grčki ili latinski.

E sad, kada Elijade govori o »vrtačanju« i spoznaji prethodnih života, on se čuva od grubog napada antropologa i psihologa. On ne pravi tu grešku da izjavi kako su takve tvrdnje istinite; no, s druge strane, on takode nikada ne kaže da po svemu sudeći, ne postoji ništa čemu bismo se mogli vratiti i da su doktrine o reinkarnaciji, kao i sve doktrine, zasnovane na iskustvima jednog ili nekolicine harizmatika s publikom, odakle, međutim, ne protizlazi ništa u vezi sa stvarnošću u bilo kakvom ontološkom smislu. No, ja pripisujem Elijadeu da on veruje da ti događaji poseduju ontološki status. Kao što sam pokazao u *Svetlosti u središtu*¹⁹ postoji jedan izlaz iz takve dileme, ali to nije i Elijadeov put – jer da jeste, ja ne bi mogao da napišem upravo ovaj esej o njemu koji je pred vama. Mi, iz bilo kog razloga, možemo pretpostaviti postojanje bilo kakvog skupa događaja kao »stvari«, mada smo savršeno svesni činjenice da one najverovatnije uopšte ne postoje. Pretpostavljanje, tvrdim, predstavlja jednu urođenu opšte-ljudsku sposobnost poput jezika, u čemskijeviskim terminima. Kada Elijade govori o ontologiji (str. 108), on je odbacuje u korist svoje sumnjive dvojnosti svete i profane istorije. Šta god sveta istorija bila, ona nije istorija, izuzev, ili do onog trenutka kada se značenja »istorije« uklone i zamene njegovim pojmom svete istorije na katedrama za istoriju na univerzitetima zapadnog sveta. On koristi govor *preporučivanja* kada priča o ontologiji, ali ne daje analitičke iskaze. Kada neki termin može biti ontološki sumnjiv filozofima i velikom delu naučnika iz društvenih nauka, on ga daje u kurzivu ili ga razdvaja crticama. Nije toliko stvar u tome da su mitovi od čoveka načinili ono što on sada jeste, već će pre biti da oni koji mit pričaju i njihova publika veruju, i žele da i drugi poveruju, kako zaista postoji takva neka veza iz-

među mita, iskustva mitskog sadržaja i ontološke stvarnosti »tamo napolju«. Naslov u kome se kaže »ontologija prelazi u istoriju« (ibid.) predstavlja romantičku preporuku, jer ontologija ne prelazi u istoriju ništa više nego što krompir-salata prelazi u panj-tortu; može biti da postoji neka vrsta istorijskog redosleda među njima, baš kao što i panj-torta obično dolazi nakon krompir-salate, ali su to ipak dve sasvim različite vrste hrane; one se ne stapaju međusobno na neki misteriozni način izuzev u onom trivijalnom smislu metaboličke razgradnje, koja više nije deo kulinarskog opisa u izvornom obliku. U jednom monističkom univerzumu, gde se za sve misli da je od iste supstance, istorijska ontologija može naravno postati istorija; ali ona takode može postati bilo šta drugo, zavisno od govorničke veštine, harizme i čega god hoćete drugog kao i od mitskog ugla s kojim se govornik poistovećuje.

U *Kovačima i alhemičarima* Elijade kaže »ovaj povratak u utrobu, koji su toliko veličali kako taoistički pisci, tako i alhemičari Zapada, nije ništa drugo do daljnje razvijanje jedne starije i raširenije koncepcije, potvrđene već na arhaičnim nivoima kulture... taoistički i kineski alhemičari zadržali su i usavršili ovaj tradicionalni metod.²⁰ I opet, ovde imamo onu u suštini arogantnu pretpostavku da su taoisti verovali u povlašćene informacije. Ne postoji ni trunčica dokaza da je to bilo tako. Istina, taoistički iscelitelji postižu isceljenja; ali, kao što tako često biva u univerzumu psihosomatske terapije (uključujući i zapadnjačku vrstu), uvek je bilo i biće dobre terapije i bedne terapije. Ali tu je kvaka: Elijade zaista veruje, i želi da i drugi poveruju, da su te arhaične terapije bile uspešne zato što su terapeuti znali šta se zapravo zbiva u univerzumu, da su to znali predstvom povlašćenih informacija, da su verovali kako su im takve informacije dostupne, i da je stoga postojala veza između takvog znanja i uspešne terapije. Ovde imamo jednu lepu listu non-sequitura.

Elijade ne zna, ili pak ignoriše Ostinovo učenje o performativnom govoru i njegove razrade u današnjoj filozofiji. Veći ako ne i najveći deo ritualističkog i magijskog jezika je performativan,²¹ naime, izgovaranje formule (mantra, mita, itd.) jeste čin, baš kao što i davanje obećanja jeste čin, ili kao što izgovaranje »s ovim prstenom venčavam vas« pod ispravnim okolnostima jeste izvođenje venčavanja. Elijade ne želi da brikta, čestita, elegantna, radikalna disciplina analitičke filozofije ugrozi prijatnu udobnost pra-utroba i istine u magiji.

U svom brilijantnom prikazu Elijadeove *Istorije religijskih ideja*, I²²T. Eliband je izrekao sve što se uopšte može reći sa stanovišta koje i ja delim. Potpisujem sve što ona kaže, ali ovde ću navesti njegovu najprimer-niju frazu kao zaključak i onda će mi srce biti na mestu. Elijade »žudi za planom« (»Craves designs«), kaže on.²³ Mislim da svaka kritička analiza Elijadeovog dela mora početi od tog analiza. No žudnja za planom vezuje onoga ko žudi (mada ne i planera, ukoliko takav postoji) za jedno teleološko shvatanje stvari. *In nuce et in fine*, to je ono što sprečava jednog od najučelnijih znalaca danas da lomi pogaču sa antropolozima i savremenim filozofima, kao i da bude primljen kao jedan od njih.

Iz zbornika: *Sehnsucht nach dem Ursprung*, prir. H. P. Duerr, Syndikat Verlag, Frankfurt, 1983.

S engleskog preveo:
Marko Živković



¹⁸ Wasson, R. G., *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Hag: Mouton and Co., 1968.

¹⁹ videti pod 4.

²⁰ M. Eliade, *Kovači i alhemičari*, Zagreb: GZH, 1983, str. 132.

²¹ Radi se, naravno o kreaciji J. L. Austina. Ona je, međutim, izuzetno značajna za antropologe koji se bave religijom. Jedini antropolozi, osim ovog ovde, koji su taj model koristili jestu Clifford Geertz i Stanley J. Tambiah. Preporučujem izuzetan esej ovog drugog: »The Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View« u zborniku *Modes of Thought*, prir. R. Horton i R. Finnegan, London: Faber & Faber, 1973, str. 199–229.

²² Videti pod 14, i M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, I tom, Čikago: Chicago University Press, 1973.

²³ Videti pod 14, str. 250.

UDK 294.3 (73)

Ispraznost u Americi

Američko bavljenje budističkom šunjom

Kenet K. Inada

U istorijskom pogledu, budizam je bio poslednje od velikih azijskih učenja koje je stiglo do američkih obala. Pa ipak, danas je on postao najsnažnija i najuticajnija sila iz Azije koja krasi sve četiri strane Amerike. Od intelektualnog poimanja do meditacijske prakse u zen centrima, budizam spremno prihvataju neke elemente budističke filozofije kao vitalne dodatke svom načinu života.

Pitanje koje se odmah postavlja je sledeće: Da li Amerikanci zaista shvataju budizam u njegovim pravim dimenzijama? Ili je njihova zainteresovanost pre pomodna i površna nego ozbiljna i korentna? Da li oni imaju pristup glavnim budističkim učenjima na njima razumljiv način?

Odgovori na ova pitanja su, kao što je to poznato, nejasni, neodređeni i kompleksni. Tačno je da je budizam prodro u Ameriku tiho, bez mnogo fanfara. Takođe je tačno da je on stigao bez ikakvog sistemskog propagandnog programa bilo koje grupe. On se verovatno prvi put pojavio sa azijskim emigrantima, kao deo njihovih kulturnih tradicija, ali je takođe dopro do američkih intelektualaca preko Evrope. U početku, samo jedan mali procenat američke inteligencije bio je izložen budizmu – najveći deo iz čiste radoznalosti, a veoma mali broj je s iole ozbiljnosti počeo da se bavi kulturnom dinamikom Azije. Iskrivljena i potpuno kriva tumačenja budističkih principa predstavljala su istaknuti deo viđenja budizma, kako u Evropi tako i u Sjedinjenim Državama.

Od samog početka, Evropa je prihvatila budizam pod širom religijskom rubrikom indijske religije, i to uglavnom hinduizma. Naravno, ovo nije bila isključivo greška Evropljana, jer su i sami Indijci imali prirodnu sklonost da neguju takav identitet, tretirajući budizam samo kao proizvećak hinduizma. Savremeni Indijci se u velikom broju još uvek vraćaju i priklanjaju ovom bazičnom nesporazumu. Neke od doktrina koje se koriste u hinduizmu, ali su drastično modifikovane od strane budizma, još uvek zadržavaju hinduistički aromu i karakter. Sarvepalli Radhakrishnan (Sarvepalli Radhakrishnan), na primer, ostvario je tako veliki uticaj na Zapad svojim monumentalnim dvotomnim delom *Indijska filozofija* (*Indian Philosophy*)¹, u kojem ubedljivo tumači fundamentalno hinduistički pristup budizmu, da zapadnjačka svest nije bila u stanju da se u potpunosti oslobodi ove pogrešne i varljive predstave o budizmu. Pod njegovom senkom, došlo je do nastanka i širenja daljih pogrešnih tumačenja. Na budizam je bačena mrnja i on je srozao na nivo skučenog oblika religije i filozofije. S obzirom da je takav slučaj bio u pitanju, postojalo je malo prostora za njegov razvoj i rast.

Jedna od najistetnijih pogrešnih postavki

bila je etiketa budističkog pesimizma. Na primer, Artur Šopenhauer (Arthur Schopenhauer) je prilično brzo i zaključio da je pesimizam činjenica budističke filozofije, a nakon toga njegovi pogledi bili su nekritički prihvatani i prenešeni u 20. vek. I tako primjećujemo da i veliki ljudi kao što su R.V. Emerson (R.W. Emerson), Dž. Rojs (J. Royce) i A.N. Vajthod (A.N. Whitehead) produžavaju, svesno ili nesvesno, ovakvo pesimističko čitanje budizma. Ukratko, budizmu je ili bilo uskraćeno otkrivanje njegove istinske vrednosti, ili je on korišćen kao sredstvo za prenošenje i podržavanje ličnog stanovišta određenog mislioca.

U pitanju je zaista naivan pristup, ali on takođe odražava jednu prilično nesretnu situaciju. Na izvestan način, ovaj pesimistički duh samo je produžio otudnjavanje i skratanje pažnje sa budizma. On je sprečio američke mislioce da se ozbiljno uhvate u koštac sa celokupnim izazovom budističkih principa. Džosaja Rojsu (Josiah Royce), na primer, nedostajalo je osnovno razumevanje hermeneutičkog izazova koji budizam predstavlja. Njegov pristup bio je idealistički na širokom planu, a njegova obrada budističkih principa bila je zaista uska; to jest, oni nikada nisu bili zaista svareni i ugrađeni u njegov sistem. Oni su ostali po strani ili izdvojeni, i bili su pozivani samo u pogodnim trenucima da bi se osigurala ustanova njegovog uzvišenog idealističkog misaonog sistema. Po red toga, on je bio u zabludi kada je u pitanju bilo razlučivanje hinduističke od budističke građe, i nije poznavao razlike između njih. Čak je i Vajthod, koji uliva toliko poštovanje, bio nemanar u poimanju budističkih principa. Jedna od ironija našeg vremena jeste da je uprkos svesnom odbacivanju budizma, Vajthodovo sopствeno filozofsko stanovište bilo veoma blisko njemu. Za veliko čudo, dole su u Evropi ljudi poput Hajdegera (Heidegger), Bubera, Jaspersa, zatim određeni egzistencijalisti i teolozi doneli razvili svoje sisteme pod direktnim ili indirektnim uticajem budizma.

Bilo kako bilo, prva polovina našeg veka predstavljala je doba izloženosti azijskoj misli, i to pre svega budizmu. Pa ipak, sve do sredine ovog veka nije otpočelo sistematsko proučavanje budističkih principa. Veliki deo budističke misli bio je širen fragmentarno, površno na čak i vulgarno. Posleratna »bit generacija« je na izvestan način doprinela ozbiljnom bavljenju azijskim filozofskim učenjima, posebno zenom. Sredina

ovog veka, međutim, predstavlja pogodnu granicu za nagoveštaj nove polazne tačke, novog početka, u ozbiljnom, akademskom, intelektualnom i praktičnom pristupu budizmu.² Grubo uzevši, tada se pojavila jedna nova generacija obrazovanih Amerikanaca sa dobrim poznavanjem jezika budizma, neki od njih sa praktičnim iskustvima u Aziji, a takođe i dobro upoznati sa metodologijom i naučnim disciplinama Zapada. Ovi mladi naučnici već ostvaruju napredak u budističkim studijama u svim oblastima. Šta više, budistički stručnjaci iz azijskih zemalja dolaze u Ameriku u sve većem broju, a neki se u njoj definitivno nastanjuju. Slično tome, evropski stručnjaci prelaze Atlantik i daju značajne doprinose američkoj budističkoj sceni. Istovremeno, duh budizma se naglo uzdiže ka novim visinama zahvaljujući neprekidnom prisustvu azijskih religijskih lidera koji unose svoju budističku robu direktno u američko iskustvo putem osnivanja centara za upražnjavanje meditacije. Opšte uzevši, oni postiču veliki uspeh. I konačno, najveći broj američkih institucija visokog obrazovanja osnivaju neki oblik azijskih studija koje obuhvataju budističku misao i kulturu. I tako se budizam ekspandira Amerikancima na jednom širokom frontu, u prilično jakim dokuzima.³

Posledica ovoga je da smo danas u Americi svedoci najpovoljnije koncentracije budističkih studija i prakse koja je ikada postojala izvan Azije i Evrope. Svakako, ostaje da se ta učestnost dalje sistematski unapređuje

¹ Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London: G. Allen and Unwin, 1929, tom 1 i 1931, tom 2. Ova dva toma predstavljaju najuticajnije rad Radhakrishnana. Tom 1 sadrži dugačko izlaganje o budizmu koje je orijentisano na hinduističko metafizičko, posebno učenje o *karmi* i budinstvu. Međutim, u pitanju je jedan karakterističan pristup jer veliki broj dela koja su se pojavila pre ili posle njega odlikuje se istom orijentacijom.

² 1949 godine održana je Druga konferencija filozofa Istoka i Zapada, u Honoluluu, Havaji, pod upravljanjem Čarlsa A. Mura (Charles A. Moore). Gleđajući stvar u retrospektivi, to je verovatno bila najbolja od ukupno pet takvih konferencija koje su tako održane. Okupljeni nakon II svetskog rata, ljudi kako sa Istoka tako i sa Zapada žudeli su za susretima i razmenom ideja. Priznati stručnjaci, poput S. Radhakrishnana, D.T. Suzukija, Hu Šia (Hu Shih) i F.S.C. Nortropa (F.S.C. Northrop), bili su takođe prisutni. Nortrop je prethodno već bio kristalizovao svoj jedinstveni doprinos metodološkim razlikama na liniji Istok-Zapad, kao i naglasima u pogledu pojmova do kojih se dolazi putem intuicije i pretpostavki, onako kako je on to izneo u svojoj nagradnoj knjizi *Susret Istoka i Zapada* (*The Meeting of East and West*, New York: Macmillan Co., 1946). U krajnjoj analizi, estetske i teorijske komponente su u saglasju jedne s drugom, i to saglasje on je nazvao »epistemička korelacija« (Ibid., 442-443).

³ Amerika je sada počela otvoreno da prihvata pristup etničkih sila i da unapređuje njihove aktivnosti. U tom pogledu, azijske etničke grupe i njihove aktivnosti bez razlike održavaju snažan budistički uticaj na ovaj ili onaj način.

je, ali kako engleski jezik brzo postaje univerzalno sredstvo za prenošenje budističke misli, nema sumnje da američko hajvljenje budizmom već ima mogućnost da postane jedna od intelektualnih sila sveta. Predstavljajući više od obične potrage za opipljivim odgovorima na životne nećade, on je u ovom trenutku značajan jer može da nas uputi ka jednom profinjelijem aspektu tekuće kulturne dinamike. Radi se o sledećem aspektu: Na koji će način budistički principi postati deo američke kulture? Koji su specifični principi koji će imati najveći uticaj na američku kulturnu scenu? Da li sada postaje bilo kakvi znaci koji ukazuju na ovaj pravac?

Kulturni milje u Americi je uvek u fluidnom, kompleksnom i, u mnogo čemu, nepredvidljivom stanju. Obično raspoloženje ljudi i filozofsko i sofisticirano raspoloženje inteligencije se u izvesnom smislu razlikuju, ali su ona i sastavni deo celokupne scene. Traganje za jednim zajedničkim elementom na ovoj sceni je zaista teško. Pa ipak, mi se moramo na neki način uhvatiti u koštac sa tom situacijom na način koji bi omogućio dovodenje stvari u jedan zajednički fokus, i utvrđivanje ili otkrivanje nekog zajedničkog faktora koji bi doveo do toga da svi budu u stanju da razumeju jedni druge.

U ovom leži i nagoveštaj: ukoliko čovek u osnovi traga za najprirodnijim stanjem bivstvovanja, onda se njegova početna tačka, kao i kraj, verovatno nalaze u ljudskom iskustvu.

Ljudsko iskustvo je generički termin za sve ono što se događa čoveku u njegovom životnom procesu. Ono je na mnogo načina nejasno, pa ipak ono predstavlja zajedničku bazu, i može predstavljati zajednički fokus. Obično, mi nismo posebno zainteresovani šta ono predstavlja, niti nas interesuju elementi koji ulaze u njega. Najvećim delom, mi ga prihvatamo zbog nagomilanih rezultata ili opipljivih posledica. Mi se podsećamo njegovih javljanja i mnogih sila koje su u igri samo zbog vidljivih tzv. empirijskih elemenata. Drugim rečima, mi smo opčinjeni tim empirijskim elementima od pamtićeva, i postali smo im privrženi. Ništa posebno spektakularno ili drugačije ili negativno se ne događa s nama što bi nas materalo da preispitamo naš iskustveni proces. U skladu s ovim, mi zauzimamo različite stavove prema empirijskom domenu. Čini se da se sve nalazi u prirodnom poretku stvari; u stvari, za mnoge je ono što je prirodno empirijsko, i obrnuto. Konačni ishod ovoga je da mi postajemo toliko naviknuti na ovaj prozaični empirijski dodatak prirodi stvari, da ga jedva i dovodimo u pitanje. Mi jednostavno razmišljamo, osećamo, govorimo i ponašamo se oslanjajući se na empirijske elemente. Takve su, dakle, ustaljene životne navike koje ovekovečujemo bez obzira da li se vezujemo za obične ili za sofisticiranije elemente.

Ovo što je ovde skicirano nije ništa drugo do filozofska škola poznata kao empirizam, koju su u britanskoj tradiciji razvili Berkli (Berkeley), Lik (Locke) i Hjum (Hume). Empirijista nekritički uzima kao svoju polaznu tačku subjekat koji opaža objekte ovog sveta. Čovekovo znanje, naravno, bazirano je na

ovoj perceptivnoj razmeni između subjektivnih i objektivnih područja, od kojih svako podržava i oslanja se na ovo drugo. Do nedavno, nikom na Zapadu nije palo na pamet da je takva razmena suštinski dihotomna u odnosu na realnost samog iskustva. Pa ipak, od empirijskog poimanja se tako lako ne oslobađa i, zaista, ono je obično dobro primljeno u najvećem delu sveta, tako da mi zaista nikada nismo u potpunosti izvan njegovih sandki.

Istorijski Buda se, takođe, susretao sa empiristima svoga vremena koji su gradili svoje epistemološke strukture na naivnoj pretpostavci o sopstvu ili egu. Međutim, Buda je uvideo da je sopstvo ili ego rezultat lažnog metafizičkog razdvajanja, i da bi znanje zasnovano na njemu dovelo samo do još većeg oduđenja. Kada se jednom to razdvajanje prihvati ili, tačnije rečeno, kad se ono uvuče u nas, ovo izaziva dalje širenje i očvršćavanje takve ontološke situacije. Ovo porivima veoma suptilne oblike tako da pojedinac koji je njome obuzet može toga biti potpuno nesvestan, pa ipak, ono deluje na podmukle načine koje je Buda pripisao neznanju – *Avidja (avidya)*. U pitanju je opšti termin koji se koristi za opisivanje ontološki nejasnih percepcija i za falsifikovanje same stvarnosti koje na osnovu toga sledi.

Budistički odgovor na empirizam jeste da u iskustvu ima više toga no što to opaža empirijsko oko. »Empirijsko oko« ovde označava one elemente ili aspekte iskustva koje zadržavaju našu pažnju i pružaju nam osnovu na kojoj možemo da gradimo sistem znanja. Takav sistem je istinit i uverljiv samo ukoliko su empirijski elementi apsolutno verni stvarnosti. Međutim, u pitanju je jedno problematično stanje. Budista bi posumnjao da u jednom takvom sistemu postoji nešto nejasno i površno. On bi poželeo da shvati iskustvo u njegovoj celosti: postoji »više toga u iskustvu od onog što opaža empirijsko oko«. To znači da postoji »dosezanje« ili nadilaženje pukog empirijskog područja da bi se pokazala izuzetno bogata priroda iskustva. Posmatran iz jedne druge perspektive, empirijski događaj je događaj samo onda kada se prisvaja iz toka stvarnosti. Postoji izbor, izvod ili ograničenje, a takođe i prateće pojmovno apstrahovanje onog što se izdvaja. Na taj način, čini se da empirijski događaji »leblede« na određenim aspektima stvarnosti. Strogo govoreći, oni nisu prirodni prirodni stvari.

Budista bi ovde nastavio i rekao da se iskustva ili empirijski događaji u osnovi odigravaju u holističkom smislu: u skladu s tim, ništa se ne može izdvojiti ili apstrahovati u strožem smislu ovih reči. Opis iskustva je onda u mnogo čemu »ne-empirijski«, tj. više od puke empirijske igre stvari. Međutim, mora se napomenuti da pozivanje na ne-empirijsko ne znači skok u trans-empirijsku ili ekstraiskustvenu prirodu stvari – što je prokletstvo celokupnog misticizma i ezoterije.

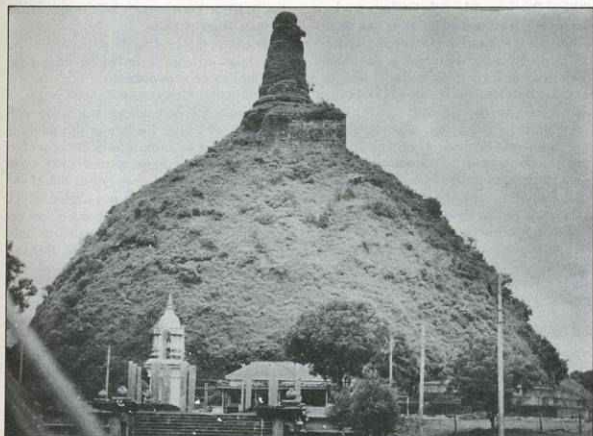
Na ovom mestu, dobro je priseti se da je u čitavom američkom pragmatizmu, holistička iskustvena priroda stvari uvek bila u prvom planu. Od C.S. Piersa (C.S. Peirce), v.

Džejmsa (W. James), Dž. Djuia (J. Dewey), Dž.H. Mida (G.H. Mead) i drugih, pokušaji da se shvati ljudsko iskustvo bili su rukovodeni ovim fokusom na čoveka u njegovoj sveobuhvatnoj prirodi i otkrivenju, od mikroskopičke do makrokosmičke ravnji. Čovek je predstavljao organizam čija su priroda i funkcija bile postavljene unutar njegovog ukupnog okruženja. Ne smunjivo, ovaj pokret koji se zasnovao na praktičnoj prirodi stvari naginjao je ka nauci i njenoj metodologiji. Ovo je naročito bilo slučaj između dva svetska rata kada je jedan deo ovog pokreta postao toliko usko stručan u analizi ljudskog iskustva ili obrazaca ponašanja da je mnogo izgubio od svog naglaska na holističkoj prirodni stvari. Konačno, ovakav trend se praktično stopio sa pozitivističkim sistemima koji su se iz Evrope proširili po Americi. Međutim, ovo ne znači da je pragmatizam podlegao sciencizmu, niti da se ugasio. Pragmatična priroda prosečnog američkog karaktera je još uvek veoma živahna, i takva će još dugo ostati. Mada su je druga filozofska učenja istisnula u pozadinu, ova pragmatična priroda je potencijalno prisutna i uvek spremna da se dokaže. Prisustvo budizma u Americi otvara prostor za novi koncept sa tom pragmatičkom prirodnom. U stvari, sama izloženost Amerikanaca budizmu u svim njegovim oblicima već predstavlja jasan znak da se ova pragmatička priroda uskomešava ili pobuđuje. Ključno pitanje koje ovde treba postaviti je sledeće: Imajući u vidu sadašnji ambijent u svetu kojim dominira nauka (empirizam), kakvi su izgledi da dođe do novog sagledavanja naše pragmatičke prirode? Na kojoj strani da se okrenemo? Upravo ove budistički principi i doktrine mogu izvršiti svoj uticaj. Među svima njima postoji jedno koje je najznačajnije jer prodire direktno do srži celokupnog iskustva – a to je učenje o šunjata (*śūnyata*) ili praznini.

Pre svega, ispitajmo etimološku prirodu ovog pojma. Šunja (*śūnyā*) dolazi iz sanskriptskog korena *śū*, što znači »puzati, rasti, povećati se«. Šunja tako znači »povezan sa nabujalim ili naraslim.«⁴ Ona je nabujala u pogledu empirijske sadržine ili elemenata, ali ona može biti i šuplja ili prazna kada su elementi u igri odsutni. U skladu s ovim, ono što je nabujalo isto tako može biti prazno u objektivnom smislu, i odnosi se na celovitu prirodu bivstvovanja. I tako, šunja u svom apstraktnom stanju postaje šunjata (*śūnyata*), stanje celovite prirode bivstvovanja ili celovitosti bivstvovanja. Uprkos ovog pravog značenja, šunjata se popularno prevodi kao ispraznost ili praznina ili ništenost bez ikakvih daljih kvalifikacija, i to je dovelo do različitih pogrešnih tumačenja.

Postoji nekoliko vrsta šunjata koje bi trebalo prodiskutovati, ali i cilju kratkoće, i jasnog razumevanja, navešćemo sledeće dve:

⁴ Edward Konzi (Edward Conze), *Budizam: Njegova suština i razvoj (Buddhism: Its Essence and Development)*, New York: Harper Torchbooks, 1959, 130-131. On je bio prvi zapadni naučnik koji je skrenuo pažnju na ovu fascinantnu karakteristiku šunje.



Budistička stupa (Sri Lanka, III vek pre n.e.)

Snimio: B. Milisavljević

1. Prividna vrsta.

Ova vrsta šunjate je prividna jer u iskustvenom pogledu nije istinita. Ona može, međutim, imati psihološke i emocionalne vrednosti. Ona se dalje deli u dve kategorije:

a. Metafizička praznina.

Ona je povezana sa slikom sveta u celini. Sledeća tvrdnja poslužiće nam kao primer: 'Svet je prazan'. Ovaj iskaz je neodrživ, izuzev u metafizičkom smislu, ali je očigledan samo za um koji ga izriče. On nam pomaže da dodemo do monističkog shvatanja sveta kao praznine ili praznog stanja stvari, međutim monizam bilo kog oblika je teško održiv, a još ga je teže demonstrirati. Ova stavovište takođe podržava jedno ekstremno tumačenje praznine, tj. nihilizam.

b. Ontološka praznina ili ništetnost (nihilizam).

U ovoj kategoriji spada usmerenost ka ontičkoj prirodi jedne stvari za koju se kaže da je prazna. Ovo je isto toliko neodrživo kao i gornji iskaz iako, nesumnjivo, obični ljudi veoma često, eksplicitno ili implicitno, iskazuju takvu ontičku usmerenost. Ova ontološka ništetnost se ponekad obuhvata izvan objekata percepcije i može čak obuhvatiti i subjekat koji percipira.

Međutim, perceptivna ništetnost ili praznina jeste fenomen koji je veoma teško objasniti. Staviše, u ovoj kategoriji je moguće uključiti sve logičke klase ništetnosti sa kojima um operiše. Naravno, podrazumeva se da nam takve prazne klase pomažu pri razumevanju logičkih operacija, međutim one su istinite samo u domenu logičnosti. Iskustveni procesi, s druge strane, u velikom broju slučajeva predstavljaju mnogo više od pukih logičkih funkcija – bilo da su negativni, ništetni ili da su neke druge vrste.

2. Istinska vrsta.

Istinska vrsta šunjate nije prazna u do-

slovnom smislu, već je puna i čvrsta, bez ikakvog razlučivanja u pogledu supstance ili sadržine. Ona je *plenum* postojanja ili ontološka punoća tj. ontološki *plenum*. Ona je povezana sa čovekovom egzistencijom u najpotpunijem smislu reči. Mi se moramo koncentrisati na ovu istinsku vrstu praznine.

Veliki mislilac mahajane, Nagarduna (Nagarjuna, oko 150–250 g.n.e.), je bio taj koji je prvi dao filozofski izraz šunjata, preuzevši ideju direktno iz ranijih prađajaparamita sutri (*Prajnaparamita sutra*). On je negirao sva lažna shvatanja vezana za šunjata, od kojih su očigledna ona metafizička i ontološka i uputio je izazov običnoj svesti da se uhvati u koštac s njom. On je tvrdio da u iskustvenom procesu stvari, anitja (*anitya*), ne postoje bilo kakvi supstancijalni ili empirijski elementi, Dharmae (*dharma*), sa trajnom prirodom (*svabhava*), bilo koje vrste. Oni su jednostavno prazni (*šunja*) u okviru tog procesa, pa ipak, u isto vreme, očigledno je da je sam ovaj proces jedini ključ, jedino područje kojem se moramo obratiti da bi razumeli prirodu stvarnosti. Ukoliko prirodni stvarnosti ne treba tretirati empirijski, uključujući tu i sve elemente koji su joj pripojeni, onda se ona mora tretirati na ne-empirijski način. Sam termin *ne-empirijski*, koji je uveden nešto ranije, zaista je čudan i nezamisliv za običan razum i to s pravom jer razum nije opremljen da prihvata druge elemente osim onih koji su povezani sa empirijskim aspektom stvari. Drugim rečima, naš razum je zarobljen empirijskom prirodom stvari i u skladu s tim ih i poima. Bilo koji aspekt izvan empirijskog odmah bi bio sumnjiv i u krajnjem ishodu odbačen.

Budista želi da zaustavi ovu proliferaciju empirističko-elementarnog razumevanja. On želi da demonstira činjenicu da je empirističko razumevanje očigledno plitko i da samo dodiruje fasadu prirode iskustva. Sle-

deći gornju analogiju budista želi da istakne da empirističko razumevanje ne uzima u obzir međuprostore u osnovi i potkićanja postojanja. Ovi međuprostori su, na kraju krajeva, isto toliko jedno od svojstava tog tkanja; u stvari, oni daju određeni karakter samom tkanju, kao što je njegova snaga savitljivost i korisnost. Na isti način, celovitost životnog procesa, niz iskustvenih procesa, nam izmiču ukoliko se ovi međuprostori ne uzmu u obzir. (Empirijski elementi i pomenuti međuprostori su sastavni deo celokupnog iskustvenog procesa.) Prema budističkom učelju, neuspeh u sagledavanju ove celovite prirode iskustva rezultira u fragmentiranosti najsuptilnije vrste i samo nastavljajući krug patnji (*samsara*).

Razjašnjavanje odnosa koji postoji između empirističkih elemenata i međuprostora bivstvovanja otvara nove vidike u ljudskom angažmanu. Jedan od primera od primarnog značaja je taj da su sve meditativne discipline u budizmu usklađene da indikuju stanje smirenosti ili mirovanja (*samatha*) u pogledu delovanja empirističkih elemenata, tj. da sagledaju te elemente onakve kakvi su – kao fragmente opažanja u okviru holističke prirode iskustva. Kada se ovo postigne, sledbenik budističkih načela ide dalje i traži za osnovom samih empirističkih elemenata. U tom trenutku, priroda i funkcija ovih međuprostora u odnosu na empirističke elemente razotkriva se putem posebnog uvida (*vipasyana*) u stvarnost kao takvu – jathabhuta (*yathabhuta*). A taj poseban uvid u stvarnost vraća nas pravo središnjem pojmu šunjate.

Samo probuđeni, u to nema sumnje, upućeni su u sveukupnu prirodu šunjate i u stanju je da sagleda stvari pod tim okriljem, ali to ne mora da znači da neprobudni nema nikakvu predstavu o prirodi šunjate. On je sagledava u bljeskovima, ali nikad u celovitom smislu jer njegove empirističke tendencije blokiraju ili zamaćaju prirodu šunjate. Ovo zamaćanje, međutim, ne mora da znači odbacivanje ili uništenje. Zamaćena priroda ostaje, da tako kažem, u senovitom carstvu, da bi se ukazala tek onda kad se empiristički elementi povuku. Ovo je, dakle, ta jedinstvena karakteristika dinamične iskustvene prirode koju je budista veoma pažljivo razmotrio i shvatio. Tako mi možemo da spoznamo dvostruku metodološku prirodu *samatha* – *vipasyane*, što predstavlja vrhunsku ontološku pobjedu koja omogućava intimnost sa istinskom iskustvenom prirodom stvarnosti. U jednom drugom pogledu, to znači imati uvid u stvarnost kakva jeste putem eliminisanja pranjačenja uz empirističke elemente, budući da ne postoje bilo kakvi zasebni ili nezavisni entiteti, bilo kakve dihotomizirane ontologije na relaciji subjekt–objekt.

Osnovna priroda šunjate jeste da »sadržuje ili da »podupire« empirističke elemente u okviru celovitog iskustvenog procesa. Ona, stoga, ne samo što »pokriva« ili »ispunjava« međuprostore iskustva, već takođe prožima i same empirističke elemente. Na ovaj način, šunjata »apsorbuje« empirijske elemente i iznosi ih na videlo u boljem svetlu. Na kraju

krajeva, ti elementi ne postoje sami za sebe. U jednom dubljem smislu, to znači da su ovaj proces i elementi koji su njime obuhvaćeni jedna te ista stvarnost zahvaljujući šunjati. Drugim rečima, šunjata je ono što povezuje sve u iskustvenom procesu.

Na osnovu gore iznetog čini se da je šunjata potencijalno prebivalište empirijskog domena obzirom da je ona recipijent svih njegovih elemenata. Ideja o prebivalištu je stara, i škola mahajane je u uspešno koristila u opisivajući funkcije duha – alajavidnjana (*alayavijnana*).⁵ Ovo priroda šunjata koja prebiva tiho i deluje kao potpora empirističkim aktivnostima. Funkcionalna priroda šunjata nalik je pojmu nula u matematici jer ona dopušta obavljanje matematičkih operacija. U stvari pojam nule predstavlja izum indijskog duha, a stigao je na Zapad posredstvom Arapa. On proističe direktno iz pojma šunje; ona nije doslovce ništa, kao što je to već prethodno rečeno, ali u matematici nula može da bude ništa. Sveukupno značenje nule, međutim, mora uključivati kako logičke tako i ontološke koncepcije. Na taj način, u celokupnom (holističkom) sistemu broji od 0 do 9, nula je neophodna početna tačka kao i kraj; ona čini sve pojedine brojke mogućim i istovremeno ih sve sadrži. Šunjata iskustva funkcioniše na sličan način. Obzirom da predstavlja »supstancu posude bivstvovanja«, šunja mora imati prirodu otvorenosti. Ta otvorenost nije samo unutarnja stvar već se ona potencijalno proteže i izvan elemenata empirijskog domena. U ovom smislu, postoji otvoreni prostor izvan empirijskog domena koji dopušta ljudskim iskustvima da funkcionišu slobodno i holistički.

U ovom trenutku možda nije neoprezno reći da šunja ili šunjata predstavlja vrhovni ontološki princip, temelj svih trenutačnih iskustava. Ova iskustva, u skladu sa nestalnom prirodom stvari su prazna; ona su prazna u smislu neprijanjanja na bilo koji empirijski aktivnosti i njene elemente kao takve. I to nas dovodi do interesantnog stanovišta da zapadnjačka predstava o »stvarnom stvarnom« mora zaista biti prazna u budističkom smislu te reči.

Rana misao pradžaparamite, kasnije kristalizovana u *Dijamantskoj sutri* i *Sutri srca*, pojavila se sa smelom tvrdnjom da se empirijska priroda stvari i »prazna« (šunjata) priroda stvari poklapaju. Čuvene reči kažu: »oblik je praznina i sama praznina je

oblik».⁶ Ovo je možda najkriptičnija izreka u čitavoj literaturi mahajane, ali se ona neprekidno nalazi u pozadini celokupne mahajanske misli. Kasnije, Nagarduna je dao finalni oblik ovog misli tvrdeći u svojoj *Mulamadamakakarika* (*Mulamadhyamakakarika*) da iskustvena priroda stvarnosti otkriva identična područja postojanja u pogledu središnjeg puta (*madhyamatratpa*), međuzavisnog nastajanja (*pratyasa-samutpada*), i šunjate.⁷ Bila je to potvrda većera pradžaparamite o načinu na koji konvencionalna priroda istine (*samvrti-satya*), tj. empirijsko i racionalno područje istine mora da se podudara sa apsolutnom prirodom istine (*paramartha-satya*), tj. neempirijsko područje istine. Ovo je očito blisko onom što je Nortrop odredio kao »epistemičku korelaciju«,⁸ pojam koji otkriva potrebu za daljim istraživanjem i preispitivanjem u svetlosti dijaloga i razumevanja na liniji Istok – Zapad. Ma kakve razlike da su u pitanju, očigledno je da postoji jedna osnovna saglasnost koju ja više volim da nazovem »ontološkom korelacijom«, a koja vodi do »epistemičke korelacije«. Potvrda ove misli dolazi sa Nagarduninom tvrdnjom da područje i granice *samsara* (*samsara*, tj. empirijski zasnovan život) nisu ni malo drugačije od područja i granica *nirvana* (*nirvana*, tj. neempirijski orijentisan život koji dovodi do oslobođenja i slobode u apsolutnom smislu).⁹

Primajući k značju navedene doktrinarne jednakosti, kao što su *samsara* = *nirvana*, moramo držati na umu da one odražavaju vrhovnu holističku prirodu iskustva. Međutim, za naše razmatranje najrelevantnija je trijadna serija: srednji put = međuzavisno nastajanje = praznina. Srednji put je zapravo metodološko-ontološki putokaz, on daje poduke o fokusiranju na istinu o iskustvenoj prirodi putem neprijanjanja uz ekstreme supstancijalizma (*atman* – gledište) ili nestupstancijalizma (*nairatmya* – gledište). Istina o bivstvovanju ne leži u zlatnoj sredini između dva ekstrema, jer niko ne bi tačno mogao da dođe do takve sredine, već u njihovom nadilaženju i istovremenom razume-

vanju istine bivstvovanja koja nema ograničenja i stoga je puna.

Iz ovog razloga, šunjata se pojavljuje kao ontološki princip ili, iz jednog drugog aspekta, kao princip holizma.

Prethodno razmatranje šunjata priprema teren za jedno neregularno tumačenje svih ljudskih iskustava. Budista je shvatio da će bez te osnove za konkretna iskustva sve biti upućeno na trivijalnost, tj. periferu prirodu stvari. Razumevanje ovog terena bilo je ono što je konačno popločalo put naglom skoku u razvoju kulture Dalekog istoka. Pored eksplicitno budističkih tema u različitim oblicima umetnosti (čajna ceremonija, ikebana, slikanje tušem, no-drama, strelčarstvo, itd), iskustva zasnovana na praznini postala su i sama deo umetnosti. Ili da budemo još konkretniji, pojam šunjata bio je taj koji je predstavljao izvor dubine i temeljitosti tih umetnosti. Bez obzira da li je određen umetnik ili zanatlija probuden, traganje za jedinstvenošću je u osnovi ukorenjeno u praznoj prirodi stvari. Treba očekivati da u ovoj asimilaciji ima mnogo od formalističke prirode koja je ušla u igru kroz različite oblike umetnosti.

Obzirom da prebiva u kategoriji ne-empirijskog, priroda šunjata se ne očituje nezavisno, izuzev potpuno indirektno ili u pratnji empirijskih elemenata. Da se poslužimo jednim poznatim *zen* primerom: obično, mi čujemo i općinjeni smo udarcima sekire drvosече koji cepa dva negde usred šume. U stanju probuđenosti, međutim zvuk sekire ne samo što se čuje već, što je još značajnije, on čini tišinu šume očiglednom! Jedna strana je čisto empirijska, vezana za ta čula, dok je druga strana ne-empirijska, tj. nadilazi elemente čulnog. Prva je površinska a druga dubinska jer ocrtava dubine na kojima taj zvuk »počiva«. Naglasak i stav prema duhina iskustva može se »trenirati i ostvariti u našem svakodnevnom iskustvu. Jedno je sigurno, a to je da postoji dubina ili izvor iz kojeg sve može da potekne i sa kojim je sve na neki način povezano.¹⁰ D. T. Suzuki je rekao da je transparentnost ključna stvar u *zen* poimanju prirode, i da iz nje proizilazi ljubav *zena* prema prirodi.¹¹ Transparentnost ove jednostavno označava percepciju ili iskustvo međuzavisnog nastajanja kao šunjate. Na osnovu ove percepcije, počevšom da vidimo čitavu prirodu pod vidom šunjata. Ugred, ovakva percepcija nije karakteristična samo za *zen*, već ona prožima celokupnan mahajanski pogled na život.

¹⁰ U vezi s ovim, Nagarduna dao je sledeću za-čudjuću konstataciju:

Sve što je u skladu sa šunjatom, sve je u skladu /tj. moguće/. I, sve što nije u skladu sa šunjatom, nije u skladu.

Mulamadhyamakakarika, 24.14.

On je, naravno, ovdje govorio o stanju probuđenog bivstvovanja u kojem su sadržana i »stožeri« iskustva smešteni u šunjati.

¹¹ Daisetz T. Suzuki, *Zen i japanska kultura / Zen and Japanese Culture*, New York, Pantheon Books, Inc., 1959/, 357.

⁶ Edward Conze, *Knjige budističke mudrosti / Buddhist Wisdom Books / London*: Geo. Allen & Unwin Ltd., 1958). Čuveni redovi iz *Sutre srca* glase:

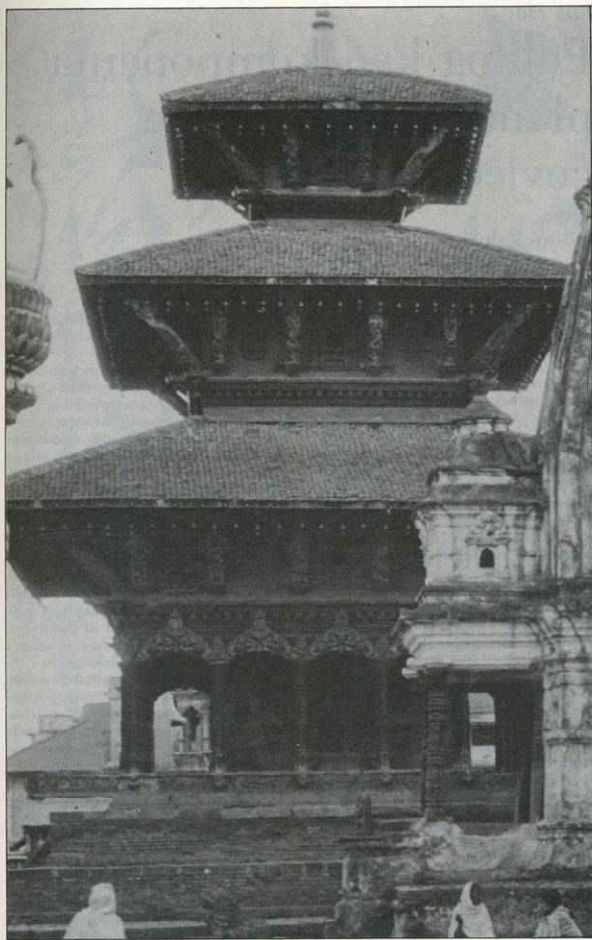
I, eto, o šarputra, oblik je praznina a sama praznina je oblik; praznina se ne razlikuje od oblika, oblik se ne razlikuje od praznine; sve ono što je oblik, to je i praznina, sve ono što je praznina, to je i oblik, a isto važi za osećanja, percepcije, impulse i svest. (str. 81)

Misao koja se ovdje otkriva može se smatrati odgovorom mahajane na izazov *atmana* (sopstvo, ego, osoba, itd./ Da bi demonstrirala *anatan* (ne-sopstvo)/ stavosti, ona ulazi u analizu pet skanda (*skandha*), tj. pet sastavnih delova bića – *rupa* /*rupa*/, *vedana* /*vedana*/, *samjija* /*samjija*/, *samskara* / *samskara*/ i *vidjija* /*vidjija*/. – da bi pokazala ispraznost *šunjata* i svakog od njih. I tako je, u ontološkom pogledu, *atman* = šunjata = *anatan*.

⁷ Kenet K. Inada, *Nagarjuna, A Translation of his Mulamadhyamakakarika*/ Tokyo: The Hokuseido Press, 1970/, 24. 1.

⁸ Vidi napomenu 2.

⁹ *Mulamadhyamakakarika*, 25. 19, 20.



Hramovi u Patanu (Nepal, VIII vek)

Snimio: R. Milisavljević

Do sad smo opisali različita značenja i karakteristike pojma šunjata. Oni se ni na koji način ne mogu iscrpiti; zapravo, oni samo ukazuju na potrebu daljih istraživanja ovog najosnovnijeg i najfascinantnijeg pojma Budizma – istraživanja koja tek treba da dovedu do novih tumačenja uloge i funkcije ovog pojma u našim iskustvima.

Ovo nas, konačno, vraća glavnom pitanju u ovom eseju: kakvi su izgledi američkog bavljenja šunjatom? Odgovor je, jednom rečju – odlični. Amerika danas doslovce predstavlja topionicu glavnih kulturnih tradicija sveta.

Ona je izložena novim elementima i videjima alternativnih načina života.

Ovo, međutim, ne znači da se ta izložena novim elementima odigrava neprekidno, i na najpovoljniji mogući način. Kritičari će odmah naći razloga da se s ovim ne slože, i žestoko će napasti zla ili negativne sile prisutne u kapitalizmu, potrošačkom duhu, životnim stilovima itd. Uprkos ovim negativnim silama, još uvek ne postoji ni jedna zemlja na svetu koja bi mogla da stane nasuprot masivnom pluralističkom izrazu s kojim se suočava današnja Amerika. Međutim, u konačnoj analizi, nacije su sačinjene

od pojedinaca. U Americi, oni su ti koji su izloženi tom izazovu. Pritok emigranata sa svih strana sveta je bez presedana. On neprestano, na pozitivan i jedinstven način doprinosi iskustvenom obogaćenju Amerike.

Jedan od značajnih aspekata ovog pluralističkog izazova jeste da on suptilno drži američku svest otvorenom i svežom. U Djujevom smislu, dani apsolutno utvrđenih ideja su prošli. Jednostavno, svuda postoji isuviše velika mobilnost kad su u pitanju kako fizičke tako i ne-fizičke sile, da su termini kao što su konzervativizam i tradicionalizam postali demotirani.

Sve ovo ukazuje na kreativnu prirodu američkog iskustva. Biti kreativan znači da je naše delovanje slobodno, prilagodljivo, integrativno i celovito. Pored toga, ono mora biti fleksibilno i elastično u odnosu na promenljive okolnosti i uslove. Ono, konačno, mora biti osetljivo na svoju okolinu, i konsistentno u svom angažovanju. U tom procesu angažovanja biće napetosti, sukoba, protivurečnosti i patnji, ali u isto vreme, biće i pristanaka, prilagodavanja, obogaćivanja, zadovoljstva i vrednosti. Ovi polariteti predstavljaju deo kulturne kao i ne-kulturne iskustvene dinamike, ali oni su i podsetnici na potencijalno ogromnu i uzvišenu prirodu samog iskustva. Ovi polariteti, kako pozitivni tako i negativni, bude duboku svest prosečnog Amerikanca. Oni ga dovode u iskušenje da bude senzitivniji, i da zadre dublje u sile te dinamike. Već raspoložemo obiljem dokaza o pozitivnim uticajima ovog izazova na polju umetnosti, arhitekture, muzike, književnosti, mode, i ishrane, koji su potekli i sa istočnih i sa zapadnih obala.

S budističkog stanovišta, aktivnosti koje se odigravaju u Americi imaju karakter približavanja ili simuliranja šunjata – orijentisanog iskustva. Postoje kvalitete kao što su sloboda, svežina, živahnost, tempo, olsonac, vizija i vrednost koji su ostvarili samo usled »prazne« prirode u kojoj se višestruki elementi razlažu, asimiliraju i spajaju u tekućem procesu. Taj proces, koji je skroz-naskroz pragmatičan, istovremeno je i *samo-perpetuirajući*. Kada se pokrene pitanje uzroka i prirode ovog fenomena, a do toga mora doći, budista ne može a da se ne nasmeši jer sada je taj koji postavlja to pitanje izazvan da traga za iskustvenom bazom ovog pragmatičkog procesa. Ukoliko bude imao uspeha, on će biti u stanju da doživi »primalno viđenje« iskustvene prirode stvarnosti, i na taj način će uvećati potencijal svog kreativnog procesa.

Skrraćeni prevod eseja Kennetha K. Inade 'The American Involvement with Sunyata: Prospects', preuzet je iz zbornika *Buddhism and American Thinkers*, priredili K. K. Inada i N. P. Jacobson.

S engleskog prevod:
Dejan D. Marković



UDK 130.2

Polilog kao komponenta planetarnog stasanja čovječanstva

Jadran Zalokar

»Ljudska je vrsta tek na pragu istinske duhovne evolucije« (Shri Aurobindo Gosh)

Zadatak je mišljenja da osluškuje glazbu onog epohalnog što se rada na horizontu planetarnog bivstvovanja čovjeka i čovječanstva. Uz svu disonantnost tonova, epifenomenalnu kakafoniju, budno će mišljenje koje njeguje uvid u epohalni novum, razlučiti iz haosa elemente geneze kozmosa. Samo plitko, dogmatizirano, ideologizirano mišljenje, uočavati će jedino planetarno prezentne nepremostive razlike i suprotnosti, horizme i antagonizme između prošlosti i budućnosti, između tradicija, kultura i naroda.

Govoriti o planetarnom stasanju čovjeka i čovječanstva nije više naprosto samo jedna filozofska tema ili »problem«. Ne radi se više samo o modusu stvaranja nekog koncepta ili sistema mišljenja iz kojeg bi se onda nastojalo »razumjeti« ono epohalno. Postojeće filozofije, bez obzira na njihovu utemeljenost, nisu dostatne da izraze jedinstvenost tog planetarnog iskustva (iskustava) te da unutar uhodanih puteva mišljenja promisle suštinu i puni značaj planetarnog.

Jer, mada je sve uvučeno u »planetarnu Igru« (Kostas Axelos), to je samo jedna naznaka postojećeg mišljenja. Tek puno uvažavanje svih konstelacija »Lutajuće Zemlje« i nezvjesnosti putovanja, upućuje na ono izvjesno presudno: ideju i zbilju »Plerome čovječanstva« (Ernst Bloch) kao naznaku stasanja planetarnog čovječanstva kao pluriverzuma svih prošlih, sadašnjih i budućih ljudskih modusa bivstvovanja, svih ideja, praksi, iskustava i vrednota.

To je uistinu za budućnostno mišljenje »najteže, najbezdanjska misao« (Friedrich Nietzsche), ali ne priznavanje mitologeme nekog »svječnog vraćanja istog«, niti »reinkarnacije arhajskog« (M. Eliade) ili sl. – već hod u Puninu kroz sve postojeće i buduće razlike, protivrječnosti i sličnosti onog što čovjek i čovječanstvo jesu i postaju.

Uz puno uvažavanje svih komponenti što razdvajaju kulture i narode (rasne, kulturne, svjetonazore, društvene sisteme, stupnjeve razvijenosti ili nerazvijenosti i dr.), istinsku budućnost čovječanstva možemo zamisliti samo kao radanje i sazrijevanje jedinstvenog čovječanstva (ali ne pod patronatom tehničke kao »slike svijeta«, niti neke dominirajuće panplanetarne ideje i prakse). Sve ono što nastoji manifestirati glad za dominacijom i supremacijom, pokazuje se u tom kozmičkom hod, *in ultima linea*, tek kao sredstvo planetarnog novuma, bilo u smislu pospešivanja ili kočenja.

Planetarni proces jest bitno otvorenost za sva iskustva, snove i javu ljudskog bivstvovanja. Sve jest u »igri« u kojoj treba uvažiti i mogućnost apsolutnog samouništenja. To je jedini istinski antipod planetarnom bivstvovanju – kozmički, tj. biološki i duhovni kraj (fizički pojam entropije kao problem ostavljam otvorenim). Sve katastrofe u malom, ekološke i druge, sve stagnacije i krize, samo su elementi ili situacije puta prema

onom višem, u smislu punine i bogatstva planetarnog bivstvovanja.

Mišljenje može samo pokušati dijagnostičirati i perspektivistički signirati, dakle, uvjetno razumjevati prebogatu fenomenologiju onog epohalnog. Stoga i nastaju najrazličitije teorijske koncepcije i »projekti budućnosti« na osnovu generaliziranja i apsolutiziranja nekih novih iskustava bivstvovanja, radaju se futurologije i antifuturologije, najčešće katastrofobične. Sve te konceptualizacije, taj »rad pojma« (Hegel) fragmentarno dodiruju ili artikuliraju iz različitih aspekata, mnogoliku istinu planetarne procesualnosti. Te su konceptualizacije inicirane iskustvima društvenih procesa i znanstveno-tehničkim intervencijama u totalitet prirode i društva. Ali niti u jednom od likova suvremenog čovjeka i njegovog bivstvovanja, nije puna istina. Sve prakse, novine i traganja samo su elementi grandiozne procesualnosti. Istina nije niti u sumi svih modusa i manifestacija idejnog i društvenog, znanstvenog i umjetničkog bivstvovanja.

Mnogolikost i kompleksifikacija s kojom suvremeno čovječanstvo počinje nastanjivati prostore horizonta, bitna je odlika planetarizacije. Za malu metaforičku usporedbu: kao što je ljudski mozak beskraino funkcionalno kompliciraniji od mozga drugih živih bića a njegove kefalogene razvojne mogućnosti tek naslućujemo – tako je iskustvo planetarne procesualnosti beskraino složenije od svih prethodnih civilizacijskih iskustava i mnogo više od svojih dijelova iz kojih izrasta. A mi još uvijek novo sagledavamo po mjeri starog nužno opterećeni i starim kategorijalnim aparatom mišljenja.

Planetarna je praksa otvorena svakom iskustvu iz bilo koje životne sredine, tradicije, kulture, društva. Problem postmodernizma kao problem suvremene evropske tradicije, urasta u to. Ona ništa ne ostavlja po strani, niti nepromijenjeno. Sve jest ili postaje uigrano, integralni dio »mundanog laboratorija« (E. Bloch), procesualnog rasta i obogaćivanja onim potentnim i latentnim u čovjeku i čovječanstvu. Sve ono baštinjeno kao i ono novo, izlazi na čistim planetarnom suočavanju, susretanja, polloga. Ništa planetarno prezentno ne ostaje do kraja kriptizirano. Sve postojeće tekovine, vrednote, iskustva, ideje i prakse postaju elementi grandioznog planetarnog polloga. I kao što žive stanice

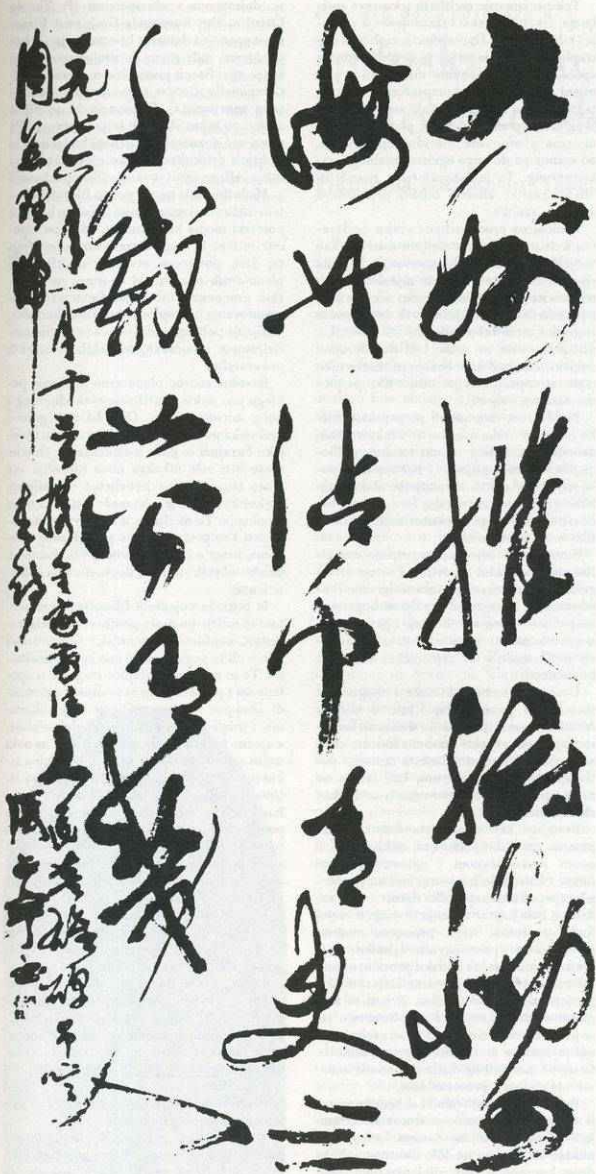
čine organizam i njegov rast, tako i svi elementi i modusi doprinose rastu te *plerome* čovječanstva.

Mišljenje koje mukotrpno do toga dopire, ima pravo određene »promogeniture«. Ono se nalazi u situaciji prvih evropskih filozofema u praskozorje zapadnjačke filozofije, kada je pitanje o arheu odredilo put zapadnjačke metafizike i dovelo do znanstvenog razumjevanja bivstvovanja i tehnolokog interveniranja u kozmos bića. Mišljenje to nastoji i izražavati krećući se unutar postojećih svjetonazora i određeno starim kategorijalnim aparatom. Ono osjeća bliskost s pjesnikovanjem ali ne pretendira da dostigne »zlatno jaje« aletičnosti (Heidegger) u kom bi se obnovirala neka arhemitska neizdiferenciranost filozofskog mišljenja i pjesnikovanja. Ono još nije niti u mogućnosti da znanstveno »formulira« planetarni novum s kojim i samo nastaje i putuje u budućnost.

U stanju začudnosti, s pathosom daimoničkog (Sokrat) ono nastoji obnoviti i delfski »motto« o samospoznaji – ali prije svega nastoji istraživati trgovu onog što je baštinilo u različitim tradicijama. Davno renesansno »imago et locus mundi« in corpus »studiae humanae«, samo blago šatirano podsjeća na to. I jedan »Novum organum« i jedna »Kritika čistog uma« samo su bljeda slika situacije u kojoj se mora zhitvati budućnostno mišljenje.

Mišljenje počinje trgovu čitati na nove načine, u novoj »optici« vidjeti »stare« stvari i vrednote. Tek nastupa planetarna epoha »prevrednovanja svih vrijednosti«, naravno ne više u modusu samo evropske »jeseni« ili »proljeća«. (D. de Rougemont) već planetarno. Metafizički snovi i apsolutizacije, svi metafizički likovi i arhetipovi iz postojećih tradicija prošlosti, na specifične načine ulaze u mimikrije i osvjješćivanja u novi život ili smrt. Ništa duhovno stečeno nije izgubljeno. Ono može biti samo »prevrednovano« u novoj dimenziji ljudskog bivstvovanja.

Ukoliko izgleda da je zapadnjačka metafizika »dovršena« i da post-metafizičko mišljenje kreće novim putevima, da je tehnika to obistinjenje zapadnjačke metafizike, kako smatra Heidegger, te da tehnizacija i tehnoidnost čini osnovnu komponentu planetarnog bivstvovanja – to ne znači da duhovne, metafizičke snage i ideje drugih tradicija nisu planetarno prisutne. U svojim



Kineska kaligrafija

metamorfozama i »posvjetovljenju«, one planetarno traže novi duhovni identitet, ali ovaj puta kroz spor s »modernitetom«, kroz komunikaciju s onim drukčijim, ne samo svaka unutar sebe. Različite tradicije sa svojim metafizičkim svjetonazorima, idejama, iskustvima i praksom, daju sve više nova značenja duhovnim, filozofskim, religijskim, umjetničkim i dr. traganjima za onim višim i potpunijim ljudskim. Homo viator želi biti »totalni čovjek«.

Zbilju poliloga implicira totalitet svih tih previranja, obnavljanja, traganja i otkrivanja »starih« istina u novim životnim i duhovnim konstelacijama. Simptomatičan je tu prije svega položaj i značenje indijske duhovne tradicije i islama.

»Pleroma čovječanstva« (Bloch), onaj najviši i najdublje skriveni »stolac« svih tradicija i kultura, nije više metafizički ili religijski »san«. Ne naslućujemo više samo »šifre bivstvovanja« (Jaspers) već smo u njima i raspoređeni kroz njih, suočeni s beskrajinim poljem razvojnih mogućnosti.

Zadatak je mišljenja poliloga da otkriva duhovne potencijale razumijevanja svijeta i čovjeka i u ne-evropskim tradicijama, tamo gdje je ponekad teško uočiti »čistu« filozofiju radi čega je i Hegel donio kardinalno pogrešan sud a Schopenhauer naprotiv profetski uočio značaj »orijentalnog« za filozofiju zapada što ga i čini »budućim« misliocem. U indijskoj duhovnoj tradiciji izdvojiti treba prije svega plurimodalni značaj yoga praksi, ili univerzalni značaj ideje i prakse *ahimsa* kao »zakona života« (M. Gandhi).

Planetarizaciju nesmiemo shvaćati unidimensionalno kao rast »spustinje« (Heidegger), tj. tehnocijacije i kibernetizacije života. U igri je mnogolikost istine, sva prošlost i sadašnjost onog ljudskog. »Experimentum mundi« (kao podesan termin) implicira i totalitet sveg zemaljskog (šelingovski ili spinocistički sve ono anorgansko, organsko, vitalno i duhovno Zemlje). Bloch je razvio dalje ideju »nature naturans« ne zanemarujući, kao ni Schopenhauer, ono ne-umno, životno, dok je Hegel primarizirao ono umno kao apsolutnu istinu pa danas uočavamo konzekvencije u gigantomahiji kibernetičkog uma i u društvenim totalitarizmima.

Otvorena procesualnost planetarnog ne priznaje nikakve apsolutne istine. Ona zahtjeva prevazilaženje svih etno i logocentričnima mišljenja. Građenje mostova između različitih tradicija, kultura, društava i naroda implicira i razvoj jednog različitostima bogatog mišljenja koje participira na svim ljudskim iskustvima, snovima i tekovinama. Mi to nazivamo mišljenjem poliloga.

Ono je samo jedan element u hodu k pleromi čovječanstva i ne podliježe iluziji pretenzija za nekim »apsolutnim« znanjem. Ali ono implicira revolucionarno prevazilaženje svih rasnih, kulturnih i dr. razlika među ljudima uz puno uvažavanje njihovih specifičnosti i prava na iskazivanje vrednota vlastitog bivstvovanja. Svugdje tamo gdje umjesto dijaloga susrećemo monolog (jednog društva, tradicije, kulture etc.), posrijedi je i mogućnost zataje brige o čovjeku. Dolazi do zatvaranja u neki etno – ili logocentrizam,

do gašenja topline zajedništva, javlja se tudost i sve ostalo s čime to rezultira (u političkoj, ekonomskoj, kulturnoj dimenziji).

Najvidljiviji simptomi te tudosti, nedostatka otvorenosti, razumjevanja i poliloga su manifestacije nasilja. Zataja u ljudskosti i nasilje spram drugih, rezultat su preneglašavanja razlika, nepoznavanja i nepovjerenja, egoizma u najrazličitijim formama. Sve to onemogućuje potpunu manifestaciju poliloga i zbratimljen život. Jer mi smo postojeći ljudi sa svim svojim razlikama u načini- ma života tek »krhotine istinskog čovječanstva« (Kalidasa).

Na mikropulnu aspektuirati treba konkretnu društveno-egzistencijalnu brigu o čovjeku u njegovom svakodnevnom životu. Radi se o promjeni svakodnevnog života unutar određene tradicije, ali ne po inerciji planetarnog unidimenzioniranja i »logice tehnološke što vodi dezavuiranju određeni životnih vrednota, iskustava i praksi jedne društvene i kulturne sredine. Ta »evropskeizacija« isušuje je manifestna da bi ju se moglo ignorirati, ali ni tu se ne smije ći u ekstrem jedan ili drugi. Radi se načelno o prevrednovanju i promjeni svega onog što čovjeka otuđuje u njegovom svakodnevnom životu, što ga dehumanizira i barbarizira, razara njegovu sreću i potrebu za boljim, ljudskim životom. To ne znači apriorno odbacivanje svega »evropskog« niti zagovaranje apsolutnosti autohtonog. Sve zapadnjačko nije najbolje niti se autohtono smije mistificirati kao bolje od toga. Postoje radikalne i temeljne ljudske potrebe koje su na specifične načine trebaju zadovoljavati unutar pojedinih tradicija.

Pitanje o polilogu implicira pitanje o humaniziranju ljudske svakodnevnosti ali i vođenje računa o posebnosti svake životne sredine unutar jedne tradicije. Čovjek jest prije svega onaj kako on živi u svom svakodnevnom životu. Ako je u mnogim sredinama još uvijek borba protiv gladi i nasilja ono fundamentalno, to ne znači da se emancipiranje svakodnevnog smije svoditi samo na to.

Pitanje o humaniziranju svakodnevnog života zbiljska je konkretizacija pitanja o planetarnom polilogu. Bez uvažavanja dimenzije svakodnevnog konkretnog čovjeka i njegovog života, jednostrano ostaje i pitanje poliloga. Sve planetarno manifestne ili kriptirane razlike i proturječnosti, prelamaju se u punoj konkretnosti u svakodnevnom životu čovjeka.

Evropska mjerila i »znanja« o čovjeku trebaju biti kritički propitana. Svaka tradicija ima svoju »predodžbu« o čovjeku, ljudskim modusima, mjerilima, idealima etc. Te razlike treba uvažavati jer one određuju u velikoj mjeri i narav svakodnevnog života.

Znanosti su o čovjeku još isušive evropocentrične. Znanstvene discipline nemaju dostatan uvid u integralnost i polivalentnost znanja o čovjeku. Jer svaka tradicija ima svoju antropološku »sliku« čovjeka i shvaćanje ljudske prirode. Bez uvida u uvažavanja pluraliteta znanja o čovjeku i svijetu, ne može se govoriti o zbiljskoj humanizaciji čovjeka, brizi o njegovom svakodnevnom životu i ljudskoj budućnosti.

Tek prožimanje različitih iskustava mišljenja, životnih praksi i razumjevanja značaja i cilja ljudskog života, dakle, različitih antropoloških znanja, može se govoriti o onom epohalnom, jer epohalno nije samo u primjeni tehnoidnosti i kompjutorizaciji života, uvođenju tehnike u svaki segment ljudskog bivstvovanja. Stvara se planetarno manifestna plodonosna hibridizacija čovjeka, od rasnog pa do onog egzistencijalnog, svakodnevnog. To je *laboratorium possibilis*. Mislioti razlike znači i misliti o jedinstvu kroz sve razlike.

Planetarna procesualnost svaku društvenu, kulturnu, životnu sredinu uvažava kao subjekt planetarnog bivstvovanja. Nijedna sredina, vrednota ili praksa nije definitivno isključena ili marginalizirana, iako u jednom određenom povijesnom ili društvenom trenutku može tako izgledati. Ali isto tako, niti jedna više ne može biti dominirajući subjekt iako epifenomenalno još može tako izgledati (npr. još uvijek odnos Evrope prema ostalom svijetu).

Planetarno, utopijsko i perspektivističko mišljenje treba uvažavati ve faktore, tendencije i pokazatelje unutar totalnog poliloga. Ono istinski vrijedno i baštinseno u povijesti čovječanstva ne smije se olako epohizirati bez obzira u kojoj formi je ono sačuvano. To je briga o revalorizaciji prošlosti radi brige o budućnosti.

Suvremeno čovječanstvo pripada različitim civilizacijskim tokovima. Postoje divergencije i konvergencije, igra sinhrone i dijahronije a kroz to se ispoljava bogatstvo mogućnosti onog autohtonog i permanentnog komuniciranja i otkrivanja u zajedništvu radi zajedništva, zajedničke, humanije budućnosti.

Uvažavati treba fakticitet i mogućnost materijalne pauperizacije (npr. u odnosu razvijenijem-nerazvijenijem etc.), i duhovne barbarizacije (neki aspekti masovne kulture etc.), ali se nesmije minimalizirati duhovni potencijal tradicija i kultura, kao što se ne može ignorirati i njihov sve veći politički i ekonomski potencijal.

Promjene koje se neprestano zbivaju planetarno na makroplanu i na mikroplanu, u onom svakodnevnom i egzistencijalnom, imaju i antropološko komponentu, jer čovjek nije puka antropološka datost već je zadanost, biće koje se mijenja i razvija u svojoj ljudskoj prirodi. Nagle promjene modusa bivstvovanja (posredstvom tehnike prije svega) modificiraju i ljudsku prirodu, ovisno o životnoj i kulturnoj sredini. Dolazi do dezorijentacija, lomova, kriza. Krizni se momenti međutim najčešće apsolutiliziraju jer se jedan razvojni momenat ili situacija stagnacije izdvaja iz totaliteta procesualnosti. Često se radi jednog dijela ili perioda zanemaruje cjelina i procesualnost.

Razne strukturalističke i sl. teorije nastoje epohetizirati tu procesualnost artikulirajući značaj oformljene datosti. Lefebvre je ukazao na to kao na loši eleatizam. Neke druge koncepcije traže »riješavanje budućnosti u tehnološkom i materijalnom preobilikovnu sadašnjosti (Mumford, Toffler i dr.), ili u spiritualnom perfekcioniranju čovjeka

tj. duhovnom evolucionizmu (P. Th. de Chardin, Shri Aurobindo Cosh etc.). Ulaženje u epohalni »labirint bivstvovanja« (Schoepenhauer) rada razne futurologizacije (kao što je npr. Bacon pisao »Novu Atlantidu« ili Campanella »Civitas solis« u epohi renesansnog movementa). Budućnost bi se htjela vidjeti po mjeri vlastitih želja i spoznaja. Po mjeri već poznatog i željenog, budućnost bi se htjela artikulirati i tako riješiti skrivenu tajnu »sfinge bivstvovanja« (Schoepenhauer).

Međutim, niti najsavršeniji filozofski sistem niti znanstvena teorija (ukoliko bi se hipotetski mogla konstruirati, odnosno hipotezirati) ne bi mogli izraziti niti formulirati taj živi, povjesno otvoreni multiverzum planetarnih odnosa, taj enormni rast ljudskih potencija i intencija, dinamizam prevrednovanja postojećeg i kreiranja budućeg. Mišljenje poliloga zadovoljava se fragmentiranjem i uočavanjem nekih suštinskih pokazatelja.

Revolutionarno planetarno mišljenje poliloga jest dakle i mišljenje svakodnevnog i onog antropološkog. Ono baštini gotovo svekolika postojeća mišljenja o svijetu i čovjeku čuvajući se pada u elekticizam. Ono ne može biti više nikakva nova filozofija već samo izuzetno posvjetovalje i ozbiljenje svekolike filozofije, niti može biti neka nova ideologija. To mišljenje u svojoj svojoj raznolikosti kao praksa upravo planetarnog mišljenja, brine o čovjeku, svijetu i budućnosti, daleko od svih »izazama«, dogmatizama i elekticizama.

Iz pozicije pojedinih filozofskih pravaca, tom se mišljenju može predbacivati neizgrađenost, konfuznost, teorijsku nepreciznost i dr. – ali to pogada samo ono epifenomenalno. To je mišljenje pitajuće traganje u epohalnom i planetarnom experimentum mundi. Ono jest i umno mišljenje i plesnikovanje, i misticizam i znanstveno elaboriranje, a jedno i više od toga, jer ono u sebi na neki način sabire sva duhovna i intelektualna iskustva čovječanstva i puteve traganja za istinom o svijetu i čovjeku, ali opet sve to u horizontu novuma. Ono je mnogoloko i nepodliježe plitkosti »definiranja« kao što tome ne podliježe ni sam svijet i čovjek u svom hodu spram zavičaja. Ono pledira na univerzalnu mudrost ljudskosti, ljubavi, nenasilja i bratstva svih ljudi.

Na naslovnoj strani djela F. Bacona »Novum organum« iz 1620 g. stoji pod slikom broda što prolazi kraj Heraklovih stubova, tekst: »Multi petransubit et angebitur scientias, a tome bi trebalo dodati: »Ljubav i nenasilje su osnovni zakon života« (Mahatma Gandhi), jednog zasakujuće »čovječanstva što živi u bratstvu i slozi« (Rabindranath Thakkur). U filozofskoj tradiciji zapada, Max Scheler je na jednom mjestu vrlo sretno rekao:

»Prije nego što je ens cogitans i ens volens, čovjek jest ens amans«.

To je i istina antropološke komponente planetarnog mišljenja. »Tamo gdje završava duga, naći će se mjesto moj brate, gdje će svijet moći pjevati pjesme svake vrste« (Richard Rive).

Bezbrojni su mistici, mislioci, pjesnici,

umjetnici izrazili duhovnu srž onog što daje toplu struju stasajućem planetarnom mišljenju, svatko u okviru svog vremena i tradicije i na specifičan način, ali poruka im je univerzalna. Osluški vanje i uvažavanje njihovih misli integralno pripada onom što čini unutrašnju, duhovnu snagu mišljenja polloga. Istinski telos tog mišljenja jest revolucionarna briga o čovjeku i svijetu, o slobodi i bratstvu svih ljudi i naroda, o zajedništvu svih tradicija, o sve bogatijem razvoju ljudskih potencijala kao jedinom garantu čovjeka dostojne budućnosti.

UDK 316. 342.3 : 316. 323. 3

Indijski sistem kasta i Platonovo shvatanje klasa

Pontipha Bantomsin (Tajland)

Pojmovi kasta i klasa pojavljuju se u indijskom društvu još u doba veda. Ali reč »varna« (boja) primjenjena je na arjice i dasje u *Rgvedi*. Ove dve grupe se smatraju za suprotne grupe. Brahmani i kšatrije se pominju u ranim himnama *Rgvede*, ali ne i vaišje i šudre. Reč vaišja i šudra, međutim, mogu se naći u *Purušasukti*. Može biti da je, u vreme kada je *Purušasukta* bila komponovana, društvo bilo podeljeno na četiri grupe, tj. brahmane (učeni ljudi, sveštenici), kšatrije (vladaoci i ratnici), vaišje (obični ljudi koji se bave poljoprivredom i zanatima) i šudre (oni koji obavljaju ropske poslove). Sklapanje brakova unutar ove četiri varne bilo je dozvoljeno. I tako, možemo reći da je podela društvenih klasa tada zasnovana na funkciji raznih članova u društvu. To se ne može smatrati »kastom« u modernom smislu. Predstava o klasama u društvu je postala kruta u *dharmastra*ma, naročito u *Manuvom zakonu*.¹ Objašnjenje koja osoba pripada kojoj klasi obrazlaže se mitskim putem. Zakon karme je uzrok rađanja čovjeka u visokoj ili niskoj porodici ili klasi. Prepostavlja se da brahmani, kšatrije, vaišje i šudre imaju različite kvalitete duše zbog zasluga u ranijim životima.

U *Giti*, sistem četiri varne je stvaran na osnovu kvaliteta duše koja se sastoji od satve, radasa i tamasa. Ova koncepcija je veoma slična Platonovoj podeli ljudi u državi, naročito u njegovom delu *Država*. On je podelio stanovnike države u tri kategorije: čuvar, vojnik, radnik prema teoriji o trodelnosti duše, koja je obuhvatila razum, apetit i želju.

Ne postoji (prava) razlika između varni, (jer) čitav svet je Brahma; jer njega je prvobitno stvorio Brahma. Sistem varni postoji zbog različitog ponašanja ljudi. Onaj čovek je brahman koji ispoljava istinoljubivost, stid (uzdržavanje od nedela), samilost i asketizam; ukoliko se ovakvi znakovi primete kod šudri, a ne nadu kod jednog brahmana, onda šudra nije šudra i ne treba ga uzimati kao šudru), a brahman nije brahman.

U *Giti*, postoji grupa vrlina koje su karakteristične za ljude u brahmanskoj klasi; na primer, iskrenost uma, samo-kontrola, čistota, mudrost (duhovno znanje), znanje (svake vrste) vera (u Boga), to su kvalitete jednog brahmana. Osobine jednog kšatrije su hrabrost, milosrđe, sposobnost da vlada i

istrajnost na bojnopolju. Osobine jednog vaišje su trgovina i promet, a dužnost šudre jeste da služi poštenju, iskrenosti i drugim zajedničkim vrlinama (*sadharana-dharme*). Poenta je vrlo slična Platonovskim kvalitetima duše ljudi u raznim klasama.

Ipak, pojam klasnog sistema je u kasnijim vremenima postao krući, zbog želje viših klasa da održe snagu radi sopstvenih sebičnih interesa ili zbog krutosti društvenog sistema. Međutim, klasa šudra još uvek je mogla da dosegne do najviših nivoa duhovnog života. Na nebu ne postoje prepreke. P. V. Kane beleži sledeće:

Ne treba zaboraviti da uzvišen duhovni život i mokša nisu branjeni šudrama. Tačno je da se u *Purvamimamsa* brani šudrama da proučavaju vedu i da izvode vedske žrtve (VI, 1.26). Ali čak i u tim drevnim vremenima jedan mudrac, Badari, zastupao je mišljenje da šudre mogu da izučavaju vedu i da izvode neke vedske žrtve (P. M. S. VI, 1.27). Osim toga, treba imati na umu da šudra nije bio isključen iz duhovnog života i da je mogao da osigura mokšu izučavanjem *Mahabharate* (koji sadrži hiljade stihova o mokši); njih je Vjasa, iz samilosti, komponovao u korist žena i šudri...²

Podela u četiri klase u stvari se smatrala isto tako prirodnom kao i klase kod Platona. Ideja varna sistema odista je i ostvarena u praksi mada je kasnije spala na kruti kastinski sistem kao što nam je to danas poznato. Manuovi zakoni propisuju strožija kažnjavanja šudra u poređenju sa tri gornje varne: brahmane, kšatrije i vaišje. U tekstu³ koji sledi dat je primer povlašćenog tretmana iz Manua u odnosu prema brahmanima, kšatrijama i vaišnjama:

»Kšatrija koji uvredi brahmana platiće globu od sto panasa. Vaišja koji nanese takvu uvredu, sto pedeset ili dve stotine, ali – za takvu uvredu šudra će biti batinan.

Brahman će platiti pedeset za globu, ako uvredi kšatriju, dvadeset i pet ako je to vaišja, a dvanaest ako uvredi šudru.»

U poglavlju o napadu, Manu propisuje⁴,

² Isto, p. 1641 (Vol. IV)

³ Navod K. Damodara, *Man and Society in Indian Philosophy*, People's Publishing House, New Delhi, 1970, p. 24 (Čovek i društvo u indijskoj filozofiji, Zagreb, 1972.)

⁴ Nikunja Vihari Banerjee, *Studies in the Dharmastra of Manu*, Munshiram Manoharlal Press, New Delhi, 1980, p. 42.



¹ P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, Bhandarkar Oriental Press, Poona, 1973, p. 1632 (Vol. IV)

»Ako bilo kojim udom čovek niskog porekla napadne ili povredi nekoga koji je višeg ranga, čak i taj njegov ud će se odseći.«

Kažnjavanje po zakonu kaste se ne zasniva na obimu zločina koji je jedinka počinila. Ono se zasniva na klasnom ili naslednom pravu. Ovo možda potiče iz verovanja da šudra pripada najnižoj grupi ljudi u društvu. Kao što i sam Manu kaže²:

»Za ljubav blagostanja sveta, on (Bog) je uticao da brahman, kšatrija, vaišja i šudra nastanu od njegovih usta, ruku, butina, odnosno stopala.«

Ova škola predstavlja ponovno navođenje istog stava koji je već izražen u »Purušasukti« iz *Rg-vede*. U stvari, ukoliko nepristrasno zagledamo u unutrašnji pojam kaste u indijskom društvu, ona nije svojstvena samo indijskom društvu. Još iz davnih vremena, na obe strane sveta, u Evropi i Aziji, sistem kasti je postojao. Pojmovi kaste i klase nikada nisu nastajali (a možda nikada i neće) u prkos političkih revolucija koje pozivaju na jednakost, slobodu, bratstvo i pravdu, kako društvenu tako i ekonomsku. U Indiji, ovi principi su prihvaćeni i kao preambula ugrađeni u njen ustav od 1951., ali do današnjeg dana nisu sasvim realizovani. A takozvane demokratije Zapada još uvek održavaju diskriminaciju u društvu na razne načine.

Pojam klase u Platonovoj teoriji društva odnosi se na različite tipove građana u državi. Takva recipročnost u koncipiranju prava i dužnosti takođe je ugrađena u indijsko društvo. Konceptija podela ljudi na tri klase se zasniva na Platonovoj psihološkoj teoriji. Platon veruje da čovek poseduje tri kvaliteta u duši, a to su razum, apetit i želja. Ona osoba kod koje je racionalni deo dominantan bila bi dobar vladar. Oni koji imaju apetit kao deo svoje duše su dobri radnici. Tri različita tipa ljudi u državi su vladari, čuvari i radnici prema sledećoj tabeli:

Služba	Priroda	Preovlađujuća sposobnost
Arhont (vladar)	Bouletikon	(Mudrost)
Filakes (čuvar)	Epikourikon	Sofia
Georgoi (radnik)	Hrematistikon	(Hrabrost)
		Anthreisi
		(Vrednoća)
		Sofrosine

C. Lowes Dickenson upoređuje ove tri klase u platonovoj državi sa indijskim sistemom kasti. On kaže³:

»Platonovska klasifikacija države u tri klase veoma je slična indijskoj klasifikaciji društva u tri varne: brahmane, kšatrije i vaišje. Ali dok su kod Platona, oni koji ne spadaju ni u jednu klasu robovi i dok je Platon preovlađujuće tendencije ovih klasa vezao uz zlato, srebro i bakar, indijski sistem varne smatra njihove osobine satvičkim, radaskim, odnosno tamasičkim. Funkcija vladara po Platonu bila je da se postigne dobro u društvu i da se služi narodu. Slično tome,



Reljef iz Adžante, Indija, VIII vek.

Snimio: B. Milisavljević

funkcija administracije namenjena je kšatrijama, (klasi ratnika) u konsultaciji sa brahmanima. A ovo tim pre, jer je u davna vremena vladar često istovremeno bio i vojskovođa pa je prema tome morao da bude ratnik, a ne filozof.

M. B. Foster analizira platonovske klase kao sistem kasti. On piše⁴:

»Platon nije bio u pravu u svojoj teoriji da je podela klase *dikaiousune*. To je sistem kasti.«

A. E. Tejlor komentariše da ne postoji nikakav sistem »kaste« u Platonovoj *Državi*. On kaže⁵:

»Karakteristika 'kaste' je u tome da se čovek rada u njoj; pošto je jednom rođen u njoj, nemoguće je da se uzdigne iznad nje. (...) Sokrat veruje, s pravom ili ne, da je nasleđe moćna snaga u intelektualnoj i moralnoj sferi. ... Ali, ovo pravilo ima svoje bitne izuzetke: postoje oni koji dokazuju da su sasvim nepodesni da rade u klasi u kojoj su ro-

đeni, kao i oni koji se pokazuju podesnim da zauzmu njihova mesta, u višoj klasi. Otuda je deo Sokratove ideje da rani život pojedinca treba da bude pod neposrednim i stalnim nadzorom i podvrgnut stalnim proverama ličnosti i inteligencije. Treba da postoje sve mogućnosti za otkrivanje i degradaciju bezvrednih i unapređenje onih koji vrede; niko ne treba da bude obezbeden slučajnim rađanjem u datom društvenom statusu, a nikome ne treba da bude uskraćena mogućnost da se popne do najvišeg statusa.«

Tejlorov stav o indijskom sistemu kaste jeste da je to nasledna kasta. Nešto ko pripada jednoj klasi ne može promeniti svoju klasu niti se uzdići iznad nje. Na takvo shvatanje nailazimo u tekstovima darmaštre, dok je značenje platonovskih klasa slično značenju indijskog sistema kasta iz vremena veđa, kada se kasta definiše kao podela dužnosti ljudi u društvu, a brakovi između kasti su dozvoljeni.

S engleskog preveo:
Borde Krivokapić

² M. B. Foster, *Political Philosophies of Plato and Hegel*, Clarendon Press, U. K., 1935, p. 47.

³ A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, Methuen Press, London, 1978, p. 263.

Sećanje i prepoznavanje

Dušan Pajin

U psihologiji saznanja smatra se da su sećanje i prepoznavanje sposobnosti korisne za opstanak individue – one pomažu čoveku da ostvari biološke vrednosti kao što su prilagodavanje (za čoveka je važnije socijalno nego biološko prilagodavanje), opstanak i reprodukcija. Istina, poznavaci društvenih prilika kažu da su za opstanak i prilagodavanje (u društvu) nekad mnogo korisniji zaboravljanje i neprepoznavanje (oni koji u novom petogodišnjem planu prepoznaju obmane iz predašnjeg plana, teško se prilagođavaju i brzo skončavaju).

U egzistencijalnoj ravni sećanje i prepoznavanje omogućuju osvrtnice na značenje i svrhu vlastitog života, superponiranje različitih delova i perioda vlastitog života, kao i bilansiranje dosadašnjeg života u odnosu na budućnost.

U psihoterapiji sećanje i prepoznavanje omogućuju prizivanje trauma, razotkrivanje nesvesnih poriva i osećanja, životnog »plana«, ili »skriptu«.

U meditativnom kontekstu sećanje i prepoznavanje pomažu u razrešenju iskustva koje je možda povezano sa predašnjom inkarnacijom (kao pojedinac deli takvo uverenje), tj. u tzv. oslobađanju od predašnje karme.

Kao egoičke funkcije sećanje i prepoznavanje služe tome da ojačaju granice ega (ovo je moja prošlost, ovo sam ja, ovo nisam ja) i služi razvoju ličnosti, izostravanju vlastitog identiteta i interesa, uspostavljanju vlastitosti samodovoljnog subjekta koji može da se pozda u sebe i u čiji identitet i drugi mogu da se pouzdaju. Na određenom stepnju egoičke i personalne težnje donose i neprijatna osećanja izolacije, izloženosti slučajnosti i tražičnosti života (»ja« naspram celog sveta).

Na transpersonalnoj ravni sećanje i prepoznavanje (više) ne služe tome da uspostave vlastitu životnu istoriju, egoički identitet (moj život, moja porodica, moja nacija, moja domovina) nego razidentifikaciji od svake vlastitosti (mojstvenosti). Tada se čoveku otkriva isprepletanost individualnog i generičkog, otkriva mu se kako se ono opšte iskazuje u njegovoj/njenoj egzistenciji, kako se u životnim situacijama pojedinca uobličavaju različita životna razdoblja čoveka. Čovek sebe tada sagledava i u sklopu mreže odnosa (međuzavisnosti), svoju povezanost sa totalitetom egzistencije (doživljaj sveobuhvatnog, okeanskog).

Washburn (1988: V), pored ostalog, ističe da se transpersonalna psihologija zasniva na pretpostavci da ljudska bića raspolažu potencijalima koji nadilaze granice normalno razvijenog ega. Oslanjajući se na shvatanja razvijanja u filozofiji, religiji, estetici i književnosti, u ovom tekstu će pokušati da pokaže da ljudi raspolažu potencijalima koji nadilaze granice normalno razvijenih saznanjnih funkcija kao što su sećanje i prepoznavanje. Mann (1984:119) je primetio da čovek može biti obožavač ako transpersonalna psihologija razvije kategorije koje će mu omogućiti da sagleda sličnosti i razlike između različitih pristupa apsolutu. U tom smislu nastojaju da pokažem kako su poje-

dina tradicionalna shvatanja sećanja i prepoznavanja doprinela uobličenoj transpersonalnog stanovništva.

Sećanje kod Platona

Elijade je smatrao da mit predstavlja ustanovljeno (očvršlo kroz predaju) sećanje na (metaforički) zbiljanje i situacije sa početka vremena (od iskona). Kazivanje mitova, a kasnije recital i drama, pomagali su čoveku da upamti ova zbiljanja i da prepozna ove model-situacije i njihovo ponavljanje u vlastitom životu (tzv. večne teme, opšta mesta) u sadašnjem vremenu. Tako se uspostavljalo dvostruko prepoznavanje: u mitu ili dramu on je prepoznao zbiljanja kojih se sećao iz vlastitog života, ili života drugih, a u svom životu, ili životu drugih prepoznao je situaciju otelovljenu u mitu ili dramu.

Sa Platonovim učenjem o sećanju (*anamnesis*) napuštamo mit i dramu i ulazimo u filozofiju, mada sa današnjeg stanovništva objašnjenje *anamnesisa* deluje »mitski«. Ipak, razlika je u sledećem. U slučaju mita reč je o sećanju i podsećanju na ono što je bilo kazivano i prenošeno kroz tradiciju. Kod Platona sećanje se odnosi na prethodnu istoriju duše, »sećanje na stvari (tj. ideje – D.P.) koje je duša gledala dok je boravila u društvu bogova« (*Fedar*, 249 b.). To sećanje, osim toga, nije kao obično sećanje nego se ono aktivira uz pomoć filozofije. To znači da je duša nešto videla i znala pre rođenja, dok je posle rođenja zaboravila to znanje. Za to postoje dva razloga: jedan je prenatalni, a drugi postnatalni. U *Državi* (620) Platon u mitu o Eru objašnjava da duše pre nego bivaju ponovo rođene (otelovljene) moraju da piju izreke zaborava (*Lethe*), pa tako zaboravljaju sve što su videli i saznale u onom svetu. Tom zaboravu dodaje se novi posle rođenja. »Svako zadovoljstvo i bol imaju neku vrstu zakivka kojim dušu vezuju uz telo te je čine telesnom, tako da ona prihvata kao istinito ono što telo potvrđuje« (*Fedon*, 83).

Međutim, pod vodstvom i uz pomoć filozofije sklona duša može se setiti predašnjeg znanja (*noesis, episteme*), pa tako i prepoznati svoj istinski identitet i nezavisnost od tela. To znanje nije, zapravo, novo – ono je potencijalno bilo tu, sve vreme, ali zatamnjeno zaboravom koji je neznanje. Isto se

odnosi i na nezavisnost i identitet duše. Zatomljena strastima, duše prihvata sve što telo potvrđuje i biva isključena iz druženja sa onim što je čisto i božansko, kaže Platon. Otuda je pravi zadatak filozofije ne da pruži neka nova znanja, istinski nepoznata duši, nego da joj pomogne da se seti i da prepozna svoj istinski identitet. Neznanje je zaborav, a znanje je sećanje, »učenje je naprosto sećanje« (*anamnesis*) – *Fedon*, 72-76. Bez te pomoći »trudnoća« duše (ovim sećanjem) ostaje samo potencijalna, jer – zbog zaborava – duša ostaje voljni zatvorenik tela.

»Svaki tragalac za mudrošću zna da do časa dok filozofija ne preuzme dušu ona ostaje bespomoični zatvorenik... U filozofiji vidi da se pritorv ingeniozno održava aktivnom željom samog zatvorenika, tako da je on prvi pomagač u vlastitom pritorvu« (*Fedon*, 82). Mogućnost oslobađenja zavisi od tri činica. Prvi je *anamnesis*, drugi je filozofija, a treći su čulni predmeti. Treći činilac je važan jer u dualizmu svog idealnog Platon pripisuje dvostrukom ulogu čulnom svetu. Na jednoj strani on zavodi dušu, drži je u neznanju (u zaboravu), kao izvor zadovoljstva i bola tela, a na drugoj strani može da bude od pomoći u vraćanju znanja (sećanju).

»... Mi smo stekli naše znanje pre rođenja, a izgubili smo ga u času rođenja. Ali, kasnije, zahvatanjem čulnih objekata čulima, vraća nam se znanje koje smo ranije imali...« (*Fedon*, 75).

Međutim, samo nekolicina ljudi zadržava odgovarajuće sećanje na to. »... Kad ovde sagledaju neki lik iz drugog sveta, zapanje se od čuđenja, ali ne znaju šta znači ta zapanjenost, jer ne opažaju jasno.« (*Fedar*, 250).

Najlakši i najpristupačniji put do sećanja je kroz čulo vida i ljubav prema lepoti. Kad daje ovo posebnu ulogu lepoti, Platon nije sklon da izdvoji umetnost kao prevashodni put do sećanja na ideju lepote. U *Gozbi* Diotimi objašnjava da put uspinjanja do ideje lepote počinje opažanjem lepote u oblicima, zatim u dušama i postupcima (delima), pa institucijama i naukama.

»Onaj ko je dovde bio upućivan u stvari ljubavi... kada se približi kraju najednom će opaziti nešto čudesno lepilo... nešto što je, ničto, što niti se rađa niti umire, niti raste, niti propada...« (*Gozba*, 210-211).

Za Platona estetičko iskustvo nije ekskluzivno povezano sa umetnišću. Lepota se najpre opaža (*aisthesis*) putem čula vida, a kasnije samo saznanje (*noesis*). Ljubav (*eros*) nije samo emocionalni odnos nego poriv koji vodi do sećanja na ideju lepote kroz kontemplaciju.

¹ To se razlikuje od kasnijeg Vergilijevog tumačenja, koji kaže da (između smrti i narednog rođenja) duše zaboravljaju patnje iz predašnjeg života i postaju voljne da ponovo žive pod nebom (tj. da se rode).

Ove bogate metafore poslužile kao inspiracija platonizacijom i gnosticizmom.

Gnoza i prepoznavanje

Sa rođenjem čovek »pada«, ili je »bačen« u svet i telo. Duša zaboravlja svoje izvorno poreklo i identitet. Ona je preplavljena željama i brigama i sve više se upetljava. U tom smislu gnosticizam je govorio o »smu«, »pijanstvu« i »zaboravu«. Čovek je rastrzan i rasut porivima i brigama. Preplavljen je bukom sveta, svojim planovima, strahovima, nadama i razočarenjima. Ovo je »svet tame, ispunjen zlom... pun laži i obmana... Svet pometenosti bez ikog pouzdanog«, kažu gnostici (Jonas, 1963:57). U gnosticizmu dualizmu suprotnosti između »ovog sveta« i »drugog sveta« veća je nego u Platonovoj filozofiji. Dvojestvo svetla i tame, dobra i zla, koje odgovara dvojestvu dvaju svetova, veće je od dvojestva ideja i »senki« o kome govori Platon – tama je suština i moć kosmosa. Tu nema posredovanja i sličnosti koje se mogu naći između ideja i »senki.« Čak i svetlo ovog sveta jeste zapravo tama, »crno svetlo« (Jonas, 1963:58).

U takvom svetu nema lepote, a i ako je ima ona nije tu da čoveka podseti na ideju lepote, nego da ga drži u zaboravu i neznanju, da bi na kraju pokazala svoje ružno nalčiće.

Da bi se setio i zadobio znanje (*gnosis*) čoveku je potrebna pomoć i »zov odonuda.« »Zov izriče onaj ko je poslat u svet sa tom svrhom i u čijoj osobi se transcendentni život uoblikuje kroz sudbinu stranca: on je glasnik ili izaslanik – u odnosu na svet, tudinac (Jonas, 1963:75–6). Taj spasilac je u hrišćanskom gnosticizmu identifikovan kao Isus Hristos.

Gnoza (saznanje) je uvid, neposredno viđenje istine. Čovek koji ima to posebno saznanje (gnozu) zna odakle je došao i kuda ide; on je u stanju da se seti svog istinskog identiteta i da razume svoje sadašnje stanje. Ovo znanje omogućuje čoveku spasenje i uspon njegovog suštinskog sopstva (*pneuma*), nazad ka svom izvoru (božanskoj svetlosti). Kroz sećanje se ponovo uspostavlja zaboravljeno znanje (*gnosis*). Prepoznavanje (*epignosis*) čovek osvaja svoj pravi identitet i shvata da u svetu nije kod kuće, jer on i nije od ovog sveta. On je tudinac, stranac, koji ne razume svet, niti svet razume njega.

»Stranac koji ne poznaje običaje tuđe zemlje luta okolo izgubljenio; ako nauči te običaje suviše dobro... pometenosti nestaje, ali baš to je vrhunac strančeve tragedije. Sećanje na vlastitu tudost, prepoznavanje prave prirode ovog izgnanstva, jeste prvi korak nazad: probudena nostalgija jeste početak povratka« (Jonas, 1963:49–50).

Za gnosticizam patnja u svetu nije ispaćtanje za greh nego podsetnik² čoveku o njegovoj bačenosti, podsticaj da prepozna svoje sopstvo (*pneuma*) i onostrano poreklo.

Među savremenim zapadnim piscima, Marsel Prust je smatrao da čovek mora biti ili onostran, ili biće koje se reinkarnira. Ako se uzme u obzir samo ovaj život uopšte ne možemo objasniti moralnost, ili žudnju za savršenstvom. U razmišljanjima koja prate Bergotovu smrt, Prust veli da izgleda kao da čovek ulazi u život sa teretom obaveza ustanovljenim ili prihvaćenim u nekom prethodnom životu. Dok je Kant smatrao da je postulat o besmrtnosti duše neophodan radi etičkog poravnjanja *post-mortem*, Prust smatra da je ideja reinkarnacije potrebna da bi se objasnilo zašto se čovek uopšte drži nekih vrednosti u vremenu pre smrti. Ne postoji nikakav razlog, kaže on, zašto bismo bili ljubazni ili dobrotvorni, kao što umetnik nije obavezan da po dvadeseti put doteruje svoje delo, s obzirom da – kad bude mrtav – divljenje koje će njegovo delo (eventualno) pobuditi neće ništa značiti njegovom mrtvom telu. Sve te obaveze, dodaje Prust, ne potvrđuju se u ovom životu i izgleda da pripadaju nekom drugom poretku, nekom drugom svetu, sasvim različitom od ovog ovde. Mi nosimo te zakone u sebi ne znajući ko nas je njima inspirisao (Prust, *Zatočnica*, 1).

U gnosticizmu su dva sveta idu i dva boga i dva čovekova bića. Jedan bog je demijurg, stvaralac odgovoran za ovaj svet, a drugi je nepoznat bog koji tek treba da bude otkriven na kraju vremena. Jedan deo čovekovog bića čini svetovna duša (*psyche*), a drugi sopstvo ili duh (*pneuma*) koji nije od ovog sveta (nekad se par duh-duša upotrebljava i u obrnutom značenju). Pri tome ovaj svet i nepoznati bog ne stoje ni u kakvom (pozitivnom) odnosu sa čulnim svetom (čak ni u odnosu svetla i senke, kao kod Platona), kao što ni pneumatsko sopstvo ne stoje ni u kakvom odnosu sa psihom. Otuda Jonas ovo učenje naziva »akosmizmom« – osnovne vrednosti nisu kosmičkog porekla niti imaju značenje u kosmosu.

Bačenost i nezavičajnost javljaju se i u Hajdegerovom egzistencijalizmu.³ Tema stranca i emigranta može se naći u književnosti XX veka, kod Crnjanskog i Kamija. Najbolji opisi sveta koji (kao da) je stvorio (i kojim vlada) rđavi demijurg, mogu se naći u Kafkinim romanima i romanima disidentata (Solženjicin, Šalamov, Kundera). Ali, dok je u gnosticizmu čovek bačen u kosmos shvaćen kao priroda (*physis*), ovde je čovek bačen u kosmos društvenih i političkih odnosa (*polis*). Zajedničko im je da u njima isključivo vlada moć. Ipak, u gnosticizmu postoji gnoza, drugi svet i pretpostavka da se čovek može vratiti većnom svetu i životu. U savremenoj očajničkoj književnosti nema poziva (osim za suđenje, ili u zatvor), nema otvorenih vrata, ili vrata koja će se otvoriti (ma koliko lupali), nema značenja, obećanja, vere, ili izbavljujućeg saznanja, samo apolutne kontingencije.

³ Jonas daje podrobnu komparativnu analizu gnosticizma, egzistencijalizma i nihilizma u zaključnom poglavlju svoje knjige (1963:320–340). Taubes (1986) poredi odgovarajuće gnostičke pojmove u pojmove iz Hajdegerovog *Bitka i vremena*.

Otuda je – kako primećuje Jonas – moderni nihilizam više radikaln i beznađejan nego što je bio slučaj za gnosticizmom. Zatoveren je put i ka gnostičkom znanju i ka hrišćanskoj veri, nema nade u uspinjanje⁴ ili izbavljenje – postoje samo volja za moć i klasna borba. Među modernim piscima Niče⁵ i Prust su istakli da su svet i život samo estetički opravdani. Za njih, umetnost i estetičko iskustvo su bili važni kao što je gnoza bila važna za gnostike.

Biti spašen umetnošću, ili kroz umetnost – to je bio životni credo jednog broja modernih umetnika. Pošto estetičkim vrednostima nije potrebna transcendentalna potpora izgledalo je da umetnost može da preživi pad »inteligibilnog sveta« filozofije i »smrt boga« religije.⁶

Estetički put

Umetnost se ne zasniva na znanju ili veri – dovoljno joj je estetičko divljenje. Čak i kad čovek izgubi veru u ideje i bogove još uvek može da se divi – umetničkom delu, ili livadi, kad se susretne sa nekim bićem, ili doživi vlastiti život i svet kao igru.

»Odajem poštu Šivi pesniku sveznajućem, koji stvori sva tri sveta, zahvaljujući kome ljudi mogu postići estetičko blaženstvo posmatrajući prizor igre koja je naš život u ovom svetu«, kaže Bhattanayaka, kašmirski estetičar. Kašmirski šaivism dao je originalan doprinos – uobličio je »estetički put« postizanja oslobođenja kao naporedan sa putem pročišćenja posredstvom etičkih, noetičkih, asketskih ili devocionalnih vrednosti. Naravno, u šaivismu estetička kontemplacija nije uobličena zbog pada religijskih ili filozofskih uporišta, nego kao naporedan doprinos – ona nije stvorena zbog oskudice nego zbog obilja. Kod Prusta i drugih modernih umetnika vidimo da su umetnost i estetičko iskustvo utočiste u pustoši. Za Gogena i Van Goga umetnost je bila poslednje uporište – nešto što je preostajalo kad je sve drugo otkazalo.

Karakteristično za »estetički put« jeste to da se ne pravi razlika između umetnički i prirodno lepog. Kod Platona, u kašmirskoj tradiciji, kao i u estetičkom putu uobličavanom u Kini i Japanu kroz čajnu ceremoniju,⁷

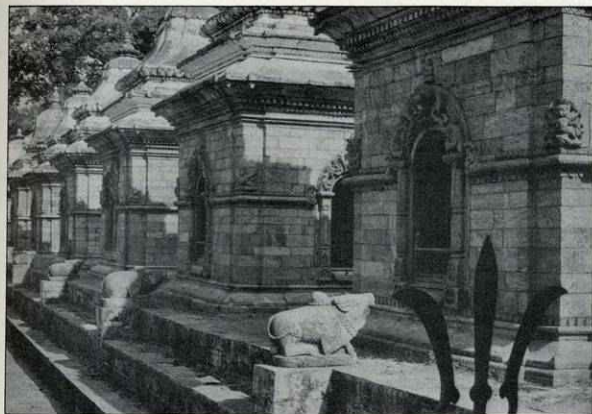
⁴ Metafora uspinjanja se menjala: za Platona ona je povezana sa »krišna duše«, u gnosticizmu je reč o uspinjanju kroz sferu sedam planeta, a kod sv. Jovana Lestvišnika o etičkom uspinjanju do bestrazja.

⁵ U *Rođenju tragedije* Niče kaže da jedino umetnost može naditi užas i apsurdnost života, da se samo uz pomoć umetnosti može izdržati apsurdnost egzistencije i da su život i svet opravdani samo kao estetički fenomeni.

⁶ U Hegelovom sistemu predviđa se smrt umetnosti, ali posle njega izgledalo je da se dogodilo obrnuto: »ideja je mrtva, živela umetnost«.

⁷ Čajna ceremonija je prefinjena estetizacija nečeg običnog – spajanje nečeg običnog (spremanja i pijenja čaja) sa neobičnim (stilizovanim manirima i konverzacijom), integracije života i rituala, usporavanja opažanja i obraćanje pažnje detaljima. Na taj način ostavljaju se po strani brige i zesteruje svakodnevice, sa ciljem da se čovek otvori za misterij večnog sada i nezrečiv smisao onoga što »leži ispod površine« (*yu-gen*).

² Na taj način gnostici mogu da objasne patnje neuduhni i srećan život zilih. Da je Dostoevski bio gnostik možda bi imao odgovor za svoje pitanje: čemu patnja neuduhni deteta.



Krsto šaivističkog hrama Pašupathinath (Nepal, XII vek)

Snimio: R. Milisavljević

ili vrtnu kontemplaciju nije bitno da li je predložak umetničko delo, ili prirodni ambijent. Okvir je obično bio vezan za likovnost, za prizor. U Indiji je ovo načelo prošireno na scensko područje – okvir može biti pozorišna scena, ili kosmos kao scena božanske igre-drame. Kosmička igra (*lila*) uključuje i dramu života i dramu kao umetničku postavu, a estetičko blaženstvo u načelu je moguće iskusiti posmatranjem igre u životu i na sceni.⁸ Međutim, sagledavanje vlastitog života kao (dela kosmičke) igre, nekim ljudima je moguće tek u sklopu meditacije. Većina lakše doživljava ovaj spoj personalnog i transpersonalnog, ličnog i nadličnog, kroz poeziju i dramu. Moderna estetika to tumači kao »estetičku distancu«, dok Abhinavagupta i kašmirski estetičari to tumače opštošću koja se postiže umetničkim izrazom. Umetnost nadilazi lični interes, a u isto vreme pruža posmatraču mogućnost da se seti vlastitih iskustava, da ih prepozna u zbivanjima drame i da se identifikuje sa nekom ličnošću. »Opštost je stoga stanje samo-identifikacije sa zamišljenom situacijom oslobođenom od bilo kakvog praktičkog interesa... od bilo kakve veze sa ograničenim sopstvom...« (Gnoli, 1969: XXII).

U tom smislu estetičko iskustvo je i poziv da čovek prepozna više, impersonalno sopstvo, ono upućuje ka istom cilju kao i meditativno iskustvo,⁹ a ovo može biti ostvareno i u estetičkoj postavi nezavisno od umetnosti. Njoli (Gnoli) navodi citat Proklova *Theologia Platonica*, gde se poredje čuđe-

nje¹⁰ koje se javlja u estetičkom i mističkom iskustvu i zapanjenost duše pred lepim i svetim. Povlačenje ograničenog uobičajenog dnevnog iskustva i praktičke, funkcionalne svesti povezano je sa čuđenjem i zavidljivošću. Nesvetovnost (*alaukika*) i začudnost (*camatara*) su u sinhronom odnosu: bez čuđenja sve je samo svetovno (*laukika*), a u običnom ne možemo prepoznati ne-obično bez čuđenja. To čuđenje nije obično čuđenje čoveka koji nešto ne razume. Prema Abhinavagupti, to čuđenje, ili zavidljivost (*camatara*), jeste svest subjekta »koji je utonuo u vibraciju (*spanda*) sjajnog užika (*adbhatabhoga*)« – (*Abhinavaharati*, prev. Njiljević, 1968:60). Takva svest ne javlja se kao rezultat htenja, nego spontane rezonance sa određenom vibracijom. Takvo uslađavanje (rezonanca) moguće je onome »sa srcem« (*sahridaya*) je osećajem i ima saglasnost vlastitog srca. Slična svojstva Prust vezuje uz svoje blažene trenutke (*moments bienheureux*): blaženstvo i čuđenje, ne-namereno i usaglašavanje sa ekstatičkom vanvremenom vibracijom. Za Prusta, ti trenuci nisu nužno povezani sa umetničkim delima već za preklapanje sećanja i aktualnih utisaka. Od jedanaest glavnih trenutaka koje navodi Šatak (Shattuck, 1964:70-74), samo jedan je povezan sa doživljajem umetničkog dela (Ventejete septeta).

Zbog toga su blaženi trenuci bliski *dharanam* iz kašmirskog dela *Vijnanabhairava-tantra*. Na primer, *dharana* 49 podseća nas na prvi blaženi trenutak (epizoda sa madlenicom) povezan sa kušanjem čaja i kolačića i refinjnim zadovoljstvom koje sledi. »Kad doživiš širenje radosti kušanja koja se rađa iz zadovoljstva jedenja i pijenja meditiraj nad savršenstvom ove radosti; tada će

se javiti vrhunsko ushićenje (*Vijnanabhairava*, stav 72).

Prepoznavanje atemporalnog sopstva

Za Prusta blaženi trenuci nastaju u spoju sadašnjeg i prošlog. Međutim, od tog pravila postoji jedan izuzetak – to je trenutak povezan sa martenvilskim zvoncima, koji se ne zasniva na sećanju. Taj odlomak (*U Svano-voj kraju*) počinje »zovom« koji piscu upućuju različiti utisci, pozivajući ga da odgo- netne osećanje sreće povezano s njima. Dok se vozio ka Martenvilu, pisac je ugledao na jednoj krivini dva tornja koja su sijala na suncu. Ispunjen nenadnom radošću on oseća da taj sjaj skriva neko značenje i kao da mu govori: »Hajde, razaznaj me u magnove- nju i, ako imaš snage, pokušaj da razrešiš enigmnu sreću koju ti pružam«. Taj poziv podseća nas – s jedne strane – na zov drugog sveta koji se javlja u iskustvu gnostika, a s druge strane na *dharanu* 51; »Gdegod da po- jedineč duh naše zadovoljstvo, neka se na to usredsredi. U tom slučaju otkriće mu se istinska priroda najvišeg blaženstva« (*Vijnanabhairava*, stav 74).

Istina, u najvećem broju slučajeva Prustovi blaženi trenuci javljaju se kada se preklapa- juć prošlo i sadašnje, dok su *dharane* obično zasnovane na sadašnjem. Ali, cilj je isti – da se ostvari usaglašavanje sa čistim vremenom (većnim sada, paradoksom vremena u kome nema prolaznosti) i da se prepozna vlastito ekstemporalno sopstvo. Za Prusta, povezivanje prošlog sa sadašnjim iskustvom značilo je zaustavljanje vremena i izdavljanje vremena su čistom stanju, prepoznavanje tog bića (*cet être*) koje se hrani »suštinom stvari.« To se zasnivalo na nenamerenom (nevoljnom), spontanom sećanju,¹¹ dok je volj- no sećanje bilo vođeno nekom (praktičnom) svrhom.¹²

¹¹ Neobično je da je Šatak (Shattuck, 1963:69-75), koji je sproveo pažljivu analizu blaženih trenutaka, podelio ulogu ne-voljnog sećanja u tim trenucima. On ih opisuje na sledeći način. Prvo, »Mar- sel je uvek u rastresenom duševnom stanju...« Drugo, u pitanju je fizička senzacija koja nastupa neočekiva- no. Treća, ta senzacija praćena je osećanjem zadovolj- stva i sreće koji se upište ne mogu objasniti samom senzacijom. Četvrto, sve to izdiže Marsela izvan sadaš- njenosti, pri čemu, dolazi do sećanja i prepoznavanja proš- log događaja, koji se uključuje u binokularno polje na- naredo sa sadašnjim događajem. Peto, preve tri nabro- jane komponente stvaraju vezu ne samo sa prošlim nego i budućim događajem. Šatak (1964:40) pominje razliku između nehotičnog sećanja i svesnog prepoz- navanja u sledećem smislu: nehotično sećanje (blaže- nih trenutaka) naspram Marselovog svesnog prepozna- vanja vokacije pisca i vlastitog zadatka pisanja.

¹² Slobodno asociranje u psihanalizi koristi se nehotičnim sećanjem u praktične svrhe. Pacijent treba da se seti nekih prošlih iskustava (emocionalnih kon- fliktata) da bi prepoznao njihovu konverziju u sadašnje simptome; to treba da ga oslobodi prošlosti (t. konfli- kta) i sadašnjosti (tj. ponavljanja simptoma). Sličan sklop može se naći u indijskoj meditativnoj tradiciji. Čovek treba da se seti pređašnjih života da bi prepo- znao odnose između nerazrešenih tendencija i svog sa- dašnjeg života. Na taj način oslobađa se karme i nuž- nosti (daljeg) ponavljanja inkarnacija.

⁸ Međutim, to ne znači da se time ugrožava au- tonomija umetnosti. »Abhinava insistira na autonomiji umetnosti, na činjenici da je ona *su generis* i da ne mora imati objektivnu korespondenciju sa spoljnim svetom« (Masson i Patwardhan, 1969:51).

⁹ Masson i Patwardhan (1969:21) smatraju da je Bhattanayaka možda bio prvi koji je napravio čuveno poređenje jogičke ekstaze i estetičkog iskustva.

¹⁰ Pojam čuđenja (*ekpleksois*) u tekstovima Plato- na i Prokla upotrebljen je u drugačijem značenju od čuđenja (*thauma*) koje je za Aristotela početak filozof-iranja (*Metafizika*, 982 b).

Zajedničko svojstvo blaženih trenutaka i *camatare* bilo je nadilaženje vremena i ograničenja. »Prstadoh se osećati osrednjim, bezvrednim, opipljivim, oblikovanim, smrtnim,« kaže Prust (*U Svanovom kraju*). »Takoavno vrhunsko blaženstvo, stapanje, zadivljenost nije stoga ništa drugo do kušanje... naše vlastite slobode,« kaže Abhinavagupta (*Abhinavabharati*, u Gnoli, 1968: XLIV).

U poslednjem tomu (*Nadeno vreme*) Prust veli da je shvatio da su ti trenuci bili blaženi jer je tada bio oslobođen zebnje i sumnji u vezi sa svojom budućnošću (da li je on pisac, da li zgubi vreme?). Tada je raspolagao vremenom izvan prolaznosti i sigurnošću koja ga je činila ravnodušnim u odnosu na smrt. Pored zadivljenosti, prepoznavanje ekstemporalnog sopstva jeste drugo uslov postizanja oslobođenja kroz estetičko iskustvo.

Colpe (1986:84-5) povezuje Prustove ideje o oslobođanju od vremena sa gnosticizmom shvatanjem besmrtnosti, a razlikovanje običnog sopstva i ekstemporalnog bića sa isticanjem razlike između *psyche* i *pneume* u gnosticizmu. Ono u čemu se razlikuju gnosticizam i Prust jeste to što za Prusta zov ne dolazi od drugog nego od ovog sveta: od sjaja sa zvonika, od azurnog neba iznad Venecije, ili zvuka kašičice i ukusa čaja i madlenica.

Ali, ostaje pitanje kako ćemo razumeti, iz jednog poglavlja *Nadenog vremena*, onaj matine kod Germantovih koji sledi iza poslednjeg blaženog trenutka? Naime, posle duge (dvadesetogodišnje) pauze Marsel ponovo sreće svoje ostarele prijatelje koje s mukom uspeva da prepozna, uočavajući razornu moć vremena. Beket (Beckett, 1978:57) i Šatok (Shattuck, 1964:38, 111) smatraju to dokazom da su blaženi trenuci kazali, da smrt ipak ne može biti čoveku ravnodušna (pa ni onome ko zna za blažene trenutke) jer on postavlja granicu čovekovoj sposobnosti da stvara, da vreme nije bilo pronađeno ili ponovo osvojeno nego samo privremeno poništeno i da sada uzvraća tovarom godina i prahom kojim je posulo kose i lica Marselovih poznanika.

Suočeni sa ovom plesom smrti Beket i Šatok su bili spremni da zaključie da u pretaženju važnosti i značenju blaženih trenutaka. Bili su spremni da predaju zaboravu teško osvojeno prepoznavanje (*reconnaisance*) ekstemporalnog bića. Oni su zaključili da pred licem prolaznosti i smrti blaženi trenuci i ekstemporalno biće (prepoznato kao subjekt tih trenutaka), moraju da ustupe, kao što romantične sanje i zanosi ustupaju pred grubom realnošću života. Njima se činilo da Prustova opcija za stvaralaštvo, za umetnost, na potonjim stranicama *Nadenog vremena* govori u prilog takvog ustupanja – da rad, stvaranje, ostaje kao jedina vrednost. Oni nisu shvatili da za Prusta umetnost nije bila cilj, niti uteha za pale vrednosti estetičkog puta blaženih (privilegijanih) trenutaka i njima pripadnog bića, nego sredstvo da se uobliči i prenese (drugome) to iskustvo, da se izrazi subjekt tih trenutaka. Bez toga, za Prusta dvanaest toмова *Traganja* ne bi imali nikakvog smisla, bili bi samo jedna izlišna romaneskna opširnost, ili govoreći je-

zikom indijske tradicije – bili bi puka registracija samsare, vrćenje ploče jednog života, opširno ponavljanje onog ljudskog, suviše ljudskog, a da se nije odogovorilo zovu hijeroglifa sećanja i onoj zadivljenosti sa kojom nas suočava tajna prolaznosti i lepote, ljubavi i bola, bivstvovanja i smrti. Sledeći odlomak iz *Nadenog vremena* to jašnjava i ukazuje da je Prust bio »adept« estetičkog puta, koji je opsedao i kineski i japanski zen, kašmirske estetičare i Abhinavaguptu.

... Setio sam se kako sam još u Kombeu s pažnjom zastavljao pred svojim umom poneku sliku koja me je prisilila da je gledam, poneki oblak, kakav trougao, neki zvonik, cvet, kamačak, osećajući da pod tim znamenjem možda postoji nešto sasvim drugo što treba da se potrudim da otkrijem, neka misao koju te stvari izražavaju kao hijeroglifski znaci za koje bi čovek pomislio da predstavljaju samo materijalne predmete. To račitanje bilo je, doduše, teško, ali je samo ono pružalo mogućnost da se pročita neka istina. Jer one istine koje inteligencija neposredno uočava proviruju u svet pune dnevne svetlosti imaju nešto manje duboko, manje nužno, nego one koje nam je i bez naše volje život saopštio u nekom utisku, materijalnom pošto je u nas ušao putem čula, ali čiji duh možemo da izlučimo. Sve u svemu, i u jednome i u drugom slučaju, i u pogledu utisaka kao što su bili oni što su mi ih pružili martenivski zvonici, i u pogledu prisjećanja, kao u slučaju neravnog pločnika ili ukusa magdelinice, valjalo je nastojati da se osećaji protumače kao da su u stvari znaci nekih zakona i ideja, pokušati da se mišlju pronikne, to jest da se izvuče iz polumraka ono što sam osenio, da se to pretvori u neki duhovni ekvivalent. A sredstvo za to, koje mi se činilo jedino, šta je ono drugo do stvoriti umetničko delo? (*Nadeno vreme*, N. Sad-Beograd 1983:210-211).

Postoji slaganje između Platona, gnosticika, Abhinavagupte i Prusta u tome da je zaborav delom urođen, a delom potiče od one rasutosti koju stvaraju brige i užurbanost svakodnevice, porivi i opskrbijanje tela. Ali, dok je po gnosticima neophodno odvratanje pogleda od sveta da bi se otrglo od ovog zaborava, po Platonu, svet još može biti od pomoći. Za Abhinavaguptu i Prusta u samom svetu nahode se znaci i zov koji uz pomoć sećanja i prepoznavanja vraćaju čoveka suštinskom sopstvu. Svrha prepoznavanja (*pratyabhijna*)¹³ jeste da se ukloni zaborav (*moha*) koji je prepokrio *atmana*,¹⁴ kaže Abhinavagupta. On se slaže sa Prustom u tome da se prepoznavanje zasniva na se-

ćanju (*smarana*) i opažanju (*anubhava*). To važi i za prepoznavanje u uobičajenom smislu reči – dodajemo mi – i za prepoznavanje u transpersonalnom smislu, kojim se bave Abhinavagupta i Prust.¹⁵

Estetički put i veza sa transpersonalnim

Ako moralno usavršavanje, ili pročišćenje u etičkom smislu mogu biti smatrani »etičkim putem«, a viši uvidi i pročišćenje saznanja »saznajnim putem«, onda nam se »estetički put« pojavljuje kao delimično nezavisan pristup cilju transpersonalnog postignuća. Težnja ka lepoti i savršenstvu kao intrinzičnim vrednostima koje čoveku upućuju preko granica sveta senki (Platon), estetička zadivljenost koja omogućuje prepoznavanje sopstva poteklog od večne vibracije (Abhinavagupta) i blaženi trenuci u kojima izražava etipalno biće (Prust), sve to predstavlja orkestraciju glavne teme – da se sjaj i tragedija života, samopotvrđivanje, rezignacija i samonadilaženje sažimaju u silovitoj ekstazi koja pred pojedincem otvara horizont transpersonalnog.

Estetička kontemplacija je moguća kad su praktični, egoički aspekti potisnuti u stranu, pri čemu su identifikacija, uosećavanje i empatija ojačani kateksom preobraženog erosa. Tada se estetičko iskustvo otvara za transpersonalne horizonte, koje su izgledale suviše daleki ili nepostojeći iz egoičke ili personalne perspektive. Setimo se kako je Platon pribegavao mitološkom nasleđu ne bi li savremenici učinio svoj »svet ideja« ubedljivijim i upečatljivijim. Na drugoj strani, Beket i Šatok smatrali su da su se Prustovi blaženi trenuci istopili u strašnom požaru (vremena) na poslednjem matineu kod Germantovih. Ali, možda je Prust već tada razumeo prisustvo *Kalagni*, strahotne personifikacije sveopšteg požara na kraju vremena, na matineu kod Germantovih, iako je Lilian Silburn tek nekih šezdesetak godina kasnije prevela na francuski stav 53 iz *Vijnabhairave*: »Na taj način, ako zamisliš da ceo svet (ili bar svet Germantovih – D.P.) nestaje u vatri *Kalagni* i ne dopustiš da ti duh odluta na nešto drugo, tada će se u tebi javiti najviše stanje.«

Estetički put mogli bismo shvatiti i kao »srednji put« u odnosu na potpunu tudost spram sveta (gnosticizam) i u odnosu na večnu žed za životom egoičke ravnine. Besumnje, prelaz od egoičke do transpersonalne ravnine nije stvar jednokratne kontemplacije, mada – pod određenim okolnostima – sećanje i prepoznavanje mogu najednom izokrenuti perspektivu (o tome svedoče i Prustovi opisi blaženih trenutaka). Ali, to ne mora

¹³ Zasebne škole u kašmirskom šaivismu razvile su se oko pojnova prepoznavanja (*pratyabhijna*) i vibracije (*spanda*). Prema Utpaladevi (X v.), predstavniku škole prepoznavanja, duša je sputana jer je zaboravila svoj istinski identitet (sopstvo) i može postići oslobođenje prepoznavajući svoju intusku prirodu (vidi – Dyczkowski, 1987:17).

¹⁴ Pojam *atmana* iz škole prepoznavanja donekle se razlikuje od shvatanja *atmana* u vedanti zbog emanacionističkog tumačenja koje zastupa kašmirski šaivism.

¹⁵ Ovdje ostavljamo po strani »status« Prustovog »misticizma« koji Cener (R.C. Zaehner) klasifikuje kao »naturalni misticizam« (u svojim knjigama *Mysticism, Sacred and Profane* i *Drugs, Mysticism and Make-believe*). Prema Ceneru, Prustova inspiracija je u osnovi religijska (prevazilaženje smrti i smrtnosti), mada je uobličena neo-teističkim jezikom naturalnog misticizma.

biti relativno trajna promena perspektive. Otuda treba i praviti razliku između estetičke kontemplacije (kao jednokratnog iskustva) i estetičkog puta kao dugotrajnog procesa preobražaja. U prvom slučaju reč je o (prethodnom) kušanju – reklo bi se da čaj u čajnom ceremoniji i madlenice kod Prusta imaju taj »sukus transpersonalnog«.



Bibliografija

- Beckett, S. (1978): *Proust*, New York: Grove Press
 – Dyczkowski, M.S.G. (1987): *The Doctrine of Vibration*, N. York: SUNY
 – Goswami, R. (1965): *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi: Chowkhamba
 – Jonas, H. (1963): *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon
 – Kaw, R.K. (1967): *The Doctrine of Recognition*, Hoshiarpur: Vishvesvaranand Institute
 – Koeping, K.-P. (1987): »Anamnesis«, u *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, N. York: Macmillan
 – Kolpe, K. (1986): »Izazov gnostičke misli za filozofiju, alhemiju i literaturu«, *Gradac* 71/72
 – Masson, J.M. i Patwardhan, M.V. (1969): *Santarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona: Bhandarkar Or. Institute
 – Prust, M. (1983): *U traganju za išezlim vremenom*, N. Sad-Bgd.
 – Shattuck, R. (1964): *Proust's Binoculars*, London: Chatto/Windus
 – Taushe, S.A. (1986): »Gnostičke osnove nihilizma«, *Gradac* 71/72
 – *Fijnanabhairava Tantra*, prev. L. Silburn (1976), Paris: E. de Boccard – na engl. prev. J. Singh (1979), Delhi: Banarsidass

UDK 745.51 (520)

Tajne japanskog drvoreza

Džojs Ekrojd

Tehnika drvoreza bila je iz Kine uvezena u Japan oko šestog veka n.e. zajedno sa budizmom. Na kontinentu se verovatno već u četvrtom veku koristila za reprodukovanje crno-belih verskih slika namenjenih hodočasnici.

Najstariji sačuvani primerici otisaka sa japanskog drvoreza datiraju iz 770. n.e. To su budistička pravila koja su se smeštala u minijature drvene obloge i posvećivala hramovima. Knjige urađene ovom tehnikom počele su da se štampaju u četrnaestom veku u svrhu propagiranja religije. Knjige koje su se mogle nositi pojavile su se oko 1590. U sedamnaestom veku tehnika drvoreza se koristila za ilustrovanje knjiga koje su mogle nositi. Godine 1632. sa drvene ploče je napravljena prva crno-bela slika na pojedinačnom otisku.

Otrilike u to vreme ova tehnika se spojila sa evolucijom umetničke forme poznate kao žanrovsko slikanje, ili *ukiyo-e*, doslovce, »slike sveta kraj koga se prolazi«. Hishikawa Moronobu (?1616–94), praktičar Edo perioda, Kano ili kineskog stila koji je u krajnjoj liniji poticao iz crno-belog slikanja, bio je rano privučen ovom školom koja se upravo pojavila. On je počeo sa pravljenjem ilustracija za knjige, a zatim, zainteresovan tehnikom drvoreza, izdavao je prvo albume a kasnije i pojedinačne grafičke otiske. Oni su se prodavali kao suvenirni posetiocima šogunove prestolnice.

Crno-bele grafike podrazumevaju samo jednu ploču; štampa u boji zahteva nekoliko ploča, obično po jednu za svaku nijansu boje. Primerici kineske štampe u boji sačuvani su iz perioda Tang (620–907) a iz mnogo kasnijeg perioda, iz 1625, sačuvana je knjiga kineskih reprodukcija popularnih slika štampanih u boji. Pošto je ova tehnika – pod imenom *chiaroscuro* štampa – bila poznata u Nemačkoj i Italiji od početka šesnaestog veka, neki stručnjaci misle da su ovu umetnost verovatno doneli na Istok jezujski misionari. Drugi, međuti, istrajavaju u tome da je bila nezavisno otkrivena i u Kini i u Japanu. Ali, nema sumnje da je od poslednje četvrti osamnaestog veka na tehniku štampe u boji značajno uticala holandska štampa bakroreza. To je dovelo do zamene istočnjačke perspektive na grafikama sa pejzažima zapadnjačkom perspektivom.

Istočnjačka perspektiva locirala je tačku nestajanja između posmatrane scene i posmatrača, a zapadnjačka perspektiva iza scene, daleko iza posmatrača. Grafike u kojima se primenjavao zapadni kanon nazivane su *uki-e*, »perspektivne slike ili slike iz priči-ijeg okaa«.

Upotreba boja

Boje su japanskoj grafici prvo dodavane ručno, prvo zelena i žuta (1695), a kasnije ružičasta i zelena (1715). Ali, 1740. godine slika na jednoj lepezi je stvarno ođštampana u ružičastom i zelenom, a polihromni štampari listovi počeli su da se pojavljuju 1765. godine.

Štampa u boji pretpostavlja otkriće pripasivača. U Japanu je to urađeno 1744. On se koristio u formi pravouglkog žljeba u desnom uglu i linije koja je na dnu drvene ploče išla od levog ugla. Pomoću ovakve vrste vodiča štampar može lako i precizno da postavi list papira na ploču, a ova mogućnost ne samo da dozvoljava prenošenje velikog broja boja na isti list, već omogućava i brzo izvođenje radova. On takođe olakšava brzo dupliranje i otvara komercijalne mogućnosti koje imaju značajan uticaj na motiv i temu grafike i stil crteža.

Grafika u boji se pravi pritiskanjem lista papira na seriji obojenih drvenih ploča reljefno izrezbarenih. U Japanu osamnaestog i devetnaestog stoleća proces je obuhvatao tri veštine – onu umetnika-crtača, rezbara drvenih ploča i štampara, jer je svaki stapanj ova procesa radio majstor ili ih delo svojim učenicima zavisno od stepena njihove sposobnosti i kompleksnosti zadataka. Proizvodnja je bila organizovana po principima montaže trake, operacija koju su vlasnici štamparskih radnji, praktični biznismeni koji su poznavali svoje tržište, držali za isplativu.

Do nas su stigla uglavnom imena umetnika i izdavača. Povremeno se na grafikama javlja i pečat majstora rezbara, ali se veoma retko može saznati majstor štampar.

Grafike napravljene ovakvim procesom se opisuju kao »tradicionalne« za razliku od modernih »kreativnih« grafika koje su došle do izražaja posle II svetskog rata. Moderna grafika je rad samo jednog umetnika i naročito se razlikuje po svom »kreativnom« ili dinamičnom tretiranju faze rezbarjenja.

Veličina grafika, i tradicionalnih i modernih, umnogome varira u zavisnosti od upotrebljenog papira. Najuočiglednija veličina tradicionalnih grafika je bila oko 38,2X23 cm. Ali, takođe su pronađene i male grafike od oko 25,5 X 19 cm., velike od 60,5 X 30,2 i grafike od oko 73 X 12 cm koje su kačene na stubove. Takođe se često pribegavalo diptisima i triptisima. Moderne grafike pokazuju još veću raznolikost.

Faze izrade

Proces kojim se pravila tradicionalna grafika – i po kom se još uvek pravi u ateljima

poput ateljea Adachi u Tokiju – bio je propisan do najsitnijeg detalja. Broj, oblik i veličina alatki i način rukovanja njima, kvalitete drveta i papira koji se koristio, čak i defekti pri izvođenju koje je trebalo izbeći, kao i sastav štampareve opreme, sve je bilo strogo određeno.

Kod pravljenja tradicionalne grafike prvo je grafički crtač pravio crno-beli linearni crtež. Na njemu su bile prikazane glavne linije slikovnog crteža u njegovoj konačnoj formi. Tek tada je crtač bio taj koji je dodavao kreativne i estetske elemente.

Njegov crtež bio je nacrtan na tankom, poluprovodnom papiru koji se lepio licem na drvenu ploču ručno premazanu pastom od riže tako da daje dobar ključ. Na njega se spuštao list, a zatim nežno pritiscao vertikalnim potezima koji su se pravili od sredine prema krajevima. Konačno, da bi se otkrio crtež, ovaj list se uklanjao trljanjem.

Ploča sa glavnim linijama se zatim rezbarila dubljenjem delova reljefa. Drvo koje se koristilo bila je uvek divlja trešnja iz centralnog Japana koja se sekla duž vlakna, tj. dužinom debla.

Virtuoznost rezbara može se proceniti jednostavnim proučavanjem raznovrsnosti šara koje su mogli da izvedu – pruge, kvadrati, složene cvetne i geometrijske šare, često neverovatno sitnih dimenzija.

Gledajući kolekciju grafika hronološki sredenih od osamnaestog do devetnaestog veka i usredsređujući se samo na predstavljanje draperija, na primer, značaj linije u prenošenju crtačeve namere postaje jasan. Odeća koja se obavlja oko čvrstih, gotovo božanskih oblika kurtizana Kaigetudoo ili ona koja je zamotana oko ponešto seljačke čvrstine žena koje je naslikao Kiyomasu I, svila koja nežno prijanja uz prefinjene, skoro vilinske leptovice Harunobua, suknje i rukavi Kiyonagovih elegantnih gejša koji lepršaju na vetru dok se voze kolima ili za vreme oluje, pokvašena, zavrtnuta odeća Utamarovih *awabia* ili skupljača školjki zvanih petrove uši, siloviti rez i preuveličane razmere scenjskih kostima Toyokunijevih glumaca – sve je ovo izraženo ispuštenim linijama koje je stvorio rezbarjev veličanstveno kontrolisani nož.

U grafikama sa pejzažima, kakve su radili Hiroshige ili Hokusai, isto je linija ta koja daje izvanredno realistički utisak kiše koja sve potapa, siluetna kuća prekrivenih snegom, oštri uglovi stenovitih litica ili opipljive vlaže koja šire kapljice vodovoda.

Rezar, kao izvođač umetnikove namere, imao je moćan položaj u umetničkom trijumviratu i ponekad je znao da se izmakne kontroli. Jednom se Hokusai žalio da mu je u nekoj štampariji rezar rezao samo toyokunijeve oči i noseve koje on uopšte nije voleo.

Sa glavne ploče štampali su se otisci koje je umetnik ručno bojeo ukoliko je bilo sveatno, premda su neki crtači davali samo nedoređene sugestije na osnovu kojih se spremalo oko dvadesetak obojenih ploča, po jedna za svaku nijansu i svaki uzrok šare. Svaka od njih je sadržala samo po jedan delo ceg crteža. Koristile su se po određenom redos-



Hiroshigeov domove Japan, XIX vek.

ledu i bile bojene neposredno pre stavljanja lista papira. Koristila se velika ili mala četka od konjske dlake i bambusa zavisno od veličine obojene površine koju je trebalo preneti.

Majstor štampar je takođe bio umetnik u tolikoj meri da je često prelazio preko izbora boja crtača grafike. Čak je i bojenje ploča zahtevalo savršeno umeće. Pigmenti koji su se koristili obuhvatali su *sumi* ili indijski mastilo različitog sjaja, bele su se dobijale iz praha školjke zvane kapica ili pak kaolina, a boje od biljaka i minerala mogle su se u to vreme nabaviti u tečnom stanju. One su bile različite trajnosti, a paleta se kretala od nežno rozikavog karmina napravljenog od šafrana, prijatne žute od kurkuma, još jedne jasne žute od jasmína, dubokožute od kore drveta do plave iz indigo biljke, purpurne iz boražine ultramarina iz plavog kamena, a cinober, tamnonarandžasta i vrsta mutno žute dobijale su se od mineralnih sastojaka koji su obuhvatali vitrol, arsenik, gvožđev sulfat, olovo, živu, sumpor i šalitru. Standardne boje su se često mešale da bi se dobile finije nijanse.

Proces bojenja se razlikovao u zavisnosti od efekta koji se želeo postići. Na primer, tamo gde je trebalo da bude osenčeno, površina gde je boja prestajala se kvasila vlažnom krpom. Ona se četkom prelazilo preko ove površine na način kojim su se proizvođile različite gradacije – oštra ili nejasna ivica, nežan sjaj (kao za ružičaste obraze), postepeno modularanje, mešanje dvaju boja, itd.

Vrlo fini efekti mogli su se postići preštampavanjem. Na jednoj Utamarovoj grafici koja prikazuje kurtizane obučene za procesiju, centralna figura nosi visoki korejski šešir od gaze sa širokim obodom. Poluprovodnost gaze je divno predstavljena prigušenim nijansama crvenkasto obojene platnene kape, čilbarskih ukosnica i čela koji se naziru kroz obod.

U izvesnim periodima japanski štampari

su postizali bogate efekte mešanjem metalnog praha i crnog mastila ili posipanjem mesingane prašine na žute boje (1744) da bi se stvorio utisak laka ili posipanje lisikuna na već obojenu pozadinu (1790) da bi joj dali sjaj. Utamaro je posebno voleo neuobičajene trikove: koristio je pesak na nekim grafikama, čak je pravio i grafike koje su sa obe strane lista bile štampane i prikazivale su dve suprotne vizure predela.

Papir koji se koristio za samo štampanje bio je jak, neverovatno izdržljiv, ali i mek i čupkav. Bio je ručno pravljen od kore dudovog drveta koja se potapala u sok određenih biljaka. Ova smesa se protresala sve dok se vlakna ne bi ravnomerno rasporedila u obliku krsta, a višak tečnosti se ispuštao. Papir je zatim bio premazivan pastom od riže i sušen, a kasnije je vlažen. Upijajuća sposobnost ovog papira davala je dubinu i jačinu pigmentima poklanjajući im začuđujuće životinjske kvalitete. Njegova sposobnost da se restaurira ostala je izuzetna čak i posle jednog veka ili više.

Kada je list na kojem je trebalo da se odštampa slika bio pritisnut na sukcesivne ploče, svaki put centriran uz pomoć pripisivača, njegova zadnja strana se trljala jastučićem zvanim *baren*. On je bio jedinstvena i skupa alatka sa velikim mogućnostima da se prilagodava. U prečniku je imao 14 cm a bio je debeo 3 cm.

Jedna od najvećih lepota tradicionalne grafike je njen profinjen kolorit. Postizanje tog tona rezultat je utrivanja pigmenta na papir *barenom*. Kao posledica toga boja je bila utisnuta u papir; za razliku od ovog postupa, u slikarstvu boja leži na površini zadržavajući u odnosu na grafike nešto reskiji sjaj.

Slepa-štampa bila je još jedna efektna tehnika. Ona se sastojala prvo u ispućavanju, recimo, tački ili pruga na jednom delu grafike, zatim se preko tako obradeno delo štampala boja koja naravno nije prijanjala uz uvučene delove.

U ponećemu sličan je bio i trik sa lepljenjem komada platna pogodnog tkanja na određeni deo ploče već premazan bojom.

Opadanje i moderna grafika

Ali, tradicionalna grafika koja je pri krajevima osamnaestog veka dostigla visoku umetničku savršenost i tehničku perfekciju, tada polako počinje da opada da bi sredinom devetnaestog veka nestala. Državno cenzurisanje počelo je već 1790. i povremeno je bilo vrlo strogo. Na kraju je motive grafike ograničilo na cvetne šare, predele i istorijske događaje. Grafika je, međutim, po svojoj prirodi uvek nalazila inspiraciju u tekućem životu, tako da čak i dok je propadala nije mogla da izbegne opisivanje *Zeitgeista*. Kao što se vreme Tokugawe raspadalo, opšte beznađe se reflektovalo i na grafikama. Hiroshigeovi predeli iz kasnijeg perioda nastanjeni su proscjama, slepcima, umornim hodočasnima ili sveštenicima koji traže milostinju. Njegovi samuraji se jedno vuku po kiši ili čekaju u čamcima dok daimyo povorka prelazi reku. Jedan od njih čak koristi svoj mač kao motku u koju je obesio zavežljaj.

Hiroshigeovi naslednici su nastavili da dokumentuju infiltraciju zapadnog uticaja, a u osvjet modernog doba u Japanu, grafika u boji bila je socijalno irelevantna. Umetnici su bili svedeni na crtače nalepnica za gajbe čaja i reklama za robne kuće. Najviše što su neki uspjeli da postignu bilo je preokretanje grafike u boji u ilustrovani novinski list na kojem se objavljivala najnovija provala ili talas nasilja. Osvajanje tehnologije drčavih analinških boja, što je bio rezultat japanske trke za zapadnom naukom koja je pratila kraj izolovanosti, bilo je *coup de grâce*.

Pokušajući da se oživi tradicionalna grafika kao umetnički rad s kraja devetnaestog i početkom dvadesetog veka, kao što su slike Tokija Kobayashija Kiyochike i hladne leptovice Hashiguchija Goyoa, premda zanatski izvrsno urađeni, propali su. Kolorit je bio harmoničan i prigušen, crtež je imao šarma i atmosferu, dubina i perspektiva su bile vešto izvedene. Ali, nedostajao im je utisak; možda nisu bile dovoljno uzbuđljive. Čak i kada su bile impresionistički radene bile su previše fotografске. I sam kasni Hiroshige je bio premlazan. U ranom periodu, njegova pitoresknost bila je rezultat briljantnog crteža koji se nametao: kasnije je pao u sentimentalnost. Na mnogim od ovih tradicionalnih grafika iz poslednjeg perioda sentimentalnost vodi u sladunjavu ljupkost.

Moderna kreativna grafika datira od oko 1909. Suštinski, ona je donela novu viziju. Imala je za cilj iskreno samoizdržavanje. Njena pojava je bila direktni odgovor na evropski uticaj. U vreme ranih godina dvadesetog veka neki japanski umetnici otišli su u Pariz na studije; drugi su bili pod uticajem evropske umetnosti putem japanskih avangardnih umetničkih časopisa. Ovim putevima su japanski umetnici bili nadahnuti evropskim impresionistima i postimpresionis-

tima. Ovi su, pak, bili duboko stimulirani japanskim tradicionalnim grafikama. Japanske grafike u boji su se, u stvari, izvozile na Zapad od njihovih najranijih dana, ali u mnogo većoj količini neposredno posle otvaranja zemlje, naročito posle poštovanja koje je za njih izrazio umetnički kritičar Ernest Fenellosa. Tako je evolucija japanske grafike u boji pokazala kružno kretanje.

Moderne japanske umetnike odbijali su aspekti masovne proizvodnje koje je imao tradicionalni proces pravljenja grafike u boji i izbegavali su podelu zadataka, trudeći se da postignu podjednaku umešnost u crtanju, rezbarstvu i štampanju.

Ali, oni još uvek upotrebljavaju sve materijale koje su razvili njihovi prethodnici, premda se sada koristi različito drvo za ploče, a furnirana iverica je najčešći materijal, a često se vlaknima palme, utopljen i lanom zamenjuje bambus koji se ranije upotrebljavao za *baren*.

Oni, takođe, nastoje da iskoriste sav potencijal ovih materijala, od rasporeda vlakna na drvenoj ploči do kvaliteta pigmenta i raznovrsnosti papira. Veliki su inovatori u izboru materijala a isto tako i alatki. Na primer, pigmenti obuhvataju (pored tradicionalnih koji se sada mogu nabaviti u prahu a mešaju se sa vodom ili lepkom) boje za postere, štamparsko mastilo, gvaš, uljane boje; od alatki neke su pozajmljene od evropskih rezbara, a koriste se i alatke tradicionalnog japanskog rezbara drvenih ploča. Pridržavaju se liberalnog pristupa tehnici prilagođavajući tome zapadne tehnike rezbarjenja i štampanja.

Tradicionalna grafika imala je za motive leptovice (naročito kurtizane ili sluškinje u čajdžinicama), glumce, rvače, istorijske ličnosti kao što su omiljeni narodni junaci ili slabo maskirani savremenici, a u kasnije vreme, naročito, predele i kompozicije sapticama i cvećem.

Motivi modernih grafika su neograničeni. Napravljeno je nekoliko izvrsnih studija portreta i figura, kao i crteža, na primer, konja, mačaka (često stilizovanih), predela i slika iz savremenog života, itd. Mnoge od ovih modernih grafika pokazuju sklonost ka apstraktnim ili poluapstraktnim crtežima. Neke grafike su impresije kolaža prirodnih objekata. Raznovrsni apstraktni crteži se ponekad postižu preštampavanjem u kome se koriste providne, poluprozirne i mutne boje. Zbog naglašavanja rezbarske faze, kreativna grafika daje veliki prostor jednostavnim tendencijama i ispućena linija se oduševljeno koristi.

Najreprezentativnije moderne grafike su izuzetne zbog energije i utiska dubine koji prenose, dok najatraktivnije apstraktne i poluapstraktne grafike imaju snažan ritam i često pokazuju izvanredno umeće.

Završni komentar bi mogao da bude da je tradicionalni proces pravljenja grafike u boji bio jedinstven i karakterističan izum japanskog perioda, takozvanog centralističkog feudalizma pod šogunatom Tokugawa (1603-1868); kreativna grafika – prihvaćena kao najuspešniji savremeni japanski

umetnički žanr – izraz je javljanja individualizma u Japanu dvadesetog veka.

Joyce Ackroyd: The Making of a Japanese Woodblock Print, iz časopisa Hemisphere, vol. 29, No. 1, 1984/

S engleskog prevela: Tamara Pačić



Ličnosti i događaji

Minijatura
(Iran, XV vek)



Mistika i etika

Razgovor sa Agehanandom Bharatijem o prirodi mističkog iskustva i antropologiji

Agehananda Bharati je rođen 1923. godine u Beču. Posle rata je na Bečkom univerzitetu diplomirao na etnologiji i indologiji i otišao u Indiju, gde je doktorirao 1951. Iste godine ušao je u hinduistički monastički red *sannyasina*. Do 1957. godine predaje na raznim univerzitetima i institutima Dalekog istoka – u Delhiju, Benaresu, na institutu Nalanda, u Bangkoku i u Tokiju. Od 1957. godine se nastanjuje u Americi, predajući prvo u Sietlu, da bi 1961. prešao na univerzitet Sirakuz, gde predaje i danas. S jedne strane strogi, čak pozitivistički nastrojani antropolog, a s druge, izvorni mistik, kako sebe naziva, Agehananda Bharati predstavlja jednu neobičnu, ponekad eksplozivnu kombinaciju, što mu je u američkim antropološkim krugovima donelo reputaciju čudaka prema kome se, međutim, gaji veliko poštovanje. Jedan od najuticajnijih antropologa danas, Melford Spiro, za njega kaže: »Bharati je čitava jedna katedra za antropologiju« (»Bharati is a Department«).

Dušan Pajin: *U vašoj knjizi Svetlost u središtu (Light at the Center) kažete da je vrednost mističkog iskustva značajna za onoga koji ga upražnjava zahvaljujući njegovoj specifičnoj vrednosnoj kateksi: on priziva to iskustvo kao najznačajnije. To izgleda sasvim verovatno, pošto drugi ljudi najznačajnijim smatraju moć, novac, mudrost, ili umetnost (za sebe same ili za ljude uopšte). Izgleda, međutim, da su mistici jedna izuzetna grupa jer izgleda da su više nego ostali uvereni u to što kažu. Ukoliko se sa ovom tvrdnjom slažete, kako biste objasnili tu pojavu: kao stvar snažnije katekse, ili kao nešto što je u vezi sa nekim specifičnim kvalitetima mističkog života?*

Agehananda Bharati: Mislim da se odgovor na to nalazi u mojoj knjizi, zapravo, razasut je svugde po njoj. No, svakako, radi se o snažnijoj kateksi, ali kada sam rekao snažnija kateksa, nisam rekao ništa. To je prosto jedna tautologija. Naravno da je snažna kateksa, ali zašto? To ne objašnjava ništa već samo toj pojavi daje lep naslov – od toga dakle nikakve vaje. A što se tiče pitanja da li je u vezi sa nekim specifičnim kvalitetima mističkog života? ne, naravno da nije. Glavna doktrina izložena u mojoj knjizi jeste da religijsko i mističko iskustvo ne daju ontološki status svom sadržaju, tako da to što su mistici uvereni od drugih grupa ne znači da mističko iskustvo zaista poseduje nekakav viši stvarnosni status, naravno da ne. To što su oni uvereni pristo znači da oni razvijaju u sebi više oduševljenja nekom posebnom vrstom objekta. Drugi ljudi, naravno, stvaraju veći stepen oduševljenja nekom drugom vrstom objekta, ali to nema ništa zajedničko sa snagom misticizma, niti sa snagom bilo kojeg drugog objekta, već ima veze sa vrlo različitim individualnim kateksama koje se zasnivaju, možda u velikoj meri, na kulturnoj kateksi. No, to biste morali da mislite i u terminima idiosinkra-

zija. Kako bilo da bilo, stvar nije u objektu, ne radi se ni o kakvoj posebnosti mističkog života koji bi, da vas citiram, od mistika načinio neku »izuzetnu grupu«, u smislu da su oni, izgleda, uvereniji (u to što kažu). To jeste istina, ali odatle ne sledi da je mistički život na neki način snažniji od drugih života. To samo znači da, pošto ste se usredsredili baš na tu određenu temu, vi time izdvajate mistike i onda će vam oni naravno izgledati kao neka vrlo posebna grupa, ali zamislite da ste ekonomista – uzmete ljude koji su ekonomski geniji i koji s uspehom igraju na berzi – onda biste mogli pomisliti da ima nečega vrlo posebnog u vezi s njima.

D. P.: *Negirali ste epistemološke i etičke posledice mističkog iskustva. Da li mislite da zavaravanje mistika (da mistički život predstavlja krajnji odgovor na »zagonetno postojanje« ne poseduje nikakvu vrednost (ukoliko zagonetkom smatramo pitanje kako provesti vreme između rođenja i smrti, izvan onoga što neizbežno moramo činiti)?*

A. B.: Mislim da je ovde izraz »zavaravanje« loše odabran, jer to nije mističkovo zavaravanje da je mistički život krajnji odgovor; stvar je u tome što on u to veruje, ali se vara. Drugim rečima, on greši ako uopštava svoje tvrdnje proširujući ih i na ono što leži izvan njegovog sopstvenog iskustva ili, ako želite da to sagledate interpersonalno, izvan iskustva ljudi nastrojenih slično mistiku i njegovim kolegama. Na kraju krajeva, zato i postoje pećine i manastiri gde se okupljaju ljudi sličnih sklonosti čija je kateksa mističkog iskustva manje više podjednako snažna. Na tome ja veoma insistiram čak i sada, dosta godina nakon što sam napisao tu knjigu (ne zaboravite da je knjiga napisana i objavljena 1976.). Ali, ni za trunika nisam promenio svoje mišljenje. Mistički život ne doprinosi ništa etici. Za to je neophodan jedan odvojeni, poseban napor. I u knjizi sam istakao da to što je, kako mi se čini, većina mistika etički neokrnjena, ili čak nadmoćna u odnosu na druge ljude, ima veze sa njihovim sopstvenim opažanjem da moraju biti moralniji od drugih jer osećaju da mistički život mora za sobom povlačiti i etičke posledice, te stoga, na neki način, sami sebe podstiču na veće etičke napore. Pretpostavimo da imate jednog mistika koji u tome uspeva time što čini dodatne napore, misleći da mora tako da radi jer je mistik, i da imate nekog drugog čoveka koji je matematičar i koji čini isti takav napor, tako da po bilo kojim standardima ispada moralniji od drugih, onda je to pitanje vaše moći donošenja odluka, a ne samosvojne vrednosti odnosa mističkog i etičkog, ili matematičkog i etičkog. Ne postoje takvi odnosi. Vidite, u suštini,

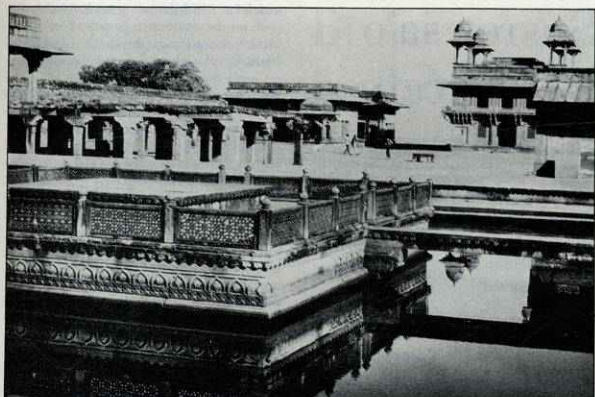
cela ta moja postavka zapravo je mnogo starija od mene. Ona seže unazad do slavne Dž. E. Murove (G. E. Moore) *Principia Ethica*, gde on govori o naturalističkoj grešci, što vam je pretpostavljam poznato. Moje čitanje toga, kao i primena toga u mojoj knjizi i mojim razmišljanjima o ovoj temi, predstavlja jedne razradu Murove teze na području religije i misticizma. Sam Mur nije se posebno zanimao za pitanja religije – to nije bio stil u Kembriđu u njegovo vreme.

Mirko Gaspari: *U vašoj knjizi Svetlost u središtu vi zastupate gledište da je mističko iskustvo (ili »nulto iskustvo« kako ga umesno nazivate) apsolutno autonomno i »neutralno« (čak »prazno«) kada su u pitanju ontološke, epistemološke i aksiološke posledice (ili implikacije) tog iskustva – što je gledište, barem kako ja to razumem, koje mističko iskustvo postavlja na istu ravan sa estetičkim iskustvom.*

A. B.: Da, baš tako. Da ga uhvatimo baš tu – to je sasvim, sasvim tako i mislim da sam to tim rečima i spomenuo negde u knjizi.

M. G.: *(nastavak pitanja): Međutim, u tradiciji mahajanaog budizma nailazimo na shvatanje da samilost (karuna) – koja svakako mora imati određene etičke implikacije – predstavlja jedan samosvojni i nesvodivi deo njihove posebne vrste »nultog iskustva«. Može li jedan tako snažan činilac kao što je osećanje samilosti ili, ako hoćemo, ljubavi – o kome razne tradicije univerzalno svedoče kako o nečemu što je inherentno mističkom iskustvu – biti samo projekcija određene vrednosne katekse na inače »neutralno« iskustvo?*

A. B.: Da, da, naravno, zašto da ne. Vidite, kratko značenje tog vrlo dugog govora upravo je u tome – vaša emocionalna investicija u nulto iskustvo je toliko snažna da je vi zbog toga ekstrapolirate na stvari koje su značajne, a kako je samilost naravno veoma značajna i zaista veoma etična u svim ljudskim društvima, ta povezanost izgleda prirodno ljudima koji su stali, ili će tek stati, na kormila raznih zajednica. Na kraju krajeva, bodhisatva i Buda takođe se obraćaju sopstvenoj zajednici, ne samo kaluderima, već i ljudima uopšte, gde su te vrednosti značajne, tako da, naravno, čak i ako je sâm Buda mislio da je njegovo poimanje *karune* bilo u neposrednoj vezi sa njegovim nultim iskustvom, naime njegovim iskustvom nirvane, onda se on varao. Jer, opet, ništa ne sledi iz iskustva osim to da je iskustvo značajno, što je očigledna činjenica, tako da je, opet, odgovor na to jednostavno ne. Tačno, to jeste projekcija određene vrednosne katekse, naime, etičke, u ovom slučaju vrednosne katekse *karune*, na jedno neutralno iskustvo.



Bazen iz grada Fatehpur Sikrija Indija, XVI vek

Snimak: R. Milsavljević

M. G.: (nastavak pitanja): A ukoliko je to nešto više od puke (od tradicije zavise) projekcije, zar se onda na jednom takvom afektivnom sadržaju kao što je samilost ne bi mogla zasnovati neka vrsta etike?

A. B.: Naravno da se može. I treba zasnovati etiku na samilosti, ali ne na njenom afektivnom sadržaju, to svakako ne, već na samilosti kao činjenici, kao konativnoj činjenici, kao skupu karitativnih postupaka, ili od čega se već *karuna* sastoji. Nadam se da sam uspeo da vam to preneseam - ona nije povezana, ona je samo naizgled povezana sa bilo kojim doživljajima, mističkim inputom koji stoji na raspolaganju. Ali, opet, činjenica da su ljudi od Bude nadalje, preko Nagarđune, pa sve do savremenih budista i hinduista to (*karuna*) poveivali sa sopstvenim iskustvima potiče od činjenice da oni nisu razmišljali u tim posebnim kritičkim terminima pomoću kojih mi danas razmišljamo, pomoću kojih smo u stanju da danas razmišljamo.

M. G.: Mislite li da psihodeličke droge mogu ponuditi (pripremljenim pojedincima) jedan približni pred-ukus ili uvid u prirodu mističkog iskustva? Ukoliko je tako, zašto onda *spirodino* uzrokovano mističko iskustvo (posredstvom etičke i meditative prakse) obično ima trajne učinke na čovekov daljni svakodnevi život, dok se za psihodeličko iskustvo teško može reći to isto? Nema li to možda veze sa činjenicom da većina mističkih tradicija smatra etičku praksu neophodnim preduslovom mističkog iskustva (čak i u slučajevima gde se za samo iskustvo smatra da nadilazi etiku)?

A. B.: Dobro pitanje. Često postavljano. Da, mislim da svakako postoji nešto kao ... ne bih rekao pred-ukus (*foretaste*), jer nekad je to i ukus koji ostaje posle (*aftertaste*), i u tom slučaju on potvrđuje iskustvo. Drugim rečima, iskustvo s psihodelicima može ponekad potvrđivati neka prethodno doživljena mistička iskustva, no može također predstavljati i pred-ukus ukoliko niste imali ih

iskustava. Vaše pitanje je naravno dobro. Zašto ovo drugo duže traje? To mi, jednostavno, ne znamo. Ja mislim da je ono što se tu odigrava to da su neuralni ili drugi sindromi koje mističko iskustvo proizvodi, kakvi god oni bili, dugotrajniji u smislu da oni predstavljaju jednu hardversku proceduru, drugim rečima, mističko iskustvo na neki način hardverski prepovezuje vaš sistem, ako uzmete kompjutersku analogiju, dok iskustvo sa LSD-om ili bilo kojim drugim psihodelikom to čini softverski, drugim rečima, stvara softver koji se može lako uništiti dok mističko iskustvo doista podržava restrukturaciju celokupne neuralne ličnosti. Ja sada pravim jednu *ad hoc* pretpostavku na osnovu vašeg pitanja. Možda to i nije tako, ali ako uporedite te dve posebne stvari, naime, opšte mističko iskustvo i iskustvo s drogom, i istaknete njihovu sličnost, a onda postavite pitanje zašto jedno traje a drugo ne, onda se meni čini da je jedini odgovor to da mističko iskustvo čini nešto vašom nervnom sistemu, ili vašoj finotvarnoj ličnosti, dok iskustvo s drogom to ne čini, mada možda dotaci ista stanja svesti. No, ono ne stvara nikakav hardver. Kažete u istom pitanju, »Nema li to možda veze sa činjenicom da većina mističkih tradicija smatra etičku praksu neophodnim preduslovom mističkog iskustva?« To je tačno. Većina to čini, uključujući i neke od indijskih tradicija, ali ne sve. Vidite, istinski ezoteričke tradicije kao što su aghore ili tantrike u Indiji to odriču, mada, naravno, u svojem opštenju sa drugim ljudima, sa većinom religioznih ljudi oni bi rekli da, baš je tako. Naime, pretpostavite da sve religije, ja ne poznajem sve religijske tradicije, naravno da ne ali, pretpostavite da indukcijom dodemo do toga da sve religijske tradicije tvrde da je etička praksa neophodni preduslov, čak i tada one mogu grešiti. A problem je sa svim induktivnim zaključivanjem da iz velikog broja slučajeva ne sledi ukupan broj slučajeva slične vrste. Mi ne znamo ali i izuz-

etaka. Uzmite opet da sve religije uspostavljaju takvu povezanost, no ja znam pojedince koji nisu imali nikakvog etičkog zaleda, koji su zapravo bili velike barabe, bili su grozni ljudi, u svakom pogledu, bez ičega što bi ih isključivalo, ali su postali odlični mistici. Stoga, mislim da, iskreno govoreći, činjenica da sve religije iznose ovu tvrdnju, ima veze s time što ih predvođe ljudi koje takođe zanima i to da neke stvari prenesu široj publici i koji u tom slučaju moraju uspostaviti tu povezanost. Šta oni zaista misle ili osećaju o tome, pitanje je ezoteričkog kruga, gde, naravno, njihovi iskazi mogu biti potpuno drugačiji.

Marko Živković: *Vaš rad pokazuje da ste, pored specifičnih tema, posebno zainteresovani i za šira epistemološka i metodološka pitanja na području antropologije, istorije religije i u društvenim naukama uopšte. I ta su područja, baš kao i bilo koje drugo, podložna raznoraznim modama i trendovima, s onim poslovičnim klatnom koje se nije između relativizma i univerzalizma, emskog i etskog pristupa, romantizma i stvrdog mišljenja, itd. Šta za vas u ovim područjima danas posebno zaslužuje kritiku, a sa pozitivne strane, postoji li po vama neki trend, epistemologija u nastajanju ili neki način bavljenja naukom koji zastupate ili smatrate posebno vrednim?*

A. B.: Odgovorio bih potvrdno na oba pitanja. Ono što ja sada posebno kritikujem i kada pišem i kad govorim jeste celokupna postmoderna antropologija, dekonstrukcija, cela derideovska (Jacques Derrida) koncepcija i njeni američki proizvođači, kao i rešenje prihvatanje ove posebne vrste filozofije zasnovane na književnoj kritici. Ne govorim tu samo o Deridi, već i o Rolandu Bartu, i o Kristevoj, govorim, na jedan drugi način, i o Habermasu i Gadameru. Sve je to u redu tamo gde stoji, ali ja zaista ne mislim da je sve to od neke velike pomoći u društvenim naukama i držim da svakako nije naročito ubedljivo i posebno plodno u generisanju modela, niti uspešno u stvarjenju terenskoj antropologiji. S druge strane, naravno, poznato vam je da mi je vrlo bliska ona škola sa univerziteta Rajs (Rice University) dole u Hjustonu, Teksas, gde imate Markusa i Singera i Fišera i naravno mogu bivšeg studenta Stiva Tajlera i sve one ljude koji pišu o refleksivnoj antropologiji ili hermeneutički inspirisanu antropologiju. To ja smatram vrlo pohvalnim, dok god ne izgubite meru i osećite da morate utupati derideovske štosove u antropologiju. To je ono što ja kritikujem, ja nikako ne osuđujem refleksivno ili hermeneutički orijentisanu antropologiju. Zapravo, i ja se sam dosta bavim nekom vrstom naknadne refleksije u vezi sa mojim prethodnim antropološkim radom koji nikada nije bio pozitivistički jer ja sam isto toliko protiv pozitivizma koliko i protiv dekonstrukcije. Hermeneutika, na koju su, naravno, uticali Gadamer i Habermas kao i ljudi iz frankfurtske škole, ima svoju vrednost, ja u to uopšte ne sumnjam.

Sada, što se tiče trendova koji se pojavljuju u epistemologiji, vidite, možda ne toliko od Svetlosti u središtu, ali svakako od nekih

drugih mojih dela, ja sam bio prilično postojan u svom prihvatanju analitičke filozofije – vitgenštajnovske tradicije (nastale, naravno, u Engleskoj a docnije proširene i ovde u Americi) – kao trenda koji je, makar u Americi, najznačajniji na većini odeljenja i katedri za filozofiju. U *Tantričkoj tradiciji* (*The Tantric Tradition*), koju smatram svojim *magnum opusom*, vrlo sam snažno istakao da taj pristup mora biti zastupljen. Drugim rečima, smatram celokupnu analizu jezika – Džilberta Rajla (Ryle), naravno Vitgenštajna, doprinos Čomskog – sve to smatram krajnje značajnim kada se govori o ponašanju koje je na neki način uzgobljeno u jezik, kao što je, naravno, ona vrsta ponašanja koje antropolog nastoji da izazove ili opiše. Dakle, da zaključim, ako postoji neka epistemologija koju zastupam, to za mene nije ništa novo – ja sam to činio i činim već nekih dvadeset pet godina ako ne i duže. Radi se o snažnom prožimanju društvenih nauka analitičkom filozofijom – što će reći, filozofijom običnog jezika.

S engleskog preveo:
Marko Živković

Susret sa Veljačićem

»Kako može postojati smeh, kako može postojati zadovoljstvo kad čitav svet gori? Zar nećeš tražiti svetiljku kada si u dubokom mraku?« (Dhamapada)

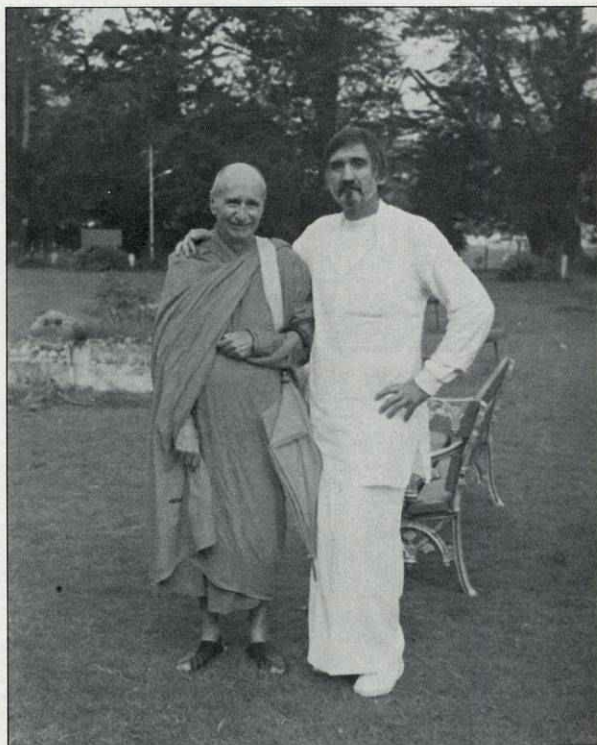
Ima susreta koji se dugo planiraju, a kad do njih dođe, prođu neprimetno i brzo se zaboravljaju. Imaju slučajnih, neplaniranih susreta koji se nikad ne zaboravljaju.

Boraveći u Kolombu, u prijateljskoj Šri Lanki, nisam ni sanjao da ću imati tako zanimljivih susreta s ljudima iz oblasti nauke i filozofije. U našoj ambasadi rekoše da tu

nedaleko, 140 kilometara od Kolomba, živi profesor univerziteta u penziji i bivši diplomata, i mnogo toga zbilje, a sada bhikhu Njanadživako, alias Čedomil Veljačić. I nije mi onda dugo trebalo da stupim s njim u vezu, posetim ga i provedem s njim prijatne časove šetnje pored mora koje obezbeđuje klimu kakva se samo u raj u može zamišljati.

Čedomil Veljačić je 1939. godine u Zagrebu diplomirao filozofiju. Odatle je prvu službu dobio na Visu, gde ga je zatekao rat i, potom, kapitulacija Italije. Kao pristalica Narodnooslobodilačke borbe, pošto je znao engleski, poslat je kao prevodilac u našu vojnu misiju u Bari (Italija), gde je radio i na okupljanju partizanskih izbeglica. Zatim je prešao u Tanjug i otišao u Rim kao pomoćnik prvog našeg dopisnika Tanjuga iz inostranstva, poznatog slovenačkog pesnika Mateja Bora.

Posle nekoliko sekretarskih dužnosti u diplomatiji, vraća se nauci i od 1961. do 1963. predaje na Sveučilištu u Zagrebu na katedri za istoriju filozofije. Da je to bilo koju godinu kasnije, ne bi se mogao odbraniti od studenata kada je istočna filozofija



Autor sa Čedomilom Veljačićem

postala popularna, posebno među mladima. U ono vreme malo ih se interesovalo za tako nešto i Sveučilište ga je poslalo u Indiju da u Delhiju oformi katedru jugoslovenskih jezika.

Bila je to prelomna tačka u njegovom životu: putujući po Indiji, zavoleo je tu zemlju, njenu religiju i filozofiju. Tako je krenuo u džunglu, u desetogodišnje samovanje, s narandžastom budističkom togom, da se nazad zaredi i postane bhikhu pod imenom Njanadživako. U Šri Lanki, u samoći budističkih manastira, napisao je tada mnoge filozofske rasprave i radove. Jednom je u razgovoru rekao da iako zna talijanski, nemački, engleski i sanskritski, cejlonski jezik nije učio jer ne želi pričati s ljudima, upravo draže mu je druženje s knjigama i misliocima. No, to on tako kaže; u stvari je prijatan sagovornik i satima se može uživati u njegovim mislima i zapazanjima, u njegovom posebnom doživljavanju sveta oko nas.

Ali, ovaj, danas ni budisti nisu što su nekad bili. To je Veljačić, alijas Njanadživako, boraveći među njima odavno primetio. A onda je došlo i poslednje razočaranje. Predavao je na jednom budističkom univerzitetu pa je pokrenuo i poštenu borbu protiv droga i onih koji se bave prijavim poslom rasturanja droga. (U samom Kolombu, inače, ima oko 30.000 aktivnih narkomana). Ubrzo mu je diskretno skrenuta pažnja da se mane toga i gleda svoja posla. Pod ovakvim misterioznim pretrajama napustio je Univerzitet, i nastavu, kasnije je napustio i budističku zajednicu, iznajmio malu kućicu na sprat pored mora i tu sada živi sa svojim knjigama.

Nezadovoljstva ove stvaralačke i nemirne ličnosti i dalje traju, traju i dalja traganja za novim istinama o ljudskom biću, o načinima doživljavanja ovog sveta. Nešto od toga mi je pričao u prijatnim šetnjama pored mora, kada sam primetio i razlike u mojim i njegovim doživljajima. Ja drvo, cvet oko nas gledam. On živi drvo, živi cvet, sve oko njega, čitava priroda je nekako dio njegovog najdubljeg bića. Otuda i takvo bogatstvo njegovog života, njegove samoće u kojoj se, okružen knjigama i svojim mislima, ne oseća usamljen. I čovek koji s njim provede samo nekoliko sati u druženju i razgovoru, zapamtice taj susret zauvek. Staza savršenstva nema kraja. Nije slučajno Veljačić počeo svoja filozofska razmatranja u knjizi »Ethos spoznaje u evropskoj i indijskoj filozofiji« tezom da »postoji filozofija koja se ne da ni misliti, ako se sa njom u skladu ne živi«. Niti je slučajna završetak te rasprave Kantovom poukom »Moral je osnov onog dostojanstva koje je svojstveno samo čoveku«. I jedno i drugo on očigledno dokazuje čitavim svojim životom, svojom stazom savršenstva.

Broj i bezbroj

Jugoslovensko-indijsko društvo za nauku i kulturu u saradnji sa Kolarčevim narodnim univerzitetom organizovalo je tokom marta seriju predavanja o religiji, filozofiji, poeziji i nauci stare Indije. Autor serije je Vesna Krmptić, književnica iz Beograda. Serija je privukla pažnju slušalaca, pored ostalog i stoga što su predavači govorili o svojim temama inspirativno i – u dobrom duhu postmoderne – zahvatajući u najrazličitija područja stvaralaštva.

Serija je započeta predavanjem doskorašnjeg ambasadora Republike Indije u Beogradu, gospodina Lakhana Lal Mehrotre. On je govorio *O indijskoj kosmologiji i kosmogoniji*. Narednih nedelja usledila su sledeća predavanja:

- Radmilo Stojanović: *Filozofija sanskrtskog jezika*
- Đuro Koruga: *Indijska drevnost i savremena nauka*
- Milan Mladenović: *Dvopolnost vrhovnog bića*
- Vesna Krmptić: *Broj i bezbroj*
- Nenad Janković: *Astronomija u staroj Indiji*



Vesna Krmptić i Lakhana Lal Mehrotra

Snimio B. Milsavljević



Zanimljivosti Istoka

Minijatura
(Iran, XV vek)



San o Indiji

Eliot Vajnberger

Sve slike a delimično i jezik, potiču iz dela napisanih o Indiji tokom pet vekova pre 1492. godine pre Kolumbovog otkrića. Indija je, naravno, zemlja u koju je Kolumbo verovao da putuje.

Jer Indiji je ime dao Noje, a njenog kralja zovu Kraljem Znanja.

Jer raj je u Indiji, a u raju je živo vrelo iz koga izviru četiri velike reke.

U Indiji ima dvanaest hiljada sedam stotina ostrva; neka od njih su sva od zlata, druga sva od srebra. Na jednom ostrvu ima toliko bisera da ljudi tamo ne nose odecu, već se pokrivaju biserima.

U Indiji se vino pravi od mleka iz palmoveg lišća. Ima jedno drvo čiji je plod neka vrsta hleba.

U Indiji ima nekakav crv koji ne može da živi bez vatre.

U Indiji ljudi spavaju na svilenim dušecima i zlatnim krevetima. Jedu iz srebrnog posuda i svako, bez obzira na položaj nosi bisere i prstenje s dragim kamenjem.

Ima tamo jedan soj ljudi sa po osam prstiju na svakoj nozi i na svakoj ruci. Kosa im je do tridesete godine bela, a onda počinje da crni.

Tamo nema siromaha i svi su stranci dobrodošli.

U Indiji se rakovi pretvaraju u kamen čim se nađu na vazduhu.

Ima tamo jedan soj ljudi koji žive od mirisa jabuke. A kad putuju, moraju sa sobom nositi jednu jabuku, jer bi bez njenog mirisa umrli.

Bilo je tako toplo da ljudi nikad iz kuće nisu izlazili.

U Indiji ima jedna vrsta filozofa koji se bave astronomijom i predviđaju buduće događaje. Video sam jednog od njih koji beše preko tri stotine godina star; to je tako čudna dugovečnost da su ga deca pratila kud je god išao.

Tamo nema lažova.

U Indiji je običaj da strani trgovci odsedaju u kćrkama. Tamo gostu hranu priprema domaćica, koja takode namešta strancu postelju i spava s njim.

Ima tamo jedan soj ljudi kojima uši vise do kolena.

U Indiji ima jedan izvor koji čuvaju smrtonosne zmije. U tom mestu nema druge vode i ako ko hoće da pije, mora skinuti sa sebe svu odecu, jer se zmije plaše nagosti više no vatre.

Ima tamo jedan soj ljudi kojima je gornja usna tako velika da njome pokrivaju lice kad spavaju na suncu.

I video sam jednog kralja kako ide dok pred njim dvojica sviraju trube; dvojica iz njega drže mu nad glavom šarene sunčobrane da ga zaštite od sunca, a dvojica panegiričara, sa svake strane po jedna, nadmeću se u izmišljenu pohvalu kralju.

U Indiji se klanjaju Suncu u jednom velikom hramu izvan grada. Svakog jutra, u praskozorje, ljudi hitaju tamo i pale tamjan pred ogromnim idolom koji se, na način koji ne umem da objasnim, okreće oko sebe i pravi veliku galamu.

U Indiji predskazuju budućnost prema ptičijem letu.

U Indiji, ako čovek poželi da se živ spali, to je povod za veliko veselje. Njegova porodica pripremi gozbu, a onda ga vode, na konju ili pešice, do ivice jednog jarka. Tu on skoči u vatra, uz slavje i zvuke muzike. Tri dana kasnije se vrati da objavi svoju poslednju volju, a onda zauvek nestane.

U Indiji je mnogo naroda, jer nemaju boleština. Prosto je neverovatno koliko tamo ima ljudi. Vidao sam vojske od milion duša i više.

Bilo je tako toplo da su muškarica jaja visila do kolena, pa su morali da ih povezuju i mažu posebnim melemima.

U Indiji ima jedna ptica po imenu *gukuk*, koja noću leti i krešti *gukuk*. Iz kljuna joj suklja plamen. A ako sleti na krov, te će noći neko u kući umreti.

U Indiji su ljudi veoma odani bludu, ali neprirodna zlodela oni ne poznaju.

U Indiji se brodovi šiju poput haljina, bez ijednog klina ili komadića gvožđa, jer tamo morske stene privlače gvožđe i svaki brod sastavljen klinovima razbija se o stenje.

Zube čiste čačalicama.

U Indiji su ljudi crni. Što su crniji, to se smatraju lepšima. Tako svake nedelje svoju decu trljaju uljem dok ne budu crna kao davoli (samo što su u Indiji bogovi crni, a davoli beli).

U Indiji svaka žena ima mnogo muževa, a svaki od njih ima svoju dužnost. Žena živi u jednoj kući, a njeni muževi u drugoj. I tako podela dan da svaki muš provede određene sate u ženinoj kući, a za to vreme nijedan drugi muž ne sme da ude.

U Indiji ima drveća sa tako velikim listovima da petorica ili šestorica ljudi mogu stajati u njihovoj senci.

Peru prvo noge, pa onda lice. Peru se pre no št spavaju sa svojim ženama.

U Indiji se klanjaju kravama, i ako neko ubije kravu, odmah bude pogubljen. Neki ljudi, naročito o praznicima, čak uzimaju kraljvu balegu i mažu se njome po čelu umesto mirisom.

Tamo nema preljubnika.

I video sam jednu hram visoko na brdu, a u njemu beše jedan jedini ametist veliki kao borova šišarka, boje plamena; blistao je iz daleka, pod igrom sunčevih zraka.

U Indiji ima jedna planina po imenu Albenigaras, koja je puna dijamanta, ali vrvi od otrovnih životinja i guja; niko joj ne može prići. Do nje je, međutim, još veća planina, na koju se ljudi u određeno doba godine popnu s volovima, koje na vrhu iseku na komade. Pomoću sprava koje su izmislili, bacaju vruće i krvave komade mesa dole, na padine Albenigarasa. Tada dodu lešinari i zgrabe meso da bi ga pojedli, pa s njim odlete negde gde će biti bezbedni od zmija. Tamo

ljudi odlaze i sakupljaju dijamante koji su otpali s mesa.

U Indiji žene nose crne vlasulje, jer tu boju najviše vole. Neke pokrivaju glavu obojenim lišćem, ali nijedna ne maže lice.

Ima tamo jedan soj permatih ljudi koji mogu da skaču na drveće.

U Indiji ljudi nemaju brade, ali im je kosa dugačka i vezuju je svilenim užetom, puštajući da im pada niz leđa. Tako odlaze u rat.

U Indiji ima jedna riba tako tvrde kože da ljudi od nje grade svoje kuće.

Indija je vrlo gusto naseljena, jer su tamonojniji ljudi od onih koji ne vole da napuštaju svoju zemlju.

U Indiji se klanjaju idolu koji je pola čovek, a pola vo. Idol govori na usta, tražeći krv četrdeset devica. U jednom sam gradu video kako nose svog idola na velikim kolima, i toliko je bio zanos tih ljudi da su se mnogi bacali pod točkove kola da bi bili smrkani, kako to njihov bog zahteva.

U Indiji ima jedna životinja koju zovu *nosorog* jer ima rog odmasle nozdruva. Kad hoda, rog mu je mltav i obojen, ali kad vidi nešto što ga rasrdi, rog mu se uzdigne i postane tako tvrd da njime može drvo iščupati iz korena. Koža mu je četiri prsta debela kad se osuši, i neki je koriste umesto gvožđa na plugovima, pa njome oru zemlju.

Ima tamo jedan soj ljudi koji su samo stopu visoki i uvek moraju da paze da ih rode ne odnesu. Sa četiri godine su odrasli, a sa osam starci.

Indija je puna ruža – svuda rastu, prodaju se na pijacama, muškarci ih nose u vencima oko vrata, a žene ih upliću u kosu. Izgleda da bi teško mogli da žive bez ruža.

U Indiji žene danju spavaju sa svojim muževima, ali noću odlaze strancima i spavaju s njima, pa im čak za to i plaćaju, jer vole belce. A kad žena sa strancem začne, njen muž mu plaća. Ako se dete rodi belo, stranc dobije još osamnaest tenka; ako je crno, ne dobije ništa.

Ima tamo jedan soj ljudi sa stopalima napakao.

U Indiji ima dugačkih guja po imenu *kokodrilj*, koje danju žive na kopnu, a noću u vodi. Zimi ne jedu, već leže tamo i dremaju. Ubijaju ljude i proždri ih plaćuci.

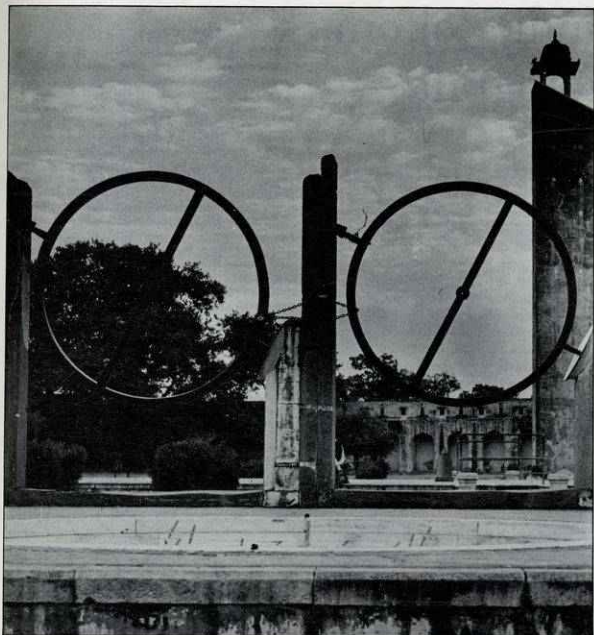
U Indiji ima jedna reka po imenu Arotani, gde ima toliko riba da se mogu loviti rukom. Ali ako neko uzme te ribe u ruku, smesta ga spopadne groznica. Čim ih ispusti, povratu mu se zdravlje.

U Indiji ima jedno drvo, oko tri lakta visoko, koje nikakvim plodom ne rađa, a koje se u njihovom jeziku zove drvo smernosti. Jer, ako mu se čovek približi, zgrči se i skupi sve grane, a ponovo se otvori tek kada ovaj ode.

Devojke su u Indiji tako čvrstog mesa da ih nikako ne možeš uhvatiti ili uštinuti. Za mali novčić će ti dozvoliti da ih štikaš koliko ti je volja. Džobite de čvrstine, grudi im uopšte ne vise, već stoje uspravno pred njima.

Paunovi tamo trčkaraju po šumi.

I video sam hram izliven u bronzi, a u njemu idola od čistog zlata, čovekove visine.



Opservatorija u Džajpuru, Indija, XII vek

Snimio: R. Milisavljević

Oči su mu bile od dva rubina, tako vešto načinjene da mi se činilo kako me gledaju.

Sede na zemlji prekrštenih nogu.

U Indiji žene idu nage, a kad se žena venča postave je na konja, muž sedne konju na sapi i drži ženi nož pod grlom i oboje su sasvim nagi, osim što na glavi imaju visoku kapu, poput mitre, oventanu belim cvetovima. I sve devojke iz tog mesta idu u koloni ispred njih, pevajući, sve dok ne stignu do kuće.

U Indiji ima ljudi koji sami sebi odseku glavu, ne bi li otišli na nebo. To rade nekim neobičnim makazama.

Spajaju se kao kad zmiju obavije bršljan, to jest, dok se žene kreću napred-nazad kao da ora, muškarci ostaju nepomični.

U Indiji ima jedna ptica po imenu *semena*, u čijem kljunu ima nekoliko odvojenih cevčica sa mnogim otvorima. Kad joj se približi smrt, ta ptica skupi u svom гнезду dosta svog granja, sedne na njega i zapeva svim svojim sviralama, tako umilno da privuče sve koji je čuju i svojom ih pesmom čudno smiri. Tada zapali granje mašući krilima, i pusti da živa izgori.

U Indiji se žena baca na muževljevu pogrebnu lomaču, a ako neće onda je bace silom.

Beše tako toplo da su se sablje u koricama topile, a dragulji na njihovim drškama pretvarali u ugljevlje.

U Indiji ima neki zmaj koga zovu *baziliski* i čiji dah može kamen da pretvori u prah. Repom može ubiti svaku životinju osim slona. Kažu da kad se sretnu čovek i bazilisk, ako taj stvor prvi opazi čoveka, čovek umre; ali ako čovek prvi vidi baziliska, onda će ovaj umreti.

U Indiji, ljudi kad rone u potrazi za biserima povedu mudrace sa sobom, jer tamo gde ima bisera, ribe su za čoveka vrlo pogubne, ali ih mudraci svojim pojanjem omane.

Tako je hladno da se voda pretvara u kristal i po tim kristalima rastu pravi dijamanti. A dijamanti i kristali se sparuju i razmnožavaju i hrani ih nebeska rosa.

Jednog jutra pojavio se pred mojom kućom jako visok čovek snažno bele brade, do pojasa nag, zaodjeven nekakvim ogrtačem i sa zamršenim užetom. Pruži se po pesku koliko je dugačak i triput udari glavom u zemlju. Tad se podiže i ugledavši moje bese noge htede da ih poljubi, ali se ja usprotivih. Reče mi da dolazi sa jednog ostrva preko mora, da je putovao dve godine i da traži mene. Jer, njegova privrženost njegovim idolima beše toliko čista i pobožna da mu se Bog obratio, pokazao mu moj lik i naložio mu da me pronade, ne bih li ga uputio na pravi put.

Ima tamo žena-ratnica sa srebrnim oružjem, jer oni nemaju gvožđa.

U Indiji ljudi jednog određenog dana u go-

dini podignu motke poput brodskih jarbola i o njih obese divne, zlatom izvezene tkanine. Na vrhu svakog stuba sedi čovek pobožnog lika koji se moli za sve. Te ljude narod napada, zasipajući ih trulim narandžama, limunovima i drugim pokvarenim voćem, a sveti ljudi to moraju ravnodušno trpeti.

U Indiji kada se dete rodi posebna se pažnja posvećuje muškarcu, a ne ženi. Od dva deteta, prednost daju mladem, jer veruju da je prvo rođeno iz nesavladive pohote, dok je drugo plod zrelog razmišljanja i smirenog postupanja.

Ima tamo jedan soj ljudi koji imaju samo jedno, ogromno stopalo, pa kad hoće da se odmire od podnevene žege, legnu na leđa i podignu stopalo poput sunčobrana. Sjajni su trkači.

U Indiji ljudi puštaju da im izrastu nokt i uživaju u dokolici.

Ima tamo malih ljudi koji nemaju usta već samo uzan otvor na licu, pa moraju da sisaju hranu kroz slamku.

I videh jednog od njihovih svetih ljudi kako stoji nag, okrenut ka suncu, zaogrnut panterovom kožom, i nastavih svojim putem. Posle šesnaest godina ponovo se nadoh na istom mestu – on se ne beše ni pomerio. Beše tako toplo da su ribe na dnu reke gorele kao svila kad je zahvatili plamen.

I videh daleko od obale te zemlje neku stvar na nebu, golemu poput oblaka, ali beše crna i kretaše se brže od oblaka. Upitah šta bi to moglo biti, i odgovoriše mi da je to velika ptica Rok. Ali vetar je duvao sa kopna, goneci pticu prema pučini, pa je ne mogoh izbliza videti.

E. Weinberger: *Works on Paper, 1986 Section I*

S engleskog prevela:
Ivana Đorđević



Putovao sam i video mnoge zemlje. Jednog dana na Griču sretmem Željka Malnara. Sednemo da predahnemo i uz kafu razgovaramo o putovanjima.

– Željko, ti si proputovao više zemalja nego ja. Zanima me koja je zemlja za tebe bila najinteresantnija?

– Indija i Nepal – spremno i bez dvoumljenja je odgovorio čovek koji ne samo da je putovao nego i istraživao.

Rekao je ono što sam i ja mislio i opravdao moje vraćanje Indiji.

Zemljo Indijo! – govorio je moj deda, koji nije otišao dalje od Niša (sa Timoka), kad je htelo da kaže nešto uzbudljivo, zanimljivo, čudno.

Ja sam video Indiju i shvatio magiju tog imena kojom je ono doprlo i do sela ispod Stare planine.

Indija okom fotografa

Indija – opčinila me je i vizuelno. Inspiracije na svakom koraku. A u Indiji se može naćiniti mnogo koraka. Od prelepih, gracioznih devojaka i izražajnih starijih lica, do prosjaka koji ne bogorade kao naši, već sa osmehom traže bakšiš, a pozdravljaju te i kad im ga ne daš. Tropske prašume, surove pustinje, sunovratni vrhovi Himalaja ispod kojih čudesan splet grebena, glečera i dolina pružaju mogućnost za najraznovrsnije kompozicije linija i oblika. Građevine! Neverovatne kombinacije u slakovima. Veličanstveni hramovi i dvorci! Čudesne izvedbe mašte, rezbarene u drvetu i isklesane u kamenu. A koliko tek motiva fotograf može naći u tom beskrajnom nizu naroda, mozaiku raznih rasa, etničkih grupa i društava, njihovih običaja, vera i načina života koji kipi u raznim oblicima i preliva se u nijansama svih boja. Bezbroj izazov za sociologe, filozofe, fotografe . . .

Zato sam se vraćao u Indiju. I opet ću se vraćati jer: Da se Indija upozna i razume potrebno je putovati daleko i u vremenu i u prostoru . . . (Nehru).

Rade Milišavljević



Beleška

Rade Milišavljević (rođen 1920.) bavi se fotografijom od 1950. godine. Tehniku i tehnologiju fotografije proćava samostalno, a likovnu kulturu stiće u Likovnoj grupi Doma JNA u Beogradu, koju je vodio profesor Đorđe Ilić.

Do sada je izlagao na preko 400 izložbi u zemlji i inostranstvu, na kojima je dobio više od 80 nagrada. Stampane su mu i dve knjige fotografija.

Sa svojim delima zastupljen je i u muzejima i zbirkama u Jugoslaviji, Bugarskoj i Francuskoj. Fotografije su mu objavljivane i u mnogim knjigama, listovima i časopisima.

Ućesnik je Internacionalne slikarske kolonije u Prilepju. Bio je na više studijskih putovanja po Juoslaviji, zemljama Evrope i Azije.

U Foto-savezu Jugoslavije stekao je zvanje kandidat-majstor fotografije kao priznanje za stvaralački rad na polju fotografije i postignut umetnički renome.

Ćlan je Udruženja likovnih umetnika primenjenih umetnosti i dizajnera Srbije – Živi i radi u Beogradu.



Krovovi Patana, Nepal, 1111 vek

Summe R. Milišavljević

U riznici hrama Veliko Zvono, u rejonu Haidion, grada Pekinga, nalazi se gigantsko zvono po kome je hram dobio ime. Visina ovog neobičnog zvona je 6,75 m a težina 46,5 tona, spoljni prečnik iznosi 3,3 m dok mu je otvor širok 18,5 cm. Originalnost zvona nije samo u njegovim velikim razmerama, već i zbog 17 budističkih zapisa koji krase unutrašnje i spoljašnje strane zvona. Zapisi koji se sastoje od 227 000 znakova du su kaligrafa Sen Dua, darovitog slikara koji je živeo u doba dinastije Ming.

U jednoj od knjiga toga vremena stoji zabeleženo: »Zvuk velikog zvona je zvonak i snažan, rasprostire se na desetine milja daleko. Ti akustični zvuci razlikuju se od ostalih i odzvanjaju danju i noću.

Institut za akustiku Kineske Akademije Nauka podvrgao je testu zvono i ustanovio da njegov zvuk može da premaši 120 decibela, a čuje sa na 40 km. Njegove vibracije su zvučne i prijatne i traju preko 1 minuta.

Ovo zvono, koje je izliveno u doba vladavine Yongla iz dinastije Ming (1403–1424), poznato je pod nazivom »Veliko zvono Yongla«. Iako je od njegovog nastanka prošlo preko 500 godina, na njemu nema tragova bakarne rde. Zapisi su mu još uvek razgovetni i jasni. Veliko zvono Yongla ne spada samo u red najčuvanijih zvona po svojoj lepoti oblika i zvuka u Kini, već i po originalnosti zapisa – budističke legende.

Poznato je da je prvobitno bronzano zvono bilo drevni kineski muzički instrument o koje se čekićem udaralo da bi se dobio željeni zvuk. Ono se prvi put javlja u doba dinastije Zapadni Zhou (oko XI veka – 770 pre n.e.). Nakon vladavine dinastije Tang (618–907) zvono se smatra simbolom vlasti i carskog prestola.

Vremenom počinju da se izrađuju zvona većih dimenzija i instantnije izrade.

Budistički zapisi na Velikom zvonu Yongla pričaju dugu i zanimljivu legendu. Ona počinje kada je Zhu Yuanzhang, posle obaranja carstva Yuana, postao car Taizu, osnivač dinastije Ming i proglasio Nanjing za svoju prestonicu podrivši svojim naslednicima titule i teritorije. Posle njegove smrti, naslednik prestola je Zhu Yunwen, njegov najstariji unuk, car Jianwen. Po savetu Qui Taja, ministra rata, Huang Zichenga, ministra protokola i Fan Xiaorua, potpredsednika Kineske Akademije, mladi car je odlučio da oslabi moć prinčeva kako bi ojačao svoju carsku vlast. Bio je spreman da se pridruži svome stricu, princu Zhu Diu iz kraljevstva Yan koji je digao zaveru pod izgovorom da hoće da oslobodi cara njegovih neloyalnih ministara. Međutim, njegove tajne namere su bile da vojnim udarom obezbedi sebi carski presto. U toj bici za vlast princ Zhu Di je izašao kao pobednik. Nikada se nije saznalo da li je car Jianwen poginuo u toj bici. Postoje tvrdnje da je poginuo pod konjskim kopitama ali i glasine da se povukao u jedan manastir u planini. Nakon ulaska u Nanjing, Zhu Di je osudio na smrt Qui Taja, Huang Zichenga, Fan Xiaorua i sve ostale visoke dostojanstvenike bliske bivšem caru kao i desetine hiljada ljudi.

Gigantsko ZVONO

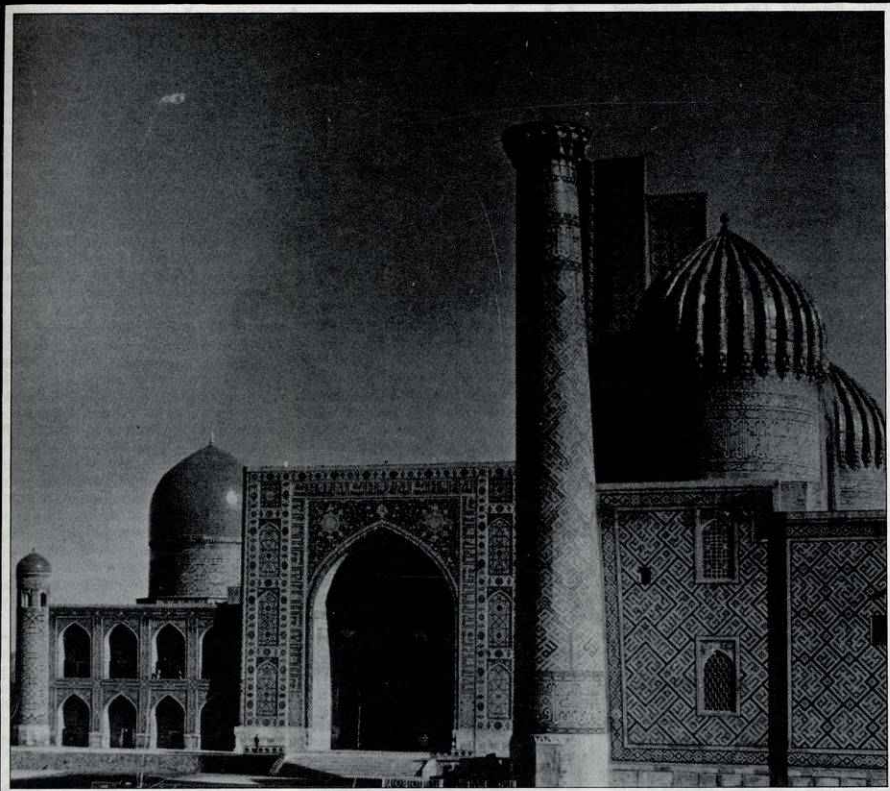
Tri velika kasnije, u znak sećanja na ovaj tragičan događaj car Qianlong iz dinastije Qing (1743) napisao je Odu Velikom zvonu koja je izgravirana na steli kraj zvona.

Iz knjige: *Recentes decouvertes archeologiques en Chine*

Prevela s francuskog: Danica Vučetin



Osvrti i prikazi



Medresa u Samarkandu /SSSR, XVII vek/

Hzirantema i mač

Marko Živković

Ruth-Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Tuttle, Tokio, 1986 (41. izdanje)

Za vreme drugog svetskog rata, Amerikanci su se suočili sa neprijateljem čiji je način mišljenja bio krajnje zagonetan – Japanci su se često ponašali dijametralno suprotno onome što jedna zapadnjačka nacija očekuje od protivnika u ratu. Proniknuti u jedan strani način mišljenja postalo je pitanje od životnog značaja ne samo u toku rata već i nakon kapitulacije Japana, kada je trebalo doneti odluku o načinu postupanja prema pobedom. U tom naporu, Amerikanci su postupili mudro angažujući, između ostalih, i antropologe – stručnjake za razumevanje drugačijih kultura i mentaliteta. Iz takvog jednog »ratnog zadatka«¹ proizišla je i knjiga Ruth Benedict, *Hzirantema i mač*, knjiga koja je uveliko prevazišla tmurne potrebe trenutka i postala jedna od najboljih studija japanskog karaktera do današnjih dana. Ruth Benedict je bila suočena sa naizgled nemogućim zadatkom – bila je prisiljena da izučava japanski mentalitet ne kročiivši u Japan otkrivši se tako upravo onog metoda koji se smatra samo *differenta specifica* kulturalne antropologije – »spomatanja sa učestvovanjem«. Na raspolaganju su joj stajali izveštaji mnogih putnika koji su u raznim svojstvima boravili u Japanu, kao i jedan mali broj pravih antropoloških studija. Mogla je da intervjuise japanske doseljenike u Ameriku kao i ratne zarobljenike. Osim toga, imala je i tu prednost što se radi o visoko razvijenoj kulturi sa preko trinaest vekova pisane istorije koja je oduvek bila itekako voljna da razmišlja i piše o samoj sebi. Bili su tu, na kraju, i podaci o ponašanju neprijatelja koje je američka vojska sistematski prikupljala.

Osnovna je postavka antropologije da je kultura jedna konzistentna celina i da se shodno tome podjednako odražava u svim svojim ispoljavanjima, čak i onima koje smatramo najtrivijalnijima. Odatle je antropologija, poput arheologije, razvila metode koji joj omogućavaju da i iz oskudnih fragmenata rekonstruiše celinu. Zadatka koji se postavljao pred Ruth Benedict bio je stoga težak ali ne i nerešiv. Nemogućnost odlaska »na lice mesta«² mogla je izgledati kao nesavladivi hendikep, ali ako prihvatimo da je kultura na neki način založena u svakom svom predstavljanju, onda je u principu moguće »izvući«³ sve njene osnovne crte iz samo jednog jedinog informatora. Antropologu nije potebno da ispita hiljade Japancata statističkim metodama sociologije i psihologije da bi došao do onoga što je bitno za razumevanje japanske kulture. Njegovo je da pronikne u njen geštalt koristeći sva njena ispoljavanja koja su mu dostupna, sve ono što mu informator sam kaže, ali još i više ono što nije u stanju da kaže. Zlatno je, naime, pravilo antropologije da je ono što pripadnik neke kulture u njoj ne vidi jer se toliko podrazumeva da je nedostupno njegovoj svesti, upravo i najznačajnije za razumevanje nje-

nih najdubljih postavki. Ruth Benedict je učinila upravo to, skupila je sve fragmente do kojih je tada, u burna ratna vremena, mogla doći, obavila intervjue sa japanskim doseljenicima i ratnim zarobljenicima i rekonstruisala geštalt japanskog karaktera koji ni posle četrdeset godina nije značajnije izgubio u verodostojnosti i aktuelnosti. Ova je knjiga postala neka vrsta referentnog dela, i gotovo da nema teme kojom su se istraživači japanskog mentaliteta i nacionalnog karaktera bavili i kojom se još bave a koja nije zastupljena u *Hzirantemi i maču*.

Ove teme ili elementi u knjizi su odvojeni samo zbog neizbežne linearosti svakog izlaganja, a zapravo oni svojim prožimanjem pletu jedno tkanje koje nastaje jer spiralnim kruženjem nego vođenjem argumentacije od jasno označenog početka do jasno označenog kraja. Tako se verovanje u hijerarhiju kao savršeno ustrojstvo društva ne može shvatiti bez razumevanja japanskog poimanja zadržanosti (*on*), i obrnuto. Poimanje časti i značaj stida, razrađena etiketacija, ustanova posrednika, izbegavanje takmičenja, osveta i samoubistvo, sve je to uzajamno povezano i opet, nerazumljivo bez poznavanja istorije, ali i načina odgoja dece i tako u krug. Izvan ukupnog konteksta pojedinačni običaji, ponašanja i shvatanja izgledaju nam krajnje čudno, a često i protivrečno. Uzeti zajedno, sačinjavaju jednu koherentnu i logičnu celinu koja nam svojom korentom različitostu pruža neku vrstu ogledala u kome možemo sagledati one crte sopstvenog mentaliteta koje inače nisu dostupne našem oku jer ih uzimamo kao nešto što se samo po sebi razume. Time i trud pronicanja u drugačiji način poimanja sveta dobija svoje opravdanje i vrednost.

Kratki prikaz svakako nije u stanju da adekvatno prikaže jedan koherentan sklop kakav je japanski mentalitet u tumačenju Ruth Benedict, ali zato može s nekoliko primera »drugačijosti«⁴ privući pažnju potencijalnih čitaoca. Tako na primer, za razliku od Amerikanca koji vole da kažu »ne dugujem nikome ništa«, Japanci osećaju da su čak i samim svojom rođenjem dužni prema svetu i vremenima prošlim – oni su, kako Ruth Benedict kaže, »dužnici vekova«, nasuprot nama zapadnjacima koji volimo sebe da nazivamo »naslednicima vekova«. Za Japancata, vrlina se sastoji u spoznaji sopstvenog mesta u »velikoj mreži uzajamne zadržanosti koja obuhvata kako preteke tako i savremenike. Pojam duga ili zadržanosti (*on*) u samom je jezgru japanskog mentaliteta. Ima dugova koji se nikada ne mogu otplatiti. Takav je recimo dug prema roditeljima, neposrednim precima i caru – benevolentnom oku koji se nalazi na samom vrhu japanske hijerarhije. To, međutim, ni izdaleka ne

isprpljuje veliko i složeno breme dugova i njihovog isplaćivanja koje opterećuje Japancata kroz ceo život. Tu su i obaveze prema nadređenima, gospodaru i učitelju, ali i svim onim osobama, bliskim ili dalekim koje nas zaduže bilo dobročinstvom ili pak nečim lošim. Suština vrlina, doličnog ponašanja i »samopoštovanja«⁵ za Japancata se sastoji u brižljivom vođenju računa o stanju sopstvene zadržanosti i »isplatama«⁶ duga. Stoga on razire od činjenja usluga onima koji nisu u stanju da dug otplate (na primer, prolazniku koga više nikad neće videti), jer znaju koliko je breme neotplaćenog duga teško. Isto tako, nastojeći da izbegnu sve one situacije u kojima može doći do »skaljanja imena«⁷ i časti, jer to donosi obavezu da se ime »očisti«. Povodi za takve naplate uvreda nama mogu izgledati sasvim trivijalno, ali Japanci ih uzimaju krajnje ozbiljno. Čišćenje sopstvenog imena, međutim, ne mora uvek iziskivati agresiju prema drugom, tj. osvetu nanosionu uvrede – isti se učinak postiže i upravljanje agresije na samoga sebe. Propisno izvedeno samoubistvo pere svaku sramotu sa sopstvenog imena. To je ujedno i ono krajnje sredstvo kojim se pribegava kada razne vrste obaveza dođu u sukob. Japanska istorija i književnost, kako stara tako i savremena, obiluju upravo takvim situacijama koje nam posebno fasciniraju Japancata. »Arhetipski«⁸ japanska priča o 47 vernih vazala tako na primer, govori o herojsko-tragičnom raspletu sukoba između dužnosti prema feudalnom gospodaru (*giri*) i dužnosti prema šogunu (*chu*). *Giri* kod vernih vazala potiskuje čak i obavezu prema porodici (*ko*) i sopstvenom imenu. Posebne vrste zadržanosti, koje Ruth Benedict iznosi u svojoj tabeli u sredini knjige, formiraju svoje zasebne »krugove«. Pored krugova zadržanosti postoji i krug ljudskih osećanja. Mada ovako teške i složene obaveze traže veliku meru odricanja od ličnih zadovoljstava, Japanci nisu razvili negativan stav prema »sitnim životnim zadovoljstvima«, koji je tako karakterističan za neke oblike hrišćanskog moralita. Čak ni budizam, koji nosi poruku o nepoželjnosti priranjavanja i svih oblika žudnje, nije uspeo da bitnije utiče na ukorenjeni stav Japancata da senzualna zadovoljstva nisu sama po sebi grešna. Jedino što se od Japancata traži jeste da taj krug postavi na odgovarajuće mesto u svom životu ne dozvoljavajući da on zadire u »ozbiljne životne stvari«. Možda se to razdvajanje najjasnije vidi u instituciji ljubavnice. U Japanu se ne smatra nemoralno ako muž sasvim otvoreno ima i izdržava ljubavnicu. Ljubavnica spada u krug »sitnih životnih radosti«, a žena u krug ozbiljnih obaveza. Žena često ne samo da zna za ljubavnicu, već sprema i oblači svoj muž kad joj on odlazi u posetu. Isto razdvajanje važi

i za druga životna zadovoljstva – seks, jelo, piće, itd. U našoj kulturi, ovakva stroga razgraničenja smatrala bi se krajnjom moralnom nedoludnošću, a doslednost je, prema našem osećaju, bitno svojstvo moralnosti. Odatele je Americancima nakon kapitulacije Japana ponašanje pobedenih bilo krajnje čudno, pa čak i sumnjivo. Do tada fanatični borci spremni da brane svog cara čak i bambusovim kopljima: potpuno i bez ostataka su se preokrenuli nakon što je car objavio kapitulaciju dočekavši okupacione snage gotovo »raširenih ruku«. Broj nezadovoljnika koji se ne mire sa porazom bio je zanemarljivo mali i Generalštab generala Makartura nije imao nikakvih problema pri upravljanju Japanom. Prema japanskoj etici, čovek je odgovoran za sve posledice svog delanja, i prirodne posledice greške trebalo bi da ga ubeđe u njenu nepoznatost. Japanci će dosledno pratiti jedan pravac akcije ali ako dožive neuspeh nastupiće ga bez mnogo premisslanja i izabrat će novi, često i diametralno suprotni, a da pri tome nemaju osećaj da postupaju nepošteno. Okupacija za Japance nije bila uvredljiva – ona je predstavljala tek prirodnu posledicu pogrešno izabranog puta. Ono što bi za njih bilo uvredljivo jesu podsmeh, nipoštašavanje i insistiranje na simbolima obeščašćenja, čega su se Amerikanci uglavnom mudro uzdržali. Tek kada veruju da su na takav način poniženi, Japanci smatraju da je vrlina osvetiti se.

Jedna od najčešćih zamerek ovoj knjizi jeste da je Rut Benedikt prenela glasila značaja stida u japanskom shvatanju morala smetivši Japan jasno u tabor kultura zasnovanih na stidu, nasuprot kulturama zasnovanim na krivici. Pažljivo čitanje, međutim, otkriva da je Rut Benedikt i ovde bila vrlo oprezna, tvrdeći, na primer, da »Japanci ponekad isto toliko snažno reaguju na privatno nagomilavanje krivice kao i bilo koji puritanac«. Ona samo tvrdi da je u Japanu naglasak jasno stavljen na stid i, shodno tome, spoljašnje sankcije za ponašanje. I kao iskreni relativista, on ne smatra jednu vrstu moralnosti »boljom« ili »moralnijom« od druge – one su po njoj jednostavno različite.

Druga vrsta kritike govori o zastarelosti *Hziantema i mača*. Zaista, u Japanu se mnogo toga promenilo u poslednjih četrdeset godina, ali se u odbranu knjige može postaviti pitanje koliko su te promene zaista duboke. Srednjoškolske u Tokiju istina koriste »neučtivi« jezik koji bi njihovim majkama bio nezamisliv, ali te iste devojke dramatično menjaju svoje ponašanje čim završe studije i zaposle se. Kao da se klasični ženski odgoj odjednom pojavio iz ničega. I koliko je dakle debela glazura modernosti? *Hziantema i mač*, kao i mnoge druge dobre antropološke knjige navodi na neka razmišljanja o univerzalnosti ljudske situacije i relativnosti, čak teško zamisljivoj raznolikosti, pojedinačnih rešenja za njih. Pojedinačne kulture prikazuju nam se kao neverovatno složene jednačine u kojima se plusovi i minusi nekako uvek na kraju potiru. Čini

nam se da je Japancu u mnogim situacijama teže nego nama zbog bremena koje mu njegova kultura nameće. No, s druge strane, u isto toliko drugih domena on kao da je u boljem položaju – ne opterećuje ga, na primer, krivica koju mi vezujemo za telesna uživanja, posebno erotska. Ili, koliko god bili protivnici hijerarhijskog društvenog ustrojstva, posle čitanja ove knjige moramo priznati da hijerarhija ima isto toliko prednosti koliko i nedostataka, što naravno važi i za našu ljubljenu demokratiju. Drugim rečima, prednosti i mane, dobra rešenja i cena koja se za njih plaća, u svakoj se posebnoj kulturi – jednačini – uravnotežavaju i na kraju potiru. Ono što bi takvim potiranjem-rešenjem jednačine trebalo dobiti jeste upravo ogoljena, univerzalna, arhetipska »ljudska situacija«. Ali, kao što znamo iz srednjoškolske matematike, što je više nepoznatih, potrebno je više jednačina za njihovo rešavanje. Sopstvena kultura za nas je uvek puna nepoznatih, ako ništa drugo onda zbog fenomena »naočara« – izuzetno je teško postati svestan onoga čime se služimo da bismo uopšte spoznali svet oko sebe, dakle sopstvenih kulturalnih naočari. Za to nam je potrebno poređenje sa nečim izvan nas, nečim što je moguće više različito – sa ogledalom Drugog. *Hziantema i mač* jeste jedno takvo ogledalo koje dozvoljava ne samo svež pogled na sopstvenu kulturu, već i naslućivanje onog univerzalnog – ljudske situacije – od svake posebne kulture oslobođene.



Islam i svetovnost

Jasna Šamić

Bernard Lewis: *(Islam et laïcité, Fayard, Paris, 1988.)*

Nedavno je jedna knjiga koja inače nije namjenjena širokoj publici (djelo koje nije po svojoj strukturi komercijalno) privukla pažnju francuske štampe i radija. Radi se o djelu »Islam i svetovnost« čiji je autor engleski orijentalista, koji je danas profesor na Prinstonskom univerzitetu u SAD-u, Bernard Lewis. Gotovo sve francuske novine i radija, posebno »France Culture«, zabilježili su izlazak ove knjige kao nešto izuzetno značajno. U pitanju je, inače, Turska i njen razvoj kao od jedne izrazito islamske države, pojavom Ataturka od 1922. ova zemlja prelazi u izrazito svetovnu zemlju, razvijajući tu svetovnost sa manjim ili većim problemima koji je prate. Republika Turska, barem po onom što najavljuju Francuzi, nalazi se na pragu ulaska u Zajedničko evropsko tržište. Kako na takvu Republiku Tursku, čijoj svetovnosti, inače, prijete danas u velikoj mjeri – panislamizam i homeinizam, gleda Bernard Lewis, istaknuti orijentalista, internacionalnog renomea? To pitanje danas veoma intrigira Francuze. A Bernard Lewis, naučnik čije se knjige čitaju kao najzabavnija literatura, odgovara svojim istančanim analizama na pitanja koja mogu zanimati čitaoca Zapadne Evrope. Citalec će biti u stanju da shvati sve te mutacije u turskom društvu, posebno period od 1890. do 1950. u kome se dešavaju krucijalne i revolucionarne stvari za tursko društvo. To su godine kada Turska, kao izrazito feudalna zemlja, iz velike osmanske imperije prelazi u zemlju sa evropskim uređenjem; to je doba kada umjesto sultana dolazi na vlast Kemal Ataturk sa svojom kemalističkom partijom koja je i danas dominantna u Turskoj; to je doba kada se stvara republika i kada dolazi do slobodnih, izbora. A ta sloboda koja se djela od 1890. i pokušaj stvaranja evropske demokratije, omogućit će, kako kaže i francuska kritika, stvaranje Republike Turske. Od toga doba, do danas najveće nasleđe kemalističke revolucije se nastoji sačuvati, a to je odvajanje religije od države koja ide u smjeru potpunog svetovništva. Tako je, kako tvrdi i autor Bernard Lewis, prvi put u istoriji svijeta jedna izrazito islamska zemlja postala svetovna, sa evropskim parlamentarnim uređenjem; to je zemlja koja ide, iako joj to uvijek ne polazi za rukom, za stvaranjem demokratskog uređenja u evropskom smislu riječi.

A na pitanje da li jedna islamska zemlja može biti demokratska, da li jedna zemlja

»trećeg svijeta« može postati eropska u pravom smislu riječi, opet će odgovoriti B. Lewis svojim darom za istorijsku i političku analizu i svojim talentom za spekulativno mišljenje braneci svojom knjigom paradoks kao mogućnost. Zahvaljujući ogromnom znanju i širokoj kulturi, ovaj poznati profesor nije izučio samo turska dokumenta, nego poznaje uopšte čitavu situaciju u islamskom svijetu od rođenja ove religije, ali i kao engleski dak, kome je bliska evropska kultura i evropski način mišljenja, mogao je uporediti situaciju u Turskoj sa drugim islamskim zemljama i uopšte sa njenim perspektivama u okviru Evrope. Između ostalog Bernard Lewis, u svom djelu o radanju nove Turske, pominje i francuskog kralja Luja 16-tog koji, ma koliko nesposoban da reformiše režim u vlastitoj zemlji, šalje izvrsne savjete«, kako kaže Lewis, turskom sultanu-halifi Selimu III u Konstantinopolj.

Revolucija Mladoturaka iz 1908. godine, koji se okreću Zapadu, zapadnoj kulturi kao i Ataturkova revolucija jednu deceniju kasnije, nisu se ipak desile ni iz čega; za obje revolucije Turci su već bili pomalo pripremani. Bernard Lewis upravo podvlači činjenicu da su Turci još od Osmanskog carstva uvijek od Evropljana posuđivali one najbolje u Evropi, ali ne odustajući od svog nacionalnog karaktera ponekad i od nacionalizma, pa ni od islamske religije. I upravo religija, islam, j jeste ono što najviše smeta »eurokrate iz Brisela«, reći će novinar *Monda* u povodu izlaska pomenute Lewisove knjige. Lewis smatra takođe da Evropljanima smeta ta uporna želja turskih rukovodioca i turske vlade da istovremeno budu i evropska i islamska zemlja, ali ukoliko Evropska zajednica, dodaje autora knjige, ne igra, ili bude kasno igrala, na »tursku kartu«, Ankara bi mogla jednom za svagda da okrene leđa Evropi, što ne bi ostalo bez posljedica i za samu Evropu. Po Lewisu je Turska, bez sumnje, isto toliko evropska koliko i Velika Britanija. Još je 1693, inače, Englez Vilijam Pen predlagao da Osmansko carstvo ude u njegov vizionarski program »Evropska skupština«. Da li će manje smjelosti u tom pogledu imati Evropska ekonomska zajednica, pita se novinar *Monda*.

Pomenuto djelo Bernarda Lewisa, »Islam i svetovnost«, koje govori o Turskoj ali i o jednom aktuelnom momentu pred obilježnje »Evrope 1992«. Predstavlja u stvari Francusku verziju njegovih ranije objavljenih tekstova na engleskom jeziku, dopunjene i proširene članke za prevod na francuski jezik.

»Ovo francusko izdanje bilo je prilika«, kaže autor knjige, »da se ponovo baci pogled na samo djelo, ali i na sâm predmet studije. Pored nekoliko izmjena koje je neminovno tražilo vrijeme i nova otkrića kao i novi koncepti i novi pristup stvarima, u osnovi je autorovo djelo ostalo isto kao i prije trideset godina kada ga je prvi put stvarao.

Recimo, na kraju, da knjiga broji blizu 400 stranica i da je podijeljena u dva dijela: prvi dio se odnosi na »Etapu pojave svetovnosti«, gdje je dat dijahroni presjek događaja



Arapska kaligrafija

u Turskoj od dekadencije osmanskog carstva do prvih evropskih uticaja i inovacija, posebno uticaj francuske revolucije, nadalje tu je riječ i o povuju pomenutih revolucija u Turskoj, posebno o mladoturskoj revoluciji, o reformama u školstvu i pravu, o štampi i izdavačkoj djelatnosti, o literarnim pokretima koji su pratili ove događaje, zatim o pojavlivanju najveće do sada turske figure, nezaobilazne u mnogim domenima, podstreku ali često i prepriči nekim novim idejama u Turskoj, Mustafi Kemalu, zvanom Ocu Turaka-Ataturku i njegovoj revoluciji. U knjizi se govori o počecima i začecima demokratije i svetovništva, o ekonomskom razvoju zem-

lje, o ruskom uticaju, o etatizmu i posteke-malističkoj Turskoj. Drugi dio knjige ima akcent na više na savremenom epohi, tu je riječ o islamu i o evropskom uticaju, o buđenju patriotizma i nacionalizma, patriotskih i nacionalnih osjećanja i o stvaranju nacija »domovina« i »nacija«, o panislamizmu, o religioznim manjinama o razvoju nauke i umjetnosti, itd. Kako je ovo svojevrsna knjiga i o revoluciji općenito, autor sâm daje često citate raznih poznatih ličnosti, navodeći kao moto svojim poglavljima misli tih ličnosti o revoluciji i revolucijama općenito. Među tim navodima našle su se, naravno, misli samog turskog vođe i revolucionara Kemala Ata-

Analiza nepostojećeg

Miroslav Tanasijević

turka koji kaže: »Oni koji su znali uhvatiti Revoluciju za kraj, znače je i sačuvati.«

Među mnogim poznatim ličnostima B. Lewis citira čak i M. Dilasa i njegovu maksimu o revoluciji koja glasi: »Revolucije su neizbježne u životima nacija. One mogu dovesti do despotizma, ali one i takođe otvaraju narodima puteve koji su im prije toga bili zatvoreni.« (cit. iz *Nova Klasa*, 1957, i B. Lewis op. cit, p. 210.)

Kakav je karakter imala kemalistička revolucija, o tome diskutuju i prepiru se naučnici diljem svijeta. Ostavljamo čitaocima da prosude sami o tome kada pročitaju ovu zanimljivu i politički aktuelnu knjigu B. Lewisa.

A. Grorišar *Struktura Saraja*
Azijski despotizam kao tvorevina
mašte na Zapadu u XVIII veku
preveo Branko Jelić
»Vuk Karadžić«, Beograd, 1988.

Sistem apsolutističke vladavine, poznat kao *Azijski Despotizam*, detaljno je opisan još od XVIII veka tako da je zauzeo značajno mesto u brojnim studijama o načinima vladavine iako zapravo nikada nije postojao. Doduše, takav oblik vladavine nije postojao u stvarnosti, ali je bio veoma prisutan u literaturi i još dugo neće pasti u zaborav, jer može veoma dobro da posluži u različite svrhe. Despotiska vlast je izvor žestokog straha od takve vlasti i ništa manje zavisti prema samom vladaru tako da će je pominjati i oni koji osuđuju apsolutizam, ali i oni koji ga zagovaraju. Ništa manje važna je i činjenica da je taj, izmišljeni oblik vladavine dobro poslužio kao jedno od opravdanja kolonizacije koja je trebalo da učini kraj despotizmu i uveri kolonizatore da su porobljenim narodima zapravo doneli slobodu. Nema sumnje da je istorijat nastanka tog izmišljenog oblika vladavine veoma zanimljiv, kao i njegovo korišćenje tokom narednog veka, uz sve štete koje su tako nanete razumevanju i upoznavanju hrišćanskog i islamskog sveta. Na žalost, ova se knjiga ne bavi time, uprkos naslovu koji tako nešto obećava.

Samo prvi, najmanji deo knjige, bavi se praćenjem nastanka termina »despotizam« i promenom njegovog značenja od vremena Aristotela do XVIII veka, kao i uzrocima tih promena. Ukazano je na brojne predrasude, počevši od Aristotelove postavke da su azijski narodi po prirodi robovi, kao i na etnocentrizam koji je jedan od osnovnih činilaca nastanka »despotizma« u obliku kakav će se naći u delima Monteskeja. Na žalost, to čini samo prvu četvrtinu knjige, a Grorišar nam već na kraju tog dela saopštava da se neće

baviti razlikom između »despotizma« i stvarnih oblika vladavine na Istoku. Sledeće tri četvrtine knjige se bave analizom strukture »despotizma«, ali ne vladavinom kakva je bila u stvarnosti, već onakvom kakva je zamišljena u Evropi XVIII veka. Na taj način se autor ogradio od orientalistike i upustio u analizu funkcionisanja mehanizma »despotiske« vlasti. Zahvaljujući takvom pristupu i obilnom korišćenju putopisa iz XVII i XVIII veka kao ilustracija despotiske vlasti na Istoku, nastala je jedna prilično problematična knjiga koja lako može dovesti čitaoca u zabludu.

Pažljivo gradeći »despotiski sistem vladavine« uz obilje opisa i komentara onih koji su putovali po Istoku, Grorišar možda i nehotice stvara uverljivu sliku islamskog sveta u savim pogrešnom svetlu. Napomena iz prvog dela knjige, da se radi o izmišljenom »despotizmu« veoma lako se zaboravlja u spletu opisa i analiza putopisaca.

Ozbiljan prigovor se mora dati doslednoj primeni termina »muhamedanstvo« umesto »islama«, jer Grorišar bi, kao vrstan poznavalac psihologije, morao biti svestan da se tako, na posredan, ali prilično efikasan način, islam svodi na jeretičku zabludu. To ne samo da doprinosi nerazumevanju već i osuđi islamskog verovanja i načina života. Ma koliko da ova knjiga predstavlja preciznu analizu prirode vlasti kao takve, Grorišar je izgleda previdio činjenicu da se pri bavljenju civilizacijama iz kojih ne potičemo, pa makar to bavljenje bilo i samo formalno, moramo pridržavati nekih pravila da ne bi čitaoc doveli u zabludu. Osim toga, ovakvi radovi iziskuju mnogo češće podsećanje da se analizira nepostojeći pojam i mnogo paž-



Arapka kaligrafija. (XIII vek)

Gradovi i mandale

Dejan Sretenović

Burhart Brentjes: *Gradovi i mandale*
Prosveta, Beograd, 1988, prevela sa
nemačkog Manda Bunjevac

ljiviji odnos prema civilizaciji u čije okvire je taj pojam nasilno smešten. Kako je to u najvećoj meri izostalo, čitaocima koji manje poznaju islamski svet, ili se nisu oslobodili predrasuda, ova će knjiga doprineti još manjem razumevanju islamske civilizacije i učvršćivanju vekovima prisutnih predrasuda. Na taj način, jedna knjiga koja veoma lepo razobličava vlast kao takvu, u isto vreme opasno izobličava sliku jedne civilizacije vraćajući na scenu neprimerene definicije i opise islamskog načina života. To sigurno nije bila Grorišarova namera, ali to niukoliko ne umanjuje njegovu odgovornost što je dozvolio da se pogrešni opisi islamske civilizacije nametnu.

Kao istaknuti istraživač drevnih kultura na tlu Irana i Mesopotamije, ali i Srednje Azije, uopšte, Burhart Brentjes se poduhvatio zadatka da jednom komparativnom studijom pokaže neke zajedničke duhovne osnove arhitekture palata, hramova i gradova na tom području. Teza koju Brentjes dokazuje svojom knjigom nije ni nova ni neistražena: sakralne i profane građevine različitih civilizacija imaju često simboličku vrednost kosmograma, osovine sveta (*axis mundi*), kuće bogova i vladara kopije kosmogonijskog svetog mesta ili paradigme budućih građevina sličnog tipa. Kao najsavršenije geometrijske slike velikih simboličkih potencijala eksplloatisanih u svim kulturama i religijama krug i kvadrat su najčešće osnove takvih zdanja, koja uvek plediraju da svojim likovnim savršenstvom i estetskim kvalitetima budu dostojni vizuelni ekvivalenti duhovnog i božanskog savršenstva koje simbolički otelotvoruju. Pri tom, simbolika planova i građevina nad njima uvek dolazi već formirana iz područja religijske ili magijske dogme i kulta, iz ilustracija svetih knjiga, arhitekta je obično samo posrednik koji na osnovu već postojećih likovnih i simboličkih datosti prenosi smisao ideje u medij arhitekture. U pitanju je proces putovanja simbola od momentalne sfere preko rituala i ilustracija do konačnog zaustavljanja u arhitekturi u kojoj je prožimanje realnog i simboličnog najčešće dovedeno do krajnjih granica.

Tako mandala kao psihokosmogram i simbolička shema metafizičke strukture kosmosa koja se koristi u ritualima kontemplacije, inicijacije i zazivanja božanstava u hinduističkom (kao yantra) i budističkom tantrizmu, lamaizmu i obredima japanske sekte šingon, postaje idealna osnova hrama kao mikrokosmosa, odnosno duhovnog i fizičkog prelaza u sferu kosmičkog. Hram zasnovan na konceptu mandale, uz odgovarajuću slikarsku i skulptorsku dekoraciju jeste totalna iluzionistička mašina, koja – posvećenom u njegovu složenu simboličku strukturu – nudi likovno i fizički prostore njegovog duhovnog preobražaja. Kako su u osnovi mandale kvadrat i krug kao simboli zemlje i neba Brentjes smatra da građevine ostalih srednjeazijskih kultura koje podrazumevaju slične kombinacije ove dve geometrijske slike nose simboličku vrednost kosmičkog jedinstva i celovitosti. Stupa koja je u budističkom svetu rasprostranjena kao relikvijar Bude i svetaca ima svoje ekvivalente po celoj Srednjoj Aziji i vidu vavi-

lonskih zigurata (koji takođe podrazumevaju ideju vertikalnog, koncentričnog psihofizičkog uspinjanja), mauzeleja i grobova Turaka, Mongola i Iranaca. Brentjes pokazuje kako je prenošenje simboličkih vrednosti u različitim kulturama Srednje Azije identično: građevina tipa stupe vezuje se za svim religijama prisutnu simboličku figuru drveta života ili mitsku planinu-središte sveta i boravište bogova, što je za Induse planina Meru, za Turke Altaj, a za Jermene Ararat. Sličan princip simboličkog mišljenja nalazimo i u profanoj arhitekturi: vladarske palate kružnog ili kvadratnog plana podrazumevaju identifikaciju kralja sa vladavom sveta, a urbanistička rešenja gradova (drevni Bagdad) istog tipa upućuje identifikaciju države sa svetom.

Jung je smatrao da hram, tvrđava ili grad kružne osnove predstavlja projekciju arhitektske slike – simbola psihičke celokupnosti. On je pojam mandale uneo u svoj analitički sistem kao simbol ljudske težnje za (re)integracijom i celovitošću, čime je objašnjavao širom sveta rasprostranjeno simboličko prisustvo kruga. U tom smislu i Brentjes je na Jungovom putu jer u poslednjim poglavljima knjige kroz poređenje simboličkih vrednosti kružnih građevina uspostavlja most između azijske i hrišćanske arhitekture.

Hrišćanska crkva kružne ili krstaste osnove, natkriljena kupolom takođe predstavlja prostor simboličko-iluzionističkog zasićenja koji se nudi kao *imago mundi* i božja kuća na zemlji. Vizantijske arhitekture često operiše arhitektonskim planom čija je osnova grčki krst oko koga je moguće opisati krug. Latentno prisustvo krsta u mandali naznačuju ulazi u unutrašnji kvadrat mandale u obliku slova T. Kao hrišćanski analog mandale, (ovde, karte kosmosa) Brentjes prepoznaje rozete na crkvama, koje u svojim apstraktnim shemama često kriju kosmološke konotacije. Simboličke vrednosti mandale možemo, napuštajući Brentjesa, pronaći i u keltskom kromlehu (Stounhendž i Karnak) za koji se veruje da je u funkciji nekog solarnog kulta, mikenskim kružnim grobnicama i rimskom Panteonu-hramu svih bogova. Tibetanske temporalne liturgijske mandale slikane na zemlji Jung dovodi u vezu sa funkcionalno i simbolički sličnim kružnim dijagramima koje američki Navaho-Indijanci crtaju na pesku.

Samuraj, zbornik tekstova, Vid, Beograd 1985; *Hagakure i Mišima*, Grafos, Beograd 1986; Ričard Stori: *Život samuraja, Jugoslovenska revija*, Beograd 1987.

Iza zbornika tekstova *Samuraj* stoji priređivač i izdavač Dragoš Kalajić. Kalajić je u svim svojim knjigama afirmisao i integrisao istočna znanja, fragmente veda, sutri, upanišada, misli Aurobinda, Kumarasvimitija i dr. sa helenskom i evropskom tradicijom. U tom univerzalnom, interdisciplinarnom ključu, rešena je i ova knjiga. Osnova, lajtmotiv, je XVII postulata *bushido* kodeksa časti samuraja. Moglo bi se reći da su oni srž učenja koje nudi ovaj zbornik. Inspirativnim i veoma iscrpnim predgovorom Kalajić nas uvodi u ključna pitanja knjige, razmatrajući etiku japanskog heroizma. *Samuraj* predstavlja učenje mudraca i pesnika, čoveka dvorske etikacije ali i egzektora smrtnih kazni, samuraja Jamamota, koji životnu mudrost i pouke predaje u knjizi *Hagakure*. Sva kultivisanost i misaonost japanskog ratnika izbija iz ovog filozofskog teksta, namenjenog kulturi ličnosti i odnosa među ljudima. Na *Hagakure* nadovezuje se fragmenat *Jorozu* iz knjige Ivana Morisa *Plemenitost poraza*, posvećen prvom dalekoistočnom heroju koji je ispunio zavet smrti, izvršivši u VI veku ritualno samoubistvo kao čin prezira smrti, poraza i zarobljavanja. Jukio Mišima u eseju »Sunce i čelik« precizno i sistematski uvodi čitaoca u duh modernog samuraja, opisujući presudne momente i iskustva svog života kroz razvitak i transformaciju volje, predajući nam autentične vrednosti tradicije. Nevelik po obimu, ovaj projekat je ključan za razumevanje *ethosa* samurajskog sveta, *ethosa* dostojanstva.

* * *

Knjiga *Hagakure i Mišima* je nastala iz veze učitelja i učenika, Joča Jamamota (1659–1719) i Jukia Mišime (1925–1967). Mišima, taj veliki harizmatičar XX veka, čovek sudbinskih odluka, samuraj i umetnik, celog života bio je odan *Hagakureu*, na izvestan način pronasavši životni *credo*, izvor snage i moći življenja u Jamamotovoj knjizi. U ovom izdanju data je Jamamotova mudrost iz prva dva od sedam tomova *Hagakurea* (*Skriveno u lišću*) – zbirke misli samuraja Joča Jamamota, koje je 1710. zapisao mladi samuraj *Tsuramoto Taširo*. Jamamoto se nakon nemogućnosti izvršenja *seppuku*-a razočaran povlači u pustinju i predaje mislima o životu i smrti, o pravom smislu života i načinu da se on ostvari postupnim uvođenjem u samurajsku etiku. Učitelj to postize prenoseći učeniku pravila, uputstva, savete, proizišle iz velikog životnog iskustva, empirijom građenog samousavršavanja. Ispod ove zbirke pravila mudrosti, kodeksa dolaženja do idealne ličnosti, krije se snažna filozofska misao, bliska stoičkoj, nihilističkoj onoliko koliko je to *bushido* u celini. Bilo

Samuraj

Dejan Đorić

da *Hagakure* predaje znanje o smrti i upravljanju energijama ili o zevanju, homoseksualizmu, slugama i gospodarima, nostalgiji ili čutanju, on razotkriva pravila da se bude čovek *tradicije*, ratnik. Njegove misli su jednostavne, dodiruju uvek svakodnevni život, a njegove ideje su univerzalne, nadpersonalne. Za razliku od brojnih »pravila života« Jamamoto kratkim filozofskim esejima pokazuje delatno, praktično značenje svojih podrški na putu. Idealnog sledbenika našao je u Mišimi, koji pretvara kritiku dekadencije novih samuraja (»plaćenih ljudi«) u kritiku modernog doba, vremena čije je slabosti prvi sagledao *Hagakure*. Mišima će se (drugi deo knjige) celim svojim esejom obratiti prvoj rečenici *Hagakurea* (»Otkrio sam da je put samuraja smrt«), razlažući precizno samurajsku etiku smrti, bitno drugačiju od evropske ideje smrtnosti, kako nam komparativno autor pojašnjava. Uvod *Kako čitati Hagakure* pokazao će kao ključan, sudbinski Mišimim iskaz, jer će on ne samo živeti pravila *Hagakurea*, već i okončati svoj život, nadahnut njima.

* * *

Život samuraja važan poduhvat »Jugoslovenske revije«, delo je Ričarda Storija, predavača na Koledžu sv. Antona u Oksfordu i direktora Centra za Daleki istok ovog koledža, stručnjaka za japansku istoriju, autora niza studija. Kroz svojih šest poglavlja (knjiga je snabdevena i naučnim aparatom) autor nas uvodi u istoriju i metafiziku samuraja. Tihi ratnik nas upućuje na formiranu i istinitu sliku ratnika Dalekog istoka, figure (po Storiju) prošlosti. »Pojava samuraja« razmatra stvaranje klase ratnika, borbe za vlastelinske kuće, formiranje istorijski poznatih ličnosti koje su primenile *seppuku*. Poglavlje »Zen i mač« razmatra odnos ratničke etike i zen budizma i konfučijanstva, koji su s jedne strane stvorili metafizička pravila rukovanja oružjem, a s druge poštovanje i odanost prema gospodarima. Period Tokugava, dugoročnog mira, opisan je u delu knjige »Naoružani mandarin«, kada nakon bitke za Osaku, čak i *ronini*, lutajući samuraji, gube ratničku ulogu. U tom periodu nestankom borbi samuraji postaju zanatlije, trgovci, ili se izopačuju u ekstravagantne, besposlene predstavnike profesije. Tu dekadenciju sociološki i životno opisuju poglavlje »Samuraji i društvo« kada se oni, suprotno *bushido* kodeksu, okreću ženama i svetovnim uživanjima. *Crni brodovi* je deo koji govori o upoznavanju modernog sveta, hrišćanstva, holandskih brodova i engleskog oružja. Predmet ovog poglavlja je stvaranje moder-

nog, eklektičkog duha Japana, koji su formirali upravo učenici samuraja.

Knjiga je fundirana u istoriji, u studiji istorijske pozadine fenomena samuraja. Viteзови bushida, bili su odani životom duhu časti i zavetu svesnog samoubistva, koji su učinili da njihov *ethos* i očuvani duh kroz istoriju imaju odlike visoke sakralnosti.



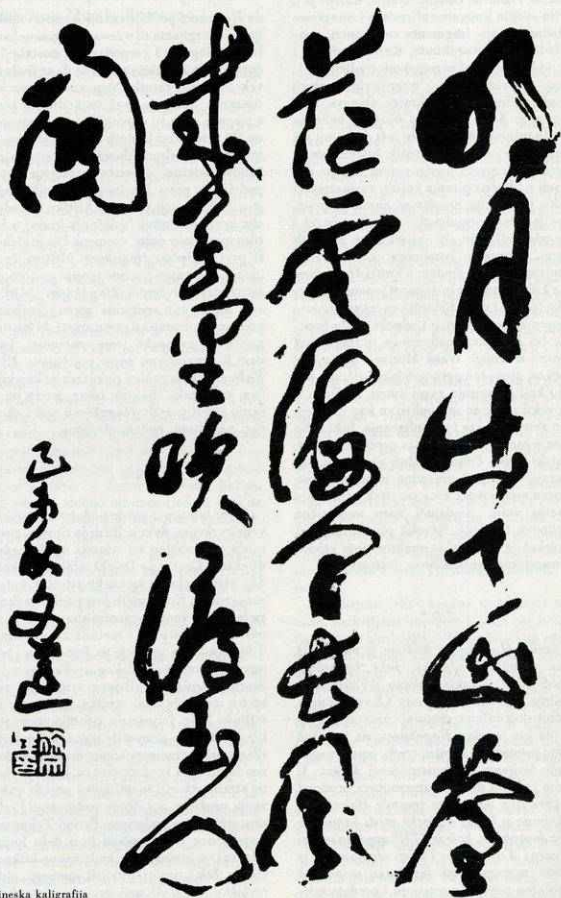
Nenad Burgić: *Kineska kaligrafija*,
»Naučna knjiga«, Beograd,
GITRO »Slovo«, Kraljevo 1988.

Nenad Burgić, diplomata po pozivu, jedan je od retkih naših istraživača koji je svoja interesovanja mogao da višegodišnjim iskustvom (boravak u Tokiju i studijski boravci u Kini) potkrepiti i proveri na izvoru, upijajući saznanja, misli i ideje Istoka. Za razliku od turističkog mentaliteta (post)modernog čoveka, njega je interesovao živi, vekovni duh tradicije, biće Istoka, i u tom smislu bio je povezan (kao i sada u Beogradu) sa ljudima koji umeju da prenesu iskustvo i misao. Nenad Burgić se pre rada na ovoj knjizi bavio *haiku* formom i poezija koju piše (podvedena sa rezanjem mermernih pečata japanskog i kineskog pisma, slikanjem i pisanjem eseja, pod koncept zvan *Istoc* bila je krunisana publikacijom *Zatvorena knjiga – otvorena knjiga* (Kraljevo 1979.).

Kineska kaligrafija je prvo, pionirsko delo složene problematike, sintetičko po opsegu i značaju, rađeno neobičnom metodologijom. Autor je pisao svoju knjigu osam godina, izučavajući i upoređujući za pojedina poglavlja druga znanja, naučne discipline poput dinamičke teorije fizike, poglavlja o koncentraciji iz psihologije za obuku vojnih pilota, zatim segmente istočnih znanja od duhovne do materijalne kulture, poput kineske narodne poezije, čajne ceremonije, tehnologije rezanja istočnih pečata (pravi naziv u našoj istoriji umetnosti za stare tipove pečata je »pečatnjak«), haiku poeziju, itd. Praktično upućen u sve aspekte i teme svoje knjige, autor je stvarao onako kako bi idealno trebalo da nastane svaka, pogotovo naučna knjiga – iz luksuza dokolice, posvećenstva i svetinje slobodnog vremena koje oploduje materiju neformalnim i iskrenim žarom (saznanja). Tako je knjiga podeljena na određena, precizno iznvelisana poglavlja, sa odnosima među celinama koji u specifičnoj zakonitosti tvore svojom korespondencijom univerzalnu strukturu, jer se pojedina poglavlja posredno mogu odnositi na bilo koju oblast od zakona termodinamike do istorije stilova. Zbog toga ovaj krajnje neobičan i redak kvalitet, snažne podstrukture, geštalta knjige, čitamo kao tekstuálnu, jezičku i likovnu *mandalu*, poput nekog univerzalnog, integralnog dela istočnog znanja. Ako znamo da su već i zapadni filozofi dokazivali da je objektivni sud gotovo nemoguć i nepostojeći, shvat ćemo da je možda uzaludno nastojanje da se nekom recenzijom, prikazom, kritikom, odredi životni projekat jednog istraživača. Kritički sud u ovakvim prilikama i sa ovakvim delima mora se suočiti sa činjenicom da ne može proniknuti u sve tajne *tehosa*, zanata, sisteme, značenjske strukture, u premise koje određuju i biraju ključeve razumevanja. Zato ćemo se uputiti parcijalnom sudu, u smislu da je integralni, sveobuhvatan, precenciozan.

Kineska kaligrafija

Dejan Đorić



Kineska kaligrafija

U knjizi je primenjen jedan interdisciplinarni metod, što omogućuje unutrašnjom doslednošću samo kinesko pismo, koje je zapravo jedini starovekovni sistem znakova

koji se zadržao do danas. Morfologija piktograma je morfologija likovnih oblika. Ne samo da su »isti materijali i metodi korišćeni u kineskom slikarstvu i kaligrafiji već nam je poznata ključna uloga pisma u tom slikarstvu, što nas upućuje da ovu knjigu

Pomicanje svetova – menjanje umova

Dušan Pajin

J. W. Hayward: *Shifting Worlds, Changing Minds*, Shambhala Boston & London 1987.

možemo posmatrati i kao svojevrsnu, precizno izrađenu *istoriju umetnosti*. Osnovne »slike« zmaj, čoveka, kuće, vode, reke, kiše, Meseca, Sunca, vatre, planine, itd. dobijaju znakovnu konotaciju, da bi zatim razvitkom pisma to u osnovi vizuelno podudaranje divergiralo u jezičko, semantičko, u dalji sistem i vrednost jezičkih znakova. Tu metamorfozu i njenu genezu dokumentuje knjiga, razložno i postupno uvodeći u definisanje složenog i živog ograničavanja kineske kaligrafije, u kojoj se od prvobitnih rudimentarnih slika vekovnom separacijom odnosa fonetsko – slikovno stiglo do izgrađenog, univerzalnog sistema, gde se odnosom *poteka*, uvek istih ali prilagođenih različitim karakterima dobija sepičfčni (likovni) jezik, konsekvantan koliko i neka matematika. To nas upućuje ne samo na sveobuhvatnu prirodu kineske kaligrafije već i na integralnu prirodu istočne umetnosti, jer kako autor lucidno razlaže slikarstvo (vizuelno), poezija (verbalno-tekstualno) i ples (telesno) se objedinjuju u umetnosti kaligrafije. Manuelnost kaligrafije sažima oblike ovih umetnosti, kako posebno autor objašnjava u tripartitnom kraju, koji se bavi: a) kompozicionim c) harmonijom kaligrafije. Upravo će Burgičeva knjiga pokazati svu fundamentalnu različitost kineske kulture pisanja od zapadne pismenosti koja je težila što strožoj hijerarhičnosti, unifikaciji i pojednostavljenju u odnosu na kinesku pismenost. Usled simplifikovane prirode evropskih pisama, zapadni skriptoriji nikad ili retko beleže umetnički aspekt svog jezikoslovlja, kaligraf je uvek anonimus, retko umetnik, čak i kad se potpisivao na marginama propisa. Umesto slobodnog i živog (istočnog) sistema pisanja, kaopozidni je izmislio nadomestak teksta, koji sažima svu vizuelnu, simboličku i narativnu lepotu teksta u *iluminaciju*, dok kineska kaligrafija te entitete smešta u pismo, u karaktere. Ovim kratkim diskurzom bismo skrenuli pažnju na mogućnost komparacije istočne i zapadne kaligrafije (koja sa Gutenbergovom presom izvorno nestaje i pojavljuje se tek u novovekovnim autografiama i kasnije kao »primenjena« umetnost – dok će na Istoku uvek ostati likovna umetnost, kaopozidirajući skladno sa štampom koju su upravo kako znamo Kinezi uveli), mogućnošću koja se morala istražiti, makar u beležici, jer izgleda da je upravo ona nedostatak svih pregleda kineske pismenosti. *Kineska kaligrafija* je istorija pisma i civilizacije, zapravo integralna knjiga koja obuhvata sve uzroke nastanka kaligrafije od psiholoških, religijskih i fizičkih do istorijskih, umetničkih, etičkih, filozofskih.

Izdavačka kuća Shambhala, pre više godina pokrenula je »Biblioteku nova nauka« (New Science Library), sa namerom da tu objavljuje dela posvećena susretu istočne i zapadne paradigme (uglavnom u oblasti pozitivnih znanja. Do sada je objavljeno skoro trideset knjiga (delimičan spisak ovih dela dat je na kraju ovog prikaza). Na taj način ova edicija je afirmisala Shambhalu kao vodećeg zapadnog izdavača ove vrste literature (uz ostale njihove edicije koje objavljuju dela o istočnim filozofijama i religijama, poglavito budizmu). Ali, ta edicija ukazuje i na nešto drugo: da ovo tematsko područje obuhvata sada široke oblasti fizike, medicine, psihologije, biologije, filozofije nauke i filozofske antropologije i da mu se priključuju i poznati autori (Ken Wilber, Fritjof Capra, Ilya Prigogine, Charles T. Tart, Sir John Eccles, Daniel P. Brown itd.). Naši izdavači su još uvek neosetljivi na ove teme, možda i stoga što su one samo posredno političke (do sada je objavljena jedna Kaprina knjiga, a najavljena je druga: *Tao fizike*, kao i par fragmenata o holografskoj paradigmi). Može se reći da su do sada objavljene knjige nejednakih vrednosti, ali zajedničko im je što su izraz nastojanja da se savremene teme promišljaju iz perspektive nesputane uobičajenim političkim i civilizacijskim ograničenjima. A ta perspektiva izgrađena je na susretu onoga što bismo uopšteno mogli nazvati istočnom i zapadnom paradigmom. U tom duhu je napisana i knjiga Džeremija Hejvarda.

Susret istočne paradigme i savremene zapadne nauke tokom poslednjih stotina godina odvijao se kroz dve faze. U prvoj fazi istočna paradigma se javlja kao opozicija pozitivizmu i slici sveta koji su bili karakteristični za nauku devetnaestog i prvih decenija dvadesetog veka. Međutim, sa promenama koje se ne ajpre dogodile u fizici, a zatim u psihologiji, biologiji i medicini, ispostavilo se da istočna paradigma i nauka nalaze sve veći broj dodirnih tačaka, podsticaja i saglasnosti.

Polazeći pre svega od budizma, Hejvard je pažnju usredsredio na ovu drugu fazu. U prvih pet poglavlja on razmatra pitanja koja se tiču savremene fizike, a zatim u jednom povezanom sledu prelazi na područje psihologije: opažanje, savest i svesnost. U poslednjem poglavlju se osvrti e na pitanja života u zajednici (društvu).

U celini gledano, ovakav susret budizma i savremene nauke zanimljiv je iz dva razloga. Prvi razlog je što se otvara mogućnost sagledavanja pojedinih naučnih problema iz drugačijeg ugla, što osvetljava postojeća rešenja, a često vodi i ka novim rešenjima. Drugi razlog je što se uvida da neki stari obrasci mišljenja ne samo dobijaju jedan novi život, nego bivaju integrirani u opšte nastojanje čoveka da razume sebe i svet u kome se našao i koji je delom i sam stvorio.

Govoreći o snazi verovanja, Hejvard navodi zanimljiv primer iz Darvinovih dnevnika. U svom *Putovanju s brodom Big!* Darwin je zabeležio da urođenici nisu bili u stanju da vide veliku brod Big! koji je stajao ukotvoren u zalivu kada su im o brodu govorili, dok su jasno videli čamce koji su šli između ostrva i broda. Hejvard to tumači time što lada te veličine prostoro nije bila deo verovanja i kolektivnog iskustva urođenika. Taj primer ukazuje i na nešto drugo, što Darwin nije imao u vidu – da smo i mi sami urođenici kojima treba neko vreme da bi bili u stanju da vide velike lađe koje nisu deo njihovog/našeg iskustva. Ključna ideja koju Hejvard provlači kroz različita poglavlja i naučne oblasti (počev od fizike) i u kojoj se (između ostalog) sreću savremena filozofija nauke, sama nauka i budizma, jeste da uloga posmatrača mora biti uključena u objašnjenje. To znači da se mora napustiti pretpostavka na kojoj se zasnivala nauka od vremena Galileja i Njutna do novijih vremena – da je naučnik, ili mislilac, moguć kao čisti nepristrasni subjekt.

Hejvard smatra da je neophodno da se nauka proširi i obuhvati ono što je sada izvan njene nadležnosti i doseg zbog preuske paradigme. Bez toga, smatra on, rastući interes za područje intuitivnog i »holističnog« stanovništva dovela će do buđenja slepe vere u magijsko i kulturno, što bi bio katastrofalni nazadok. To se već i događa, dodaje on, kad ljudi u stadiama hrle u žužnu Kaliforniju da bi se okupili i slušali sredovečnu domaćicu koja tvrdi da je reinkarnacija nekog čoveka starog 35.000 godina, kad mladi ljudi postaju članovi kultova koji njihovu misao sputavaju umesto da je oslobađaju, ili žude za »brzim fiksom« koji bi trebalo da im tempeljno promeni život za jedan vikend.

Autor ove knjige privukao je pažnju čitalaca svojom prethodnom knjigom *Perceiving Ordinary Magic / Opažanja čarolije*

svakodnevice) koja je takođe delo nespunato misljenja i imaginacije koju češće nalazimo kod umetnika nego kod esejista.

Biblioteka Nova nauka

Awakening the Heart: East/West Approaches to Psychotherapy and the Healing Relationship, edited by John Welwood

Beyond Illness: Discovering the Experience of Health, by Larry Dossey, M.D. *Evolution: The Grand Synthesis*, by Ervin Laszlo

Fisherman's Guide: A Systems Approach to Creativity and Organization, by Robert Campbell

The Holographic Paradigm and Other Paradoxes, edited by Ken Wilber

Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine, by Jeanne Achterberg *The Inward Arc: Healing and Wholeness in Psychotherapy and Spirituality*, by Frances Vaughan

The Miracle of Existence, by Henry Margenau *The New Biology: Discovering the Wisdom in Nature*, by Robert Augros and George Stanciu

No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth, by Ken Wilber *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, by Ilya Prigogine and Isabelle Stengers. Foreword by Alvin Toffler

Perceiving Ordinary Magic: Science and Intuitive Wisdom, by Jeremy W. Hayward

Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists, edited by Ken Wilber

The Second Medical Revolution: From Biomedicine to Infomedicine, by Laurence Foss and Kenneth Rothenberg

A Sociable God: Toward a New Understanding of Religion, by Ken Wilber *Space, Time and Medicine*, by Larry Dossey, M.D.

The Sphinx and the Rainbow: Brain, Mind and Future Vision, by David Loye *Staying Alive: The Psychology of Human Survival*, by Roger Walsh, M.D.

The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism, second edition, revised and updated, by Fritjof Capra

Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development, by Ken Wilber, Jack Engler, and Daniel P. Brown

The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding, by Humberto Maturana and Francisco Varela

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution, by Ken Wilber *Waking Up: Overcoming the Obstacles to Human Potential*, by Charles T. Tart

The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind, by Sir John Eccles and Daniel N. Robinson

Mitovi i snovi

Dušan Pajin

Wendy Doniger O'Flaherty: *Dreams, Illusion and Other Realities*, The University of Chicago Press 1984.

Vendi Doniger O'Flaerti spada u one indologe koji svoje znanje sanskrita ne koriste samo da bi studente učili teškoj gramatici, nego i na veselje čitateljstva. Rezultat su njene knjige prevoda, antologije i studije u kojima je na nov način predstavila neke već poznate tekstove i teme, a i mnoge nove i nepoznate. Tako su nastale njene knjige kao što su *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*; *Hindu Myths*; *The Origins of Evil in Hindu Mythology*; *The Rig Veda: an Anthology*; *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*. Posle Eliadeove smrti gospođa Doniger je nasledila katedru Istorijske religija na Univrzitetu u Čikagu.

Jedna od njenih najzanimljivijih knjiga jeste *Snovi, iluzija i druge stvarnosti*. Kako kaže sama autorka, to je knjiga o sličnosti i razlikama između mitova, snova i iluzija, a pre svega o tome šta nam oni govore o stvarnosti. Podlogu za to daju njeni prevodi iz indijskih tekstova, a pre svega iz *Yogavasište*. U ovim tekstovima preobražaj zauzima ključno mesto. Kako uočava autorka, preobražaj se tu pojavljuje u različitim vido-

vima: nekad kao promena u fizičkom svetu, nekad kao privid (iluzija), nekad kao deo sna, nekad kao privremena magijska promena, a nekad kao otkrivanje druge ravni stvarnosti: Ponekad, na kraju priče, odnosno mita, nismo sigurni da li se uopšte nešto dogodilo ili nije, odnosno od koje vrste je preobražaj. Preplitanje stvarnog i nestvarnog, na kraju, pokazuje kako je sama podela na stvarno i nestvarno uslovna, relativna i – pre svega – nepouzdana. Isto važi i za odnos sna i jave, sna i budnosti. Na primer, priče o snovima navode na to da san i java saučestvuju u istoj zbilji, koja je i duhovna i fizička. S druge strane, indijska tradicija zna za nekoliko ravni budnosti: osim buđenja iz sna postoji ono buđenje iz jave o kome govore meditative tradicije. Osim naših, pojedinačnih snova, postoje i kolektivni snovi, a i ideja da je ceo svet samo san nekog boga – kraj sveta je ujedno kraj sna tog boga – do sledećeg sna.

Polazeći od ovih zanimljivih izazova Vendi Doniger O'Flaerti je napisala sjajnu komparativnu studiju. Prvih nekoliko glava je posvećeno tumačenju snova i mitovima koji govore o snovima i prividima. U okviru svake glave prikazana su i odgovarajuća zapadna stanovišta o srodnim temama. Četvrti i peti glava su posvećene primerima iz *Yogavasište* koji, prema autorki, kroz naraciju izlažu jednu epistemologiju i ontologiju. Zna glava posvećena je glavnim metaforama iz tog teksta, koje se odnose na grešku, nemogućnost, slučajnost i privid.

U odeljku posvećenom značenju privida (*maya*) autorka ističe da se u indijskoj filozofiji povlači jasna razlika između privida (iluzije) u ljudskom iskustvu (to se naziva *bhrama*) – koji se može ispraviti dopunskim iskustvom – i transcendentalnog privida (*maya*), koji označava raskorak između ukupnog iskustva i transcendentale, krajnje zbilje. Taj privid se ne može opovrgnuti niti potvrditi iskustvom, jer je – po prirodi – izvan iskustva, kaže autorka (str. 114).

Neke idealističke struje u budizmu polaze od stava da je sve privid dok se ne dokaže suprotno. Drugi tome dodaju stav da je i samo dvojestvo – prividno–stvarno–stvarno, da je prava zbilja izvan ili preko toga, pa se govori o istom–neistom.



Stevan Pešić: »Tibetanci«, Prosveta, Beograd, 1989.

Nežno zamučivanje uma

Tvrtko Kulenović

Vernim Pešićevim čitaocima njegovu književnu biografiju nije potrebno preporučivati a književnim kritičarima ne vredi, jer oni, bojeći se valjda apartnosti i »egzotičnosti sveta o kome on piše [a koji nije ni »naš« (?), ni »savremen« (?)] nikako da uoče da se radi o »fantastičnoj književnosti« istog vrednosnog nivoa koji dostiže i Pavićev »Hazarski rečnik«, samo drukčije vrste. Pešićeva fantastika nije fantastika koncepcije, geometrijskog »rastera« po kojem će se detalji rasporediti na tačno određena meta, nego raste iz duha piševoeg isto onako prirodno kao što drvo raste iz tla, neobično drvo sa neobičnim plodovima. Ima tu drveća iz bajki i mitova svih naroda, tu je i slovenska lipa i germanski jasen Igdrasul, ali su sva iznikla na tlu Indije i okolnog joj Istoka koji takode u fantastičnom drveću ne oskudeva. To je šuma neočekivano raznovrsnog drveća, ali nije botanički vrt. Da ta šuma nije tako čarobna, tako opojno mirisna, tako življa od žive i istinitija od istinite možda bi joj, u knjizi, i smetalo to što nema više neke objedinjujuće i zatvarajuće koncepcije, nekog sistema, ovako je više što u njoj ima i nema samo njena prednost.

Pešićeva poroza ne samo da je vrednosno ravnopravna našoj i svetskoj savremenoj i aktuelnoj fantastičnoj prozi, nego i predstavlja mali »odmor« od nje. U toj prozi, što se više razvija i što dalje odmiče, sve se više oseća naporan rad mozga, i u Pavićevom »Predelu slikanom čajem« upoređenom sa »Hazarskim rečnikom«, i u Markesovom svemu što dolazi posle »Sto godina samoće«, pa i u »Deci ponoći« Salmana Rušidija. Jedinu izuzetku je veliki Borhes koji nije pisao romane, a kod koga je, čudesno, rad mozga i rad čula jedan te isti rad. U svim ovim romanima ima delova koji »vise«, jednostavno zato što je »sklapanje« tih romana vršeno prema koncepciji a ne po osećanju za »romanesknu arhitektoniku« (Bahtin), da i ne govorimo o tome da ima literarno loših fragmenata za koje je jedino »opravdanje« to što odgovaraju koncepciji.

Ima i kod Pešića u »Tibetancima« boljih i slabijih mesta, ali ona nisu određena koncepcijom nego jednostavnim, pešićevskim tokom priče: najbolji su oni delovi u kojima je njegova priča, odnosno priča njegovog tibetanskog junaka i pripovedača, Dzambu Linga ili u prevodu Čelog Sveta, tematski vezana za porodične okvire, za porodice njegovih roditelja, pa njegovu, pa njegove dece, pa njegovih najbližih komšija i prijatelja. Kao i u slučaju Rušidijeve »Dece raja« taj prvi, porodični deo je deo jednog sjajnog, usudujem se čak reći velikog romana. Zatim dolazi deo u kome glavni junak putuje po Indiji, u kome je tok događaja manje konzistentan, ali koji nosi sve odlike šarma Pešićevih ranijih knjiga: to je potopis u kome se poetski formulirana metafizička pitanja smenjuju sa rablevskim potpisima smeħa, a sve što putnik Celi Svet-Pašić vidi raste,

buja, razbokorava se u svim pravcima, a naročito u pravcu izmaštanosti. U trećem delu uvlače se, sada na velika vrata, istorija, svetski događaji i počinju da poplavljuju i preplavljuju čitaoca gomilom informacija. Tu, doduše, nema onakvih besmislica kakva je ona u »Deci ponoći« kad glavni junak postaje pas koji predvodi vojsku kroz pakistansku džunglu – sve dok ga jedan udar munje ponovo ne preobrati u čoveka, ali to više nije ni ono fino ručno tkanje Pešićevo kakvo imamo u ranijim delovima, već sve skupa počinje pomalo da liči na industrijski film. Srećom, ishodišna porodična tematika se upliče u ovaj roman od početka do kraja i spasava ga u onim trenucima kada njegov tekst preti da se pretvori u prepričavanje nekih stvarnih ili izmišljenih novina.

Ne treba ni reći, u Pešićevom slučaju, da prastara, gilgamešvska priča o traganju za travom besmrtnosti koja prerasta u »romantičarski misao o duši koja luta za srećom i traga za smislom« (iz izdavačke recenzije) daje kontinuitet i konzistentnost Pešićevom romanu: samo na tome zasnovan taj kontinuitet bi lako mogao biti intelektualno ogoljen, suh, bez sokova života, kakav i jeste u mnogim sličnim slučajevima. Ono što daje kontinuitet i konzistentnost njegovom tekstu jeste naprosto sam tekst, njegov život, sposobnost njegovih ćelija da se povezuju sa susednim ćelijama, ona vrlina pisanja koju je definisao Tolstoj kad je pokušao da odgovori na pitanje kako je stvorio »Anu Karenjinu: ulančavanjem rečenica. Pešić je nenadmašan majstor »ulančavanja rečenica« kome bi Tolstoj, sme li se to reći, mogao da bude učenik. Kod njega između rečenice i rečenice ima montažnih rezova kakvih se ne može naći između kadrova ni u najdrskijim, u estetskom smislu te reči, filmovima. Ali zatim dolazi sledeća rečenica koja potpuno smiruje je prethodnu drskost, da bi za njom došla još jedna koja završava pasus i često baca i ironijsko svetlo na sve što joj je u pasusu prethodilo a što je ponekad bilo veoma dubokomislno, ili patetično: »Tako je govorio Indus pokazujući mi sliku kosmičkog drveta. Rekao sam mu da ti plodovi treba da budu i ljudska hrana. Čudio sam se da je on, učen čovek, nazvao slikara ludakom. Indus se opet čudio zbog čega sam ja krenuo na taj put. Nije shvatao što će mi besmrtnost kada i ovaj život traje predugoo«.

A da je Pešić svestan toga kako piše, i kako dobro piše, i zašto tako dobro piše, svedoči ovaj odlomak iz prvog dela knjige: »Zasadi jabukovo, hrastovo kedrovo ili sandalovo drvo i pusti ga da raste. Čekaj dok ne postane takvo da se može poseći. Za to je potrebno mnogo godina. Ako to doživiš, onda se pomoli bogovima i duhu drveta, po-

seci drvo i od njegovog stabla i debelih grana napravi tanke fine dašice. Čekaj dok se sa svim ne osuše i uzmi one koje nisu izbušili crvi, pa ih premaži bojom. Zatim sedi i iščekuj pesničko nadahnuće. Jer, znaj, pesnik je medijum. On sedi i čeka da se pojavi Andeo Aui i diktira mu. Ako uspe što da zabeleži od toga, a to bude shvatljivo ostalim ljudima, sme se nazvati pesnikom. Reči su samo opis, opis je osećanje, a osećanje je slutnja. U toj slutnji je tajna i smisao.«





Odabrana bibliografija Agehanande Bharatija

- 1950
1. »Some Freaks of Discipleship. A Study in Indian Hagiography, *Vedanta Kesari*, Madras, India.
 2. »Alma Mater vs. the Pulpit. A Study in Hindu Scholastic Traditionalism, *Vedanta Kesari*, Madras, India.
 3. »Hinduism as a Religion for Skeptics, *The Indian Review*, Madras, India.
 4. »Philosophy and *Sadhana* for Citizens of the World, (dva dela) *Eurasia*, Calcutta, India.
- 1951
5. »Monastic Musings on Death, *The Aryan Path*, Bangalore, India.
- 1952
6. »Radhakrishnan and the Other Vedanta: poglavje u *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (The Library of Living Philosophers, ed., P. A. Schilpp), Open Court Publishers, N. Y.
 7. »Monasticism as a Way of Life, *Humanist Way* Vol. VI, Calcutta, India.
- 1953
8. »Is Hindu Sculpture obscene? *Radical Humanist* XVII, Calcutta, India.
 9. »On Heroism, *Radical Humanist* XVII, Calcutta, India.
 10. »Western Science and Oriental Philosophy (monografija), Gopal Bagh, Coimbatore, India.
- 1954
11. »Bad Grammar and Bad Manners: a Study in Contemporary Indian Semantics, *Newsketch*, Calcutta, India.
 12. »Lumen Spiritus seu Lumen Scientiae, poglavje u *Swami Bon Maharaj Felicitation Volume*, The Vaishnava Theological University, Brindavan, U. P., India.
- 1955
13. »Philosophy: East and West, *Quest*, Vol. LV2, Bombay, India.
 14. »The Monastic Manifesto, *Radical Humanist*, Vol. XIX, Calcutta, India.
 15. »The Status of the Individual in Indian Thoughts, *Radical Humanist*, Vol. XIX, Calcutta, India.
 16. »Vedanta and Ethics, *Radical Humanist*, Vol. XIX, Calcutta, India.
- 1956
17. »A Mystic's Epistle, *Topolski's Chronicle*, London.
 18. »A Note on Buddhist Logic, poglavje u *Vijayvanti Buddha Jayanti Special Issue*, Hoshiarpur, India.
 19. »Saffron Robes and Joie de Vivre – Letters from Thailand, *Quest*, Bombay, India.
 20. »Comparative Studies in Indian and Western Music, *Journal of the Royal Siam Society*, Bangkok, Thailand.
 21. »Indian Thought Viewed from a Western critical Viewpoints, (predavanja), Pts. 1 & 2, in *Journal of Philosophical Studies* (Tetsugaku Kenkyu), Faculty of Letters, Kyoto University, Vol. XXXIX, Nos. 6 & 7, Kyoto, Japan.
 22. »Changes in Japanese Buddhism: a Letter from Japan, *Quest*, Bombay, India.
- 1958
23. »The Dalai Lama and Buddhism, *Radical Humanist* XXV/27–28, Calcutta, India; drugi deo u broju XIII/47, 1959.
- 1961
24. »Tagore and the Hindu Renaissance, *Radical Humanist* XXV/15–16, Calcutta, India.
 25. *The Ochre Robe*, (knjiga), George Allen & Unwin Ltd., London, Toronto, Melbourne, Bombay.
 26. *Aesthetical Norm and Value Modification in Modern India*, (monografija), Indian Renaissance Institute Monograph Series No. 1, ed. Prof. S. N. Ray, Bombay and Calcutta, India.
 27. »Yogas, odrednica u *American Oxford Encyclopedia*, Little & Ives, New York, N. Y.
 28. »Albert Schweitzer im Lichte Indischen Denkens, poglavje u *Albert Schweitzer: Sein Denken und sein Weg* (Festschrift), Verlag J. C. B. Mohr, Tubingen & Stuttgart, Germany.
 29. »*Sandhobhasa* or Intentional Language in Tantras, *Journal of the American Oriental Society*, September Issue, Vol. 1961.
- 1962
30. »Cultural Criticism as a Tool for Social Studies, *Quest*, April/June, Bombay, India.
 31. »Spiritual vs. Materialistic – a Corrective Analysis: *Thought*, March '62, p. 12–14, April '63, p. 13–15, 2 pts. New-Delhi, India.
 32. »Modern Hindu Exegesis of a Mahayana Buddhist Text, *Philosophy: East and West*, University of Hawaii Press, April '62, 10 pp.
 33. »The Mind–Body Dichotomy and some Psychosomatic Syndromes in Modern India, *Thought*, XIV/45, p. 13f, New–Delhi, India.
 34. »Nationalism and Humanism: Two incompatible –isms, *Radical Humanist* XXVI/32–33, pp. 381–400, Calcutta, India.
 35. »Medical Research and Disease Apprehension Patterns in Cross-cultural Perspectives, poglavje u *The Cancer Relief Society Souvenir Volume* ed. K. G. Thankama, The Cancer Relief Society, Ernakulam, Kerala, (India).
- 1963
36. »*Parelelimos sinteticois. Un Metodo Euristico*, *Folia Humanistica*, Vol. I, No. 1, 29–35, No. 2, 152–60, No. 3, 251–61. Barcelona, Spain, January through April.
 37. »Tasks before Philosophers and Tasks before Indian Philosophers, *Quest*, No. 37, Spring 1963, 106f, Bombay, India.
 38. »Cultura y Etica: un Analisis Critico del Pensamiento Schweitzeriano y humanistico, *Folia Humanistica* Karl Jaspers Special Issue (I, 5), Barcelona, Spain, May 465–473, 5 (cont.) I, 6 (June issue), 535–541.
 39. »Pilgrimage in the Indian Tradition, *History of Religions*, Vol. III, No. 1, Summer, 135–168, Chicago University Press.
- 1964
40. *A Functional Analysis of Indian Thought and its Social Margins*, (knjiga), Chowkhamba Sanskrit Series Studies Vol. XXXVII. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banaras, India, 1964.
 41. »The Indians in East Africa – a Survey of Problems of Transition and Adaptation, *Sociologus* (Berlin), 14/2, October 1964, 169–77.
 42. »A Contemporary Interpretation of Ahimsa, poglavje u *Gandhi: His Relevance for our Time* (R. R. Diwakar Festschrift), Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1964,
 43. »Love, Miscegenation, and Anthropology, *Transition* (Kampala/Ibadan), No. 17, December 1964, Special Issue on 'Love'.
- 1965
44. »The Contribution of Hinduism to the Modern World, Interfaith Lecture Series 1964, *Wells Express*, (Wells College Bulletin), Aurora, N. Y., January 1965, Vol. LI/5.
 45. »Hindu Scholars, Germany, and the Third Reich, *Quest*, (No. 44), Bombay (India), Jan., March 1965.
 46. »The Intellectual and Modernity: the Occidental Situation u dva dela in *Thought* XVIII/13–14, 13–17, 12–14, New–Delhi, March & April 1965.
 47. »A Social Survey, poglavje u *Portrait of a Minority: the Asians in East Africa*, ed. D. P. Chai, Oxford University Press, Nairobi–London–New York, 1965.
 48. »Prospects for Secularism in India, poglavje u *Jawaharlal Nehru: A Critical Tribute*, Manaktala & Sons, Bombay, for the Cultural Freedom League (Indian Branch), Bombay.
 49. »Interpretation of Deflective Parance in India: a Paradigm for the Ethnography of Communication, *Abstracts of the 64th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, p. 8, Washington, D. C. 1965.
 50. *The Philosophical Potential of Indian Esotericism*. Monograph No. V, The Indian Renaissance Institute, Bombay & Calcutta, 1965.
 51. »Sakta and Vajrayana – Their Place in Indian Thought, poglavje u *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*. Festschrift in Commemoration of the 150th Anniversary of the Founding of Koyasan, ed. Gisho Nakano, Koyasan University, Koyasan, Japan, 1965.
 52. »Patterns of Identification among the East African Indians, *Sociologus* 15/2, Berlin 1965, p. 128–142.

Bibliografija

1966

53. *The Tantric Tradition*, (knjiga), Rider & Co., The Hutchinson University Publishers, London.

54. LSD, Medicine, and the Law, *Inter-Mensa International* No. 90, London 1966.

55. «El Significado de la Antropología a ambos Lados de Atlántico», *Folia Humanistica* Vol. IV/43-44.

56. «The Decline of Teknonyms: Changing Husband-Wife Appellations in Modern India», *AAA abstracts* 1966.

1967

57. «*Bhang and Ganja*: Secular and Religious Use of Stimulants in South Asia», *Abstracts of the 66th Annual Meeting of the American Anthropological Association*.

58. «Control Mechanisms in Buddhist and Hindu Tantras», *Journal of Existential Psychiatry*, Winter 1967.

59. «Ideology and Content of Caste among the Indians in East Africa», poglavje u *Caste in Overseas Indian Communities*, ed. Barton M. Schwartz, Chicago: Science Research Associates.

1968

60. «Great Tradition and Little Traditions: an Anthropological View of Eastern Societies», poglavje u Th. Cummings, ed. *Anthropological Backgrounds of Adult Education*, Center for the Study of Liberal Education for Adults, Boston & Syracuse.

61. «Linguistics Antropologica y Antropologia Linguística» *Folia Humanistica*, Barcelona, Spain, May 403-419.

62. «Baha'i Statistics and Self-fulfillings Design: Comment on James K. Keene's 'Redefinition of Religion'», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. VII/2.

1969

63. «References to Tibet in Medieval Indian Documents», *The Tibet Society Bulletin*, Vol. 3, Indiana University.

64. «The Integration of Behavioral Sciences», *Humanist Review*, Vol. I/1, Bombay, 7-30 (inauguralni članak za prvi broj novog časopisa).

65. «Revivalist Movements Within Religions: *Guru Nanak's 500th Birthday Supplement*, the *Sunday Post*, Nairobi, Kenya.

1970

66. «The Hindu Renaissance and its Apologetic patterns», *Journal of Asian Studies*, Vol. 29/2.

67. «Gandhi's Interpretation of the *Gita*: an Anthropological Analysis», poglavje u S. N. Ray, ed. *Gandhi, India and the World*, Hawthorne Press, Melbourne Australia, 1979; U. S. Edition: Philadelphia: Temple University Press.

68. «Pilgrimage Sites and Indian Civilization», poglavje u J. W. Elder ed. *Chapters in Indian Civilization*, Vol. I, Dubuque: Kendall/Hunt Publishers.

1971

69. «Hinduism and Modernization», poglavje u *Religion and Change in Modern Asia*, ed. Robert F. Spencer, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971.

1972

70. «Anthropological Approaches to the Study of Re-

ligion: Ritual and Belief Systems» poglavje u *Biennial Review of Anthropology* 1971, ed. Bernard J. Siegel, Stanford University Press.

71. «Análisis Antropológico con Enfoque Cultural de la Sexualidad Humana» (članak u dva dela), *Folia Humanistica* (Barcelona), X/114, 505-17, X/115.

72. *The Asians in East Africa: Jayhind and Uhuru*, (knjiga) Chicago: Nelson Hall Publishing Co.

1973

73. «Hinduism, Psychotherapy, and the Human Predicament», poglavje u Richard H. Cox, ed., *Religious Systems and Psychotherapy*, Charles C. Thomas Publ., Springfield, Ill.

74. «The Language of Modern Hinduism: Cognitive Models and Ethnoscience Analysis», poglavje u Robert J. Miller, ed., *Religious Ferment in Asia*, University of Kansas Press.

75. «Fictitious Tibet: The Origin and Persistence of Rampasim», *Tibet Society Bulletin* (Bloomington, Ind.), Vol. 7.

76. MONASTICISM, odrednica u *The New Encyclopedia Britannica* (III), 15th ed., William Benton Publ., Chicago-London Toronto-Geneva-Sydney-Tokyo-Manila-Seoul-Johannesburg, 1974. Vol. XII, 335-343.

77. *The Ontological Status of Psychic Phenomena in Hinduism and Buddhism*, poglavje u A. Angoff & D. Barth, eds., *Parapsychology and Anthropology*, New York: Parapsychology Foundation, Inc.

78. «Separate Realities: Sense and (mostly) Nonsense», Abstracts of the 74th Annual Meeting of the American Anthropological Association, (Mexico D. F.), Washington: American Anthropological Association, 34.

1975

79. «The Future (if any) of Tantrism: *Loka*», *Journal of the Naropa Institute New York*: Doubleday Anchor Press.

80. «Monastic and Lay Buddhism in the 1971 Sri Lanka Insurgency», *Journal of Asian and African Studies* XL/1-2.

1976

81. «The Himalayas as a Culture Area: a Novel Methodological Perspective», poglavje u Giri Raj Gupta (ed.), *Main Currents in Indian Sociology*, Vol. I, Contemporary India, Sociological aspects. New Delhi: Vikas Publishers.

82. *The Light at the Center: Context and Pretext in Modern Mysticism*, (knjiga) Santa Barbara: Ross Erikson Publ.

83. Urednik zbornika: *The Realm of the Extrahuman: Agents and Audiences; Ideas and Actions*, *World Anthropology*, Sol Tax Cen. Ed., Mouton Publ., The Hague, Netherlands, and Aldine Publishers, Chicago.

84. «Techniques of Control in the Esoteric Traditions of India and Tibet», *The Realm of the Extrahuman: Ideas and Actions*.

1977

85. «Broad, Noeticness, and other Guentheriana», *Kailash - Journal of Himalayan Studies* (Kathmandu, Nepal), V/2.

86. «Psychological Approaches to Indian Studies - More Cons than Pros», *Indian Review* (Chicago) Vol. I/1.

1979

87. «True and False Prophets of Today's Hinduism», *ASIA* (The Asia Society, Inc., New York, NY), Nov.-Dec.

88. «Tibetan Buddhism in America: the Late Seventies», *The Tibet Journal* (Dharamshala, India), Vol. 4/2 (Fall), pp. 3-12.

89. «Religion for the Thinking Person: an Area of As If», *New-Delhi* (New-Delhi, India), Oct. 29.

1980

90. «Springing Tiger to Himalayan Rishi: the Persistence of the Netaji Bose Legend», *New Quest* No. 21, Bombay, May-June.

91. «Casteneda and His Apologists: a Dual Mystical Fantasy», poglavje u Richard B. deMille, ed., *The Don Juan Papers - Further Casteneda Controversies*, Santa Barbara, Calif., Ross-Erikson Publishers.

1981

92. *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface*, *An Anthropological Assessment*, (knjiga) New-Delhi: Munshiram Manoharlal Publ.

93. «Tantrism», odrednica u *Abingdon Dictionary of Living Religions*, Nashville, TN: Abingdon, 1981.

94. «Karma: Cognition and Behavior in Contemporary South Asian Religions», *International Journal of Asian Studies* (publ. UNESCO, Paris), Delhi: Concept Publishing House.

1982

95. «Social Sciences, Arts and Sciences, and Occam's Razor», *Syracuse Scholar*, Spring 1982, Syracuse University.

96. «Holy Guests and Worldly Natives: Hindu Monasteries in the Kumaon Region», *Proceedings of the Third International Symposium on Asian Studies*, 1981. Hong Kong: Asian Research Service, 1982.

1983

97. «India: South Asian perspectives on Aggression», poglavje u A.P. Goldstein & M. H. Segall, eds., *Aggression in Global Perspective*, Pergamon General Psychology Series. New York, Oxford, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1983.

98. Poglavje: «Mircea Eliade: Privilegierte Information and Anthropologische Apories», *Sehnsucht nach dem Ursprung - zu M. Eliade*, ed. Hans Peter Duerr. Frankfurt: Syndikat Verlag, 1983.

1984

99. «Charisma of Office or Charisma of Person: the Role of Leaders in South Asian Sects», *Identity and Division: in Cults and Sects in South Asia*, eds. P. Gaeffke & D. A. Utz. Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania, 1984.

100. «The Notion of God: a Crosscultural Perspective», *The Journal of Religious Studies*, Vol. XII/1, Spring No. 1, Patiala: Panjab University, pp. 1-19.

1985

101. «Theoretical Approaches to the Anthropology of Pilgrimage», poglavje u *Anthropology as a Historical Science - Essays in Honour of Stephen Fuchs*, Eds. M. Bhuria & S. M. Michael, Indore (India): Sat Prakashan Sanchar Kendra.

102. «Speaking About 'That Which Shows Itself': the

Language of Mysticism and the Mystics, Ch. Chapple, ed. *Religious Experience and Scientific paradigms*. Proceedings of the IASWR Conference, '82. Stony Brook NY: Institute for Advanced Studies of World Religions.

103. 'The Self in Hindu Thought and Actions', poglavlje u A. J. Marsella, G. DeVos, F.L.K. Hsu, eds., *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*. New York & London: Tavistock.
104. Hinduism and Unbelief, odrednica u *The Encyclopedia of Unbelief*, Gordon Stein, ed. Buffalo, N.Y., Prometheus Books, Inc. 1985. Vol. I, pp. 314-321.

105. 'Challenges to the Anthropological Study of Religion in the year 2000', *International Journal of Asian Studies*, Vol. IV/1m 1984. Delhi: National Publishing House.

1986

106. 'Hermeneutics and the Anthropology of South Asia', *Proceedings of the Eighth International Symposium on Asian Studies 1986*. Hong Kong: Asian Research Service.

1987

107. 'Esoterisches Wissen', poglavlje u A. Holl, ed. *Die Zweite Wirklichkeit*. Vienna: Ueberreuter.

108. 'Mundus vult decipi: Falsche Lamas, ein Maerchenlied, und vermischte Esoterie', poglavlje u H. P. Duerr, ed. *Autentizität und Beitrag in der Ethnologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1987.

109. 'The Denial of Caste in Modern Urban Parlances', Paul Hockings, ed. *Dimensions of Social Life. Essays in Honor of D. G. Mandelbaum*. Berlin-New York-Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1987.

110. 'Authenticity and Lineage in Indian Religious Transmission and Transactions', poglavlje u Bhāratīyā-Vidyā: J. H. Dave Felicitation Volume. Bombay: Bharatiya Vidya Bhaven, 1987 (S. A. Upadhyaya; ed.).

111. 'Mountain People and Monastics in the Kumaon Himalayas, India', poglavlje u N. J. R. Allan, G. W. Knapp, Ch. Stadel, eds., *Human Impact on Mountains*. Totowa, NJ: Roman & Littlefield Publ., 1987.

1988

112. 'Tantra', 'Upanishads' odrednice u A. T. Embree (Chief Editor), *ENCYCLOPEDIA OF ASIAN HISTORY*. New York: Ch. Scribner's Sons, London: Collier Macmillan. Vol. IV: pp. 74-5, 171-2.

113. 'Et kulturelt sygdomsbillede - Nyhinduismen, I, II', *Den Nye Dialog*, Aarhus (Denmark), Dialogcentret, No. 30, (April & July '88).

114. 'Grammatical and Notational Models of Indian Pilgrimages', *Abstracts of the 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Zagreb (Yugoslavia): Collegium Anthropologicum, Vol. 12, Supplement, p. 384.

*Uslod nedostatka prostora, ova je bibliografija znatno skraćena. Izostali su, pre svega, mnogobrojni prikazi knjiga (možda isto toliko značajni u naučnoj komunikaciji koliko i autorski članci), kao i izveštaji, pisma uredniku i druge kraće bibliografske jedinice.

Sadržaji ranijih brojeva

Broj 15, jan-mart 1988.

- Smrt u japanskoj poeziji
- Kineska shvatanja smrti
- Indijska shvatanja smrti i reinkarnacije
- Egipatska shvatanja smrti i preobražaja
- Jevrejska shvatanja smrti i reinkarnacije
- Gnosticizam i hrišćanstvo
- Strah od smrti i sećanje na smrt
- Imaginacija i Ji-ding
- Zen majstori i zen vrtovi izbliza
- Lotos na steni

Broj 16, april-juni

- Smisao haiku poezije
- Zen vrtovi i kontemplacija
- Tajna kineskog slikarstva
- Estetika i meditacija: mimesis i maja
- Postavljanje i razlaganje tragičkog
- Birokratija stare Kine
- Korejski budizam
- Zen u Americi
- O intimnosti filozofskog uverenja
- Lamin demon
- Pravi čovek i transcendentni čovek

Broj 17, juli-septembar

- Askeza i ljubav
- Srednji put budizma
- Požrtvovanost bodhisatve
- Ideal ljubavi u vaišnavizmu
- Transgresivna sakralnost
- Tajno značenje *Pesme nad pesmama*
- Čeznja za apsolutom u islamu
- Ljubav u hrišćanstvu
- Carolije kineskog slikarstva i poezije
- Haiku - izraz zena
- Sledbenici strašnog Bhairave
- Sve o kineskom zmaju

Broj 18, oktobar-december

- Istočnjačka medicina
- Kineska medicina i kultivisanje čija
- Indijska medicina i psihijatrija
- Tibetska psihijatrija i rak
- Islamska medicina
- Šopenhauer i Indija
- Čovek srca u bengalskoj tradiciji
- Ljubav u Kuranu
- Savremena književnost Istoka

Broj 19, jan-mart 1989.

- Početak svemira
- Kineska kosmologija
- Indijska shvatanja čoveka i kraja sveta
- Kosmogonija u jevrejskoj tradiciji
- Kabalistička eshatologija
- Islamska kosmologija
- Kraj svemira
- Logika zena i zen logike
- Indijska i zapadna logika
- Orijentalne filozofije i savremena fizika
- Japanska kaligrafija
- Japanizam i Evropa
- Psihoanaliza i Indija

Broj 20, april-juni

- Vrste, smisao i teškoće meditacije
- Zen meditacija
- Vizualizacija i meditacija

- Kroćenje slona i majmuna - tibetska meditacija

- Meditacija u jogi
- Taoistička meditacija
- Jevrejska meditacija
- Shvatanja isihasta
- Tamna noć duše
- Svetlo sveta
- Sree u islamskoj meditaciji
- Unutrašnji preobražaj čoveka

Broj 21, juli-septembar 1989.

- Kosovo - sećanje na pogibiju
- Budizam: religija ili filozofija
- Transgresivna sakralnost na Istoku i Zapadu
- Nove religije
- Hrišćanstvo na Istoku
- Okeansko osećanje
- Erotizam i simboli sufjske poezije
- Samoisticanje i samoporicanje u budizmu
- Muzika Indije i Kine
- Van Gog i Japan
- Jevreji na tlu Jugoslavije
- Ezoterija Istoka i Rene Genon



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *The East as Literary Inspiration*

- Miodrag Pavlović: On the Buddha's Sermon
Irfan Horozović: Tale of the Bhagdad Fish
Vladimir Devidé, Tomislav Maretić, Zvonko Petrović:
Japanese *renga*
Rada Iveković: Benares. Indigo (fragments)
Tomislav Marijan Bilosnić: Haiku
Vladislav Bajac: The Book of Bamboo
Iztok Osojnik: Flower in the Hand of the
Middle-European Poet
Slobodan Radošević: The Scribe's Bird
Tomislav Maretić: Wake
Tomislav Longinović: Infinity According to Boghumil Zijad
Paškal Poduje: Haiku
Ibrahim Kajan: Istanbul
Radmila Gikić: On India and Milk

23 *Studies*

- Daisetz Teitaro Suzuki: The Understanding of Zen
Jasna Šamić: »Sufism« in the Works of Yugoslav Writers
Agehananda Bharati: A Review of Eliade's Work
Kenneth K. Inada: Emptines in America
Jadran Zolotar: The Polilog as a Factor of the Planetary
Growth of Mankind
Porntipha Bantomsin: The Indian Caste System and Plato's
Definition of Class
Dušan Pajin: Remembrance and Recognition
Joyce Ackroyd: The Making of a Japanese
Wood-Block Print

57 *Interviews and Events*

- Mysticism and Ethics: An Interview with Agehananda
Bharati; Encounter with Čedomil Veljačić; Number
and Infinity
Articles by: Marko Živković, Moša Todorović

63 *Eastern Exotica*

Eliot Weinberger: The Dream of India
India in the Eyes of a Photographer
Gigantic Bell

69 *Book Reviews*

Marko Živković: The Chrysanthemum and the Sword
Jasna Šamić: Islam and Secularism
Miroslav Tanasijević: Analysis of the Non-Existent
Dejan Sretenović: Cities and Mandalas
Dejan Đorić: The Samurai
Dejan Đorić: Chinese Calligraphy
Dušan Pajin: Shifting Worlds, Changing Minds
Dušan Pajin: Myths and Dreams
Tvrтко Kulenović: Gentle Stirring of the Mind

81 *Bibliography*

Selected Bibliography of Agehananda Bharati



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«,
32300 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«,
11000 Beograd, Generala Ždanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.
Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Ljiljana Bojanić, Desanka
Gačić, Mirko Gaspari, dr Rada Iveković,
Srećko Jovanović, dr 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, Maja Milčinski,
Anđelka Mitrović, Karmen Bašić, Mirko
Gaspari, Mitja Saje, Jasna Šamić, Miroslav
Tanasijević, Snježana Zorić,
Marko Živković.

Likovno-grafička oprema: Milan Jovanović

Cena jednog primerka 70.000 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1236
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.
Cena jednog primerka za inostranstvo USD
10.00
Godišnja pretplata USD 40.00. Uplata na
devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: »Forum« Novi Sad

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

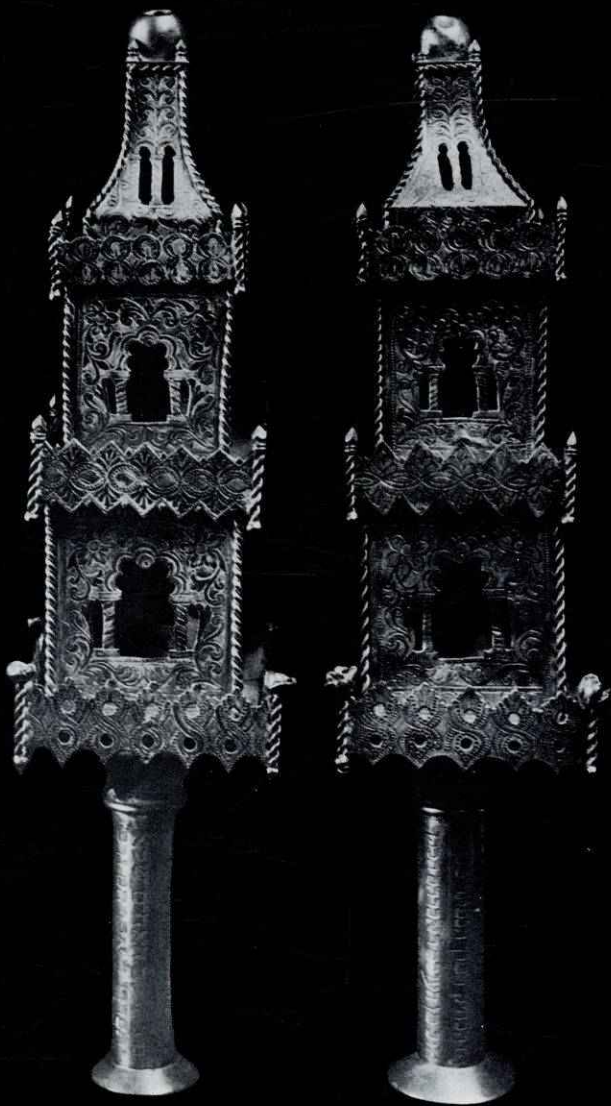
Stari brojevi mogu se naručiti pouzrećem
od Svetlane Vuković, »Školska prodaja«,
»Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,
32300 Gornji Milanovac, tel. 032/711-073
Na isti telefon možete dobiti informaciju o
uslovima pretplate za 1990.

Ilustracija na naslovnoj strani:
Tibetska thanka (XVIII vek)

Ilustracija na 2. strani korica:
Kutija za začine (Jevrejska umetnost, Rusija, XIX vek)

Ilustracija na 3. strani korica:
Jevrejski kulturni objekti (Alžir, XX vek)

Ilustracija na 4. strani korica:
Tibetska freska (Ladak, XVIII vek)
Snimio: B. Milisavljević





KULTURE ISTOKA

U ovom broju

- Istok kao književna inspiracija
(priče, zapisi, haiku)
- Razumevanje zena
- »Sufizam« kod jugoslovenskih pisaca
- Osvrt na Elijadeovo delo
- Planetarno stasanje čovečanstva
- Tajne japanskog drvoreza
- Mistika i etika: razgovor sa Bharatijem
- Susret sa Veljačićem
- San o Indiji
- Hrizantema i mač
- Analiza nepostojećeg
- Gradovi i mandale
- Samuraji
- Kineska kaligrafija
- Mitovi i snovi