

KULTURE ISTOKA

God. VII Broj 23

januar - mart

1990.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja: San, java i buđenje



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *San, java i buđenje*

Marko Živković: Uz temu

Dušan Pajin: San, java i buđenje

Priča o Gadhiju

Čedomil Veljačić: San i buđenje u idealizmu indijske filosofije

Tajna maje (priča o Naradi)

Vendi Doniger: Značenje iluzije

Tošihiko Izucu: San i stvarnost kod Čuang Cea

Beskonačni (ciklični) san Bao Yua

Priča o devojci Čing

Tošihiko Izucu: San i stvarnost kod Ibn Arabija

Blago (Hasidska priča)

Enes Karić: Smrt – san s onu stranu

37 *Osvetljenja*

Bimal Krišna Matilal: Logičko osvetljavanje
indijskog misticizma

Vladimir Devidé: Deset slika o pripitomljavanju goveda

Radosav Pušić: Lao Zi i njegovo delo

Frenk Dž. Hofman: Zašto se budizam ne može
opovrgnuti?

Dejan Sretenović: Odaliske u evropskom slikarstvu

55 *Ličnosti i događaji*

Mistika i umetnost – razgovor sa Ben-Ami Šarfštajnom

Dejan Đorić: Japanska kultura u Beogradu

Ahmad Hasan Dani: Svileni veza između Istoka i Zapada

Dušan Pajin: Aleksandrijska biblioteka

Mirko Gaspari: Sung San u Beogradu

Alenka de Bonne: Pojam karme u tibetskom budizmu

Milena Vitković-Zikić: Sećanje na graditelja
čuprije na Drini

Srpski vojnici – putopisci Istoka

67 *Osvrti i prikazi*

Vladan Velimirović: Budistički maraton

Maja Jovanović: Rečnik egipatske civilizacije

Zdravka Matišić: Čemu tako

Alenka de Bonne: Zvezda Ekvinoksa

Nove knjige

San, java i buđenje

U određenim raspoloženjima, kada nas muči tvrdoglava opipljivost i tvrdoga stvar, pohodi nas onaj nejasan osećaj snolikosti stvarnog. Slutimo tada nepostojanost i iluzornost onoga što nam se svakodnevno ukazuje kao postojeće i supstancijalno. Kao snove, obmane i kule u vazduhu, tako mudri, upućeni u vedantu, vide ovaj opipljivi univerzum – kaže *Gaudapada karika*. S gorčinom, ironijom, ili možda s filozofskim divljenjem, shvatamo da «građa smo od koje se prave snovi» i da nam je «naš mali život snom zaokružen». Možda su upravo tu negde koreni onog prvobitnog čuđenja za koga kažu da je izvor svekolike metafizike.

Iskustvo snevanja predstavlja jedno od najznačajnijih izvora analogija, doživljajnih uporišta iz koga proishode vaskolike ljudske koncepcije bestelesnih entiteta i onostranih, nevidljivih svetova, verovanja u dušu odelitu od tela, u njeno nadživljavanje, seobu, itd. u bogove i demone. I ne samo to, iskustvo snevanja pruža nam onu polugu kojom izmeštamo čitavu zdravorazumsku, opipljivu stvarnost i radikalno je dovodimo u pitanje. Iz te prve napukline u tkanju stvarnosti dalje neizdrživo provaljuju metafizički paradoksi. Počinje igra opsena i ogledala, materija se rastvara u san, fantazija postaje najviša stvarnost, sa svake grane pozdravlja nas osmeh češajerskog mačka – tlo pod nogama uzmiče.

Epicentar ovakvog načina mišljenja nalazi se, po svemu sudeći, u indijskoj civilizaciji i sa njenog vrela preliva se dalje prema Istoku – u Kinu i Japan, kao – preko Persije – prema nama na Zapadu. Iznavljenje (*mokša*) i utnuće (*nirvana*), kojima su Indija, i područja pod njenim uticajem, toliko zaokupljeni, svoju korensku metaforu nalaze ponajpre u iskustvu snevanja – i o jednom i o drugom, najradije se govori kao o «probudjenju». I osećamo da nam je ta metafora bliska (jer budimo se svako jutro), a da je istovremeno i veoma snažna. Analogija je jednostavna ali poražavajuća – ako smo, dok sanjamo, ubeđeni u stvarnost toga što nam se u snu dešava, a ipak po buđenju shvatamo svu njegovu iluzornost, kako onda da znamo da i java zapravo nije san, iz koga se takođe možemo «probuditi» u neku višu stvarnost (li pak u novi san).

Indija će oko ovih tema izgraditi čudesno složenu i paradoksnu ispunjenu metafiziku, folklor, ikonografiju... Snevaneće će čak, u nekim tradicijama, poslužiti kao konkretan poligon za uvećavanje metafizičkog «probudjenja» i spoznaje snolikosti stvarnog sveta jave. Tako će se razviti vežbe «budjenja u snu» ili lucidnog snevanja koje snevača pripremaju da snolikost onoga što je držao za stvarno prepozna i na javi kao što mu je prethodno to pošlo za rukom i u snu.

Iskustva snevanja zaista odzvanjaju u velikim metafizičkim sistemima. Tu nit možemo pratiti u platonizmu, s njegovim ograncima u islamskim doktrinama o «svetu imaginacije» u tumačenju Sovhravardija, Mola Sadre i Ibn Arabija, i pravoslavnom učenju o ikonji kod Pavla Florenskog. Iz snolikog crpu i Šankara u okviru vedante, i Nagarduna u okviru mahajane, snom se najzad poig-



Arhatov sin (Kina, XVIII vek)

rava i onaj istančano-prostodušni, neuhvatljivi mudrac – šaljivdžija Cuang Ce. San i java, obmana i stvarnost – slutimo često neku značajnu tajnu u njihovom preplitanju, metaforu čiji nam smisao izmiče, neko neuhvatljivo otkrovenje koje nas stalno

mami. Pojavi li se kroz deset hiljada godina neki mudrac koji će moći da nam to objasni, biće to, kao što reče Cuang Ce, kao da smo iznenada sreli jedno jutro ili jedno veče.

UDK 1 (34)

San, java i buđenje

Dušan Pajin

U ovom tekstu tri reči – san, java i buđenje – korišćene su i doslovno i kao metafore. Tako razlikujemo san u doslovnom smislu od sna kao metafore (jave). Za razliku od jave u doslovnom smislu (kod nas java-san), budna java (budnost) sledi posle buđenja iz jave-sna (tj. posle probuđenja). Primera radi, Čuang Ce naziva java-san »veliki san« (*ta meng*), a probuđenje (buđenje iz jave) »veliko buđenje« (*ta chüeh*). Iz redosleda ove tri reči vidljivo je da nas manje zanima buđenje iz sna, a više buđenje iz jave. Buđenje iz jave pretvara se u punu budnost tek kad obuhvata onaj dvostruki obrt – transcendenciju koja se vraća u imanenciju. U tradiciji čina to je lepo izrazio Čing-jian:

»Pre nego sam se bavio zenom video sam planine kao planine, a vode kao vode. Kad sam ušao u zen dogodilo se da planine više nisu bile planine, niti vode vode. Ali, sada kada sam dosegao suštinu zena smiren sam. Planine opet vidim kao planine, a vode kao vode.« Na drugi način to izražava i parohola iz iste tradicije.

Hotej je živio kao skitnica i jednog dana dok je prolazio sa svojom torbom neko ga upita: »Šta je suština zena?« Hotej je zastao i spustio torbu. Drugi, koji je bio još razdvojen, dodao je: »Kakva je primena zena?« Hotej ga je pogledao, zabacio torbu ponovo na rame i produžio putem.

San

San je razmatran sa različitih stanovišta koja ćemo ukratko navesti kako bi bio jasniji naš pristup.¹

1) Svojim delom *Tumačenje snova*, Frojd je ovu temu izvukao iz domena bapskih sanovnika i dao neke trajne doprinose tumačenju snova, iako je i sam usvojio jedno od osnovnih načela bapskih sanovnika – da snovi ispunjavaju želje (»što je babi milo, to joj se i snilo«). On je smatrao da protumačeni snovi otvaraju kraljevski put ka nesvesnom, jer snovi, po njemu, naročito namiruju potisnute želje. Kasnije se pokazalo da je simbolika snova sa kojom je računao Frojd ili suviše pojednostavljena (svedena na seksualne simbole), ili rigidna (tj. ne uzima dovoljno u obzir kulturne promene i razlike između pojedinaca). Glavna ispravka, pored gornje dve, došla je od Junga koji je Frojdom kauzalni, ili reaktivni princip tumačenja (uzrok sna je potisnuta, nesvesna želja, ili – san je reakcija na neko potiskivanje), zamenio i dopunio teleološkim. Po njemu, san nije samo odgovor na draž (tj. nesvesnu želju – zapravo, san može biti izazvan i nizom drugih nesvesnih sadržaja: strahom, besom,

uopšte uzev, problemom čiji su članovi delom nesvesni itd.), nego često naznačuje i svrhu i cilj.

2) Za razliku od psihoanalitičara, psiholozi se radije bave onim aspektima snova koji se mogu objektivirati, nego sadržinskom stranom snova. U tom smislu oni ne bave tumačenjem snova nego registruju vrstu moždanih talasa koja se javlja tokom pojedinih faza spavanja i sna i brze pokrete očiju (REM) koji se javljaju tokom snovanja. Uzgred budi rečeno, za vreme snovanja EEG daje sliku talasa koja izgleda kao kod budne osobe.

Između psihoanalitičkog i psihološkog pristupa snovima nekada su se zaoštravale suprotnosti: na jednoj strani u vidu težnje da se snovi pretežno shvate kao spontano ispoljavanje nesvesnog, a na drugoj, kao slikoviti izraz fiziološkog stanja snavečevog organizma.

Poneko se može iznenaditi kada ustanovi da neki stari medicinski tekstovi kao što je indijska *Čaraka-samhita* (iz VIII veka) objašnjavajući snove bez ikakve isključivosti, naporedu nabiraju i psihičke i fiziološke uzroke. Tako Čaraka (lekar) navodi da snovi mogu biti: pod uplivom zbivanja iz dnevnog života; naslućivanje budućih zbivanja; posledica poremećaja u telesnim sokovima; uobličene pojedinih fantazija; ispunjenje želja koje se ne mogu ispuniti na javi (*Čaraka-samhita*, 5.5.42).

3) Parapsiholozi se bave posebnim snovima nekih spavača. Pre svega to su prepoznatljivi snovi, čiji sadržaj nagoveštava, ili čak detaljno »opisuje« događaj koji će na javi kasnije uslediti.

Druga vrsta snova su tzv. snoviđenja – snovi u kojima snaveč ima izvesnu kontrolu nad sadržajem sna (i, ponekad, svest o tome da sanja). Ova vrsta snova se povezuje sa tzv. astralnom projekcijom, tj. navodnom sposobnošću snaveča da (dok je u snu, ili nekom drugom izmenjenom stanju svesti – hipnozi itd.) napusti telo, da se dislocira i da opaža kao da je izvan svog tela, ili na nekom drugom mestu.

Ove dve mogućnosti su izazvale najviše zanimanja u štivima i kod čitalaca nove ezoterije.

4) Interes za snove koji bismo mogli nazvati religijskim danas je sporadičan i redak, naprosto jer je ono što ga okupira – dobijanje viših poruka i sadržaja od svetaca itd. – retko. I kada se takvi sadržaji javljaju, obično su oni vezani za druge entitete i nemaju izrazito religijski karakter.

5) U književnosti su snovi na različite načine obrađivani. Mnoge književne tradicije i na Istoku i na Zapadu sačuvali su veoma zanimljiva dela u kojima san ili snovi imaju središnju ulogu. Zanimljiva je zbirka dela iz kineske i zapadne književnosti koju je priredio Rože Kajoa (Caillois: *Moći sna*, I-II, Zagreb 1983.). Tu je zanimljiv kružni san Bao Yua, koji zapravo navodi na pomisao o cikličnosti jave i nemogućnosti »izlaska« (buđenja) iz jave. Tu vrstu snova i problem budenja i izlaska nalazimo i u indijskoj književnoj tradiciji (na primer u zbirci *Yoga-vaiśiṭha*, iz XII veka), kojoj je Vendi Doniger posvetila svoju knjigu *Mitovi, snovi i druge stvarnosti* (Wendy Doniger: *Myths, Dreams and Other Realities*, Chicago 1984.). U ostaloj književnosti su san (ili snovi) češće metafora koja označava neostvarene egzistencijalne projekte, uz osećanje uskraćenosti, gubitka i promašenosti. Iz toga sledi važan zaključak da se san koristi kao metafora za dva osnovna iskustva. U prvom slučaju se iskustvo nestvarnosti same jave (tzv. tvrde zbilje) izražava metaforom sna, a u drugom se neostvareni projekti nazivaju snovima. Iz toga ne sledi da se tvrda zbilja (java) pojavljuje obavezno (samo) kao ekran na koji se projektuju nade i želje (»pusti snove«). Nekad, kao kod Kafke, java se poklapa sa nestvarnim nadama i projektima (ona nije tada samo »sane«, nego je »ružan san«). Java se tada ne pojavljuje kao područje (realnih) mogućnosti, čija realnost vrši selekciju između realnih i nerealnih projekata – individualnih ili kolektivnih – nego je »tvrda zbilja« (java) zapravo područje nemogućnosti u kome se ništa ne može, ne sme ili ne da.

Obrnuto, u aktivizmu i voluntarizmu (bilo religijskom, ili političkom) java se poklapa sa projektima (sa verom i nadom) u pozitivnom smislu, kada sve biva moguće, sve se može i sme (verska i revolucionarna čuda). Obično se ove dve krajnosti javljaju u sledu: najpre period velike sputanosti, zatim sledi oslobađanje, zbacivanje, a potom, često, još veća stena i tvrdoća.

6) Ako je reč o snu ne može se zaobići budistička joga sna. Budistička tradicija veli da je indijac Naropa (negde u XI veku) uobličio sistem od tzv. šest joga, od kojih je jedna »joga sna«. U ovih šest joga kao i u samoj jogi sna vidljivo je šamanističko zaleđe. U šamanizmu, san je važan kao i druge vrste izmenjenih stanja svesti – spontane ili namerno izazvane.

Najvažnije je što on omogućuje saznanja koja se ne mogu postići u budnom stanju i vezu sa područjima koja su na javi nedostupna. Taj interes za san je danas, kako smo rekli, u domenu parapsihologije.

Ingenioznost Narope (ili ljudi čiji su doprinosi vezani uz njegovo ime) bila je u tome što je on ovaj šamanistički okvir i interes podredio meditativno-filozofskom cilju. Taj cilj ima dve strane: kultivisanje svesnosti i iskustvo prvida.

Kultivisanje svesnosti, kako u formalnoj meditativnoj tako i u svakodnevnici jedan je od meditativnih ciljeva budizma. Svrha svesnosti je da se olabavi prijanjanje (*upadana*), da se postigne egzistencijalno odlepljivanje,

¹ Ovaj tekst pisan je u duhu transpersonalne psihologije, čijim se začetnicima smatraju Ertoni Sutic (Sutich) i Abraham Maslow (Maslow), koji su 1968. i pokrenuli časopis *The Journal of Transpersonal Psychology*. Sadržinski i teorijski mogući se reći da je taj duh sinkretistički i da je nastao spajanjem nekih aspekata Jungove psihologije, humanističke psihologije, kao i komparativnih istraživanja istočne i zapadne psihologije (posebno u ravni medicinske i psihoterapije). Začetci takvog pristupa mogu se naći i kod nekih ranih psihologa kao što je Viljem Džems (James), posebno u njegovom delu *Vrste religijskog iskustva*.



Hram Gangotri, na izvoru Ganga u Himalajama

ili meditativna distanca (neprijanje) u odnosu na egzistenciju kao i vlastite mentalne sadržaje. Tim putem dolazi se do specifično budističkog uvida u prirodu egzistencijalnog iskustva i mentalnih sklopova. U jogi sna cilj je da se svesnost produži, odnosno zadrži i u snu, što ima povratno pojačavajuće dejstvo na svesnost, na javi. Svesnost u snu ne znači obustavljanje mentalnog toka sna, nego svest da čovek sanja – da je to sve 'samo san', tj. jednu vrstu distance u odnosu na manifestni sadržaj sna, čiji je pandan na javi neprijanje. Postići tu svesnost u snu lakše je, a i teže, nego postići neprijanje na javi. Lakše je, jer u snu je lakše predočiti da ima nešto 'stvarnije' od sna, a teže je, jer je u snu subjektova moć usredsređivanja slabija (i prebiva u nižim centrima) nego u budnom stanju. U svakom slučaju filozofski cilj ove prakse jeste analogan i u snu i na javi – otrgnuti se od privida sna i otrgnuti se od privida jave uz pomoć nepotkupljive, neprekinute svesnosti, koja se jednako odupire zavodljivoj moći sna i jave, a da čovek ne mora da se veže za kataraku, kao Odisej, niti da zatisne uši, kao mornari, pa makar bio postavljen između očaravajuće pesme Homerovih sirena i zastravajućeg Munkovog vriska, između zova lepih nebesnica apasara i strahotnih likova bardoa.

7) Konačno, pogledajmo odo čega se usredsređuje filozofski interes za san. Rana interesovanja filozofa uobičajuju sve glavne teme filozofskih razmatranja sna, a to su: problem identiteta, doživljaj jave kao sna i problem argumentacije u dokazivanju distinkcije san-java.

a) Za upanišade san (kao i smrt – na nešto drugačiji način) postavlja pitanje kontinuiteta identiteta: na koji način postoji čovek

koji je u dubokom snu (bez snova) i na koji način se osećanje identiteta u snovima razlikuje od osećanja identiteta na javi?

b) U drugom smislu, za filozofiju (i mislioece koji su svrstavani u mistike) »san« je bio jedna od omiljenih metafora za prolaznost, trošnost i nepouzdanost kao temeljno iskustvo jave (o čemu će biti više reči kasnije).

c) Treći problem koga su se filozofi poduhvatili od najranijeg vremena bila je mogućnost da se argumentovano dokaže razlika između sna i jave, da se dokaže da je »ovo« san ili java. Time se bave i Čuang-Ce i Platon (u *Teetetu*), a to je ostao izazov za logičku argumentaciju do danas.

Kod Heraklita i u upanišadama nalazimo jedan od odgovora: da je »zbilja« snova – privatna, a »zbilja« jave – javna. Drugi mogući odgovor – povezan sa prvim – jeste da se san i java razlikuju po tome što prvi nema posledica, a druga ima (u tome i jeste »javnost«).

Ali, problem se ubrzo pomera i dobija drugo težište: da je sama java san (ili vrsta sna). O tome govori Platon u *Državi* (da su ljudi većinom u snu, a da filozofi shvataju da sanjaju na putu ka budnosti), Čuang (da samo posle velikog buđenja čovek zna da je sve ovo samo velik san, dok nezalnice misle da su stvarno budni), kao i budizam (da ono što čovek smatra trajnom uhvaćenošću u putanju jeste java čiju moć zbacuje i čiji privid sagledava kao bez probudi). Oko hiljadu-petsto godina kasnije, govoreći o istoj temi Ibn Arabi će u svojoj filozofiji obnoviti shvatanja koja su bliža Platonu nego Čuang-ču, ili budizmu. U čemu se razlikuje Platonovo i Ibn Arabijevo »esencijalističko« shvatanje jave kao sna i buđenja iz jave od Čuang-Ceo-

vog i budističkog, uslovno nazvanog »fenomenalističkog« shvatanja, videćemo docnije. Za sada recimo da je shvatanje upanišada bliže prvoj dvojici.

Java

1) Govori se o realnosti, ili stvarnosti kao celokupnosti onoga što postoji, za razliku od onoga što je samo u predstavama ili mislima. Pošto je takvo određenje stvarnosti bliže fizici ili biologiji i značilo bi da su ljudski sadržaji (psihički ili kulturni) ne-stvarni,² filozofija i psihologija radije govore o spolnoj, fizičkoj stvarnosti (koju čini živi i neživi svet – *res extensa*, »stvari koje se prostiru«), i o unutrašnjoj, psihčkoj ili mentalnoj stvarnosti (pojedinačne predstave, misli, sećanja, snovi – *res cogitans*, »stvari koje se spoznaju«), kao i o društveno političkoj i kulturnoj stvarnosti, koja počiva na interakciji ova dva vida (ili dve) stvarnosti (na interakciji *res extensa* i *res cogitans*). Pojednostavljeno, dakle, stvarnost nije jedna nego trostruka: fizička, psihčka i društveno-kulturna. Kada kažemo da ova treća počiva na interakciji prve dve, onda to ne znači da je ona izvedena, posledična, sekundarna. Naprotiv, odnos se može sagledavati i potpuno obrnuto – da je društveno-kulturno uslovljeno kako će nam izgledati i kako ćemo shvatiti i spolnu i unutrašnju stvarnost (tj. da njome nije samo uslovljeno koju ćemo vrstu života smatrati dobrom, nego i da li ćemo smatrati da je zemlja ploča u središtu sveta,³ da li su naše misli pod uplivom bogova i demona, ili vanzemaljaca). Ali, kao što se može preterivati u jednom pravcu (pozitivizmom – sa stavom da je jedino stvarna spolna stvarnost a da su psiha i kultura crne kutije kojima se ne vredi ozbiljno baviti), tako se može preterati i u drugom

2 Na osnovu takvog stava pojedini naučnici i smatraju da su jedine »pravne nauke« prirodne egzaktne nauke, jer je predmet društvenih nauka »proizvoljan« i »nestvaran«, a samim tim i njihove teorije, da to i nisu »ozbiljne« nauke nego podložne promenama javnog mišljenja i politike, a njihove istine proizvoljne. Unutar humanističkih nauka i filozofije to je stvorilo osećanje krivice i unutrašnju tenziju sa kojom se pokušalo izaći na kraj većim ili manjim pomacima ili u pravcu pozitivizma ili negacijom metafizike (u užem ili širem smislu), traženjem uporišta u pravcu marksizma, egzistencijalizma, ili Huserlove fenomenologije (iako su neki predstavnici egzistencijalizma tražili potporu u fenomenologiji, može se smatrati da egzistencijalizam ima sasvim posebne ideje i drugačije usmerenje). Pomak u pozitivizam doveo je u filozofiji do stava da se ne treba baviti idejama nego samo jezikom i to ne filozofskim jezikom (koji je zaražen metafizikom) nego svakodnevnim jezikom, a u psihologiji (u ekstremnom behaviorizmu) da se treba baviti samo ponašanjem.

3 Slika o spolnom svetu koja dolazi iz društveno-političke i kulturne sfere ne tiče se same fizike i biološke nego i »istorijske« stvarnosti. To je upadljivo i na velikim istorijskim prekretnicama, a mene istorijskih razdoblja (na pr. Srednji- i Novi vek), ili posle revolucija. Neku vrstu karikatura ovih procesa vidimo u totalitarnim sistemima, kao što je bila »nova nemačka nauka« u nacističkoj Nemačkoj, proletar-kulturni voluntarizam za vreme staljinizma, ili veoma slične pojave za vreme »kulturne revolucije« u Kini. U neko vreme preusudno pitanje je da li su naše misli pod uplivom bogova ili demona, a da drugo da li su pod uplivom sovjetske ili američke propagande.

pravcu (kulturnog relativizma), sa potpunim »razmekšavanjem« drugde dve stvarnosti (spoljne i unutrašnje) u odnosu na treću (društveno-kulturnu).⁴

Treći način »razmekšavanja« povezan je sa »dekonstrukcijom« i »razmekšavanjem« subjekta, kada se u istoj proporciji razmekšava i ono drugo, ono što subjekt određuje, ustanovljuje, »utvrđuje« (bilo kao stvarno ili nestvarno). Ali, ovaj treći, postmodernistički pristup, jeste drugačiji od prva dva i po opsegu i po sadržaju – dekonstrukcijom subjekta razmekšava se ukupna stvarnost, a ne jedan ili drugi njen vid na račun drugog – i Platonov svet ideja egzaktne nauke (tvrdja, bio-fizička stvarnost), kao i institucije i rituali (društveno-politička i kulturna stvarnost). Počinje se sa odiranjem da tekst ima inherentnu strukturu, a kad – metaforički ili doslovno – ceo svet postaje samo jedan veliki tekst, onda se i svetu odriče samostalnost, pripadna struktura, a samim tim i »tvrdja« stvarnost (stvarnost sveta – u ovom slučaju – zavisi od »čitanja«, kao i značenje stvarnosti bilo kog teksta).

2) Odnos stvarnog i nestvarnog, manje stvarnog i više stvarnog, ili tvrdo-stvarnog i meko-stvarnog, koji se iskazuje u različitim filozofskim, naučnim, ili političkim određenjima, od značenja je za razumevanje odnosa jave i sna, jer se i u iskazju različite kombinacije ovih parova.

Reči se obično vezuju u odgovarajuće parove. Tako se reč »java« češće javlja u paru »san–java«, nego »stvarnost« u paru »san–stvarnost«. Mada se značenje jave i stvarnosti najvećim delom preklapa, java je bliža književnom kontekstu, a stvarnost filozofskom. Osim toga, dok stvarnost ne podrazumeva nužno subjekta, java⁵ obavezno podrazumeva prisustvo subjekta, tj. doživljavanje stvarnosti (za) onoga ko je u budnom stanju. U svakom slučaju, različiti konteksti određuju doslovna i metaforička značenja »sna« i »jave«, mimo značenja koja nas ovde zanimaju. Na primer, kaže se da je politička stvarnost nekog društva njegova »java«, a političke nade neke društvene grupe, nesaglasne toj javi, san te grupe. S druge strane, politička mora neke društvene jave, čak i kad je već stvar prošlosti, može se još dugo vraćati u teške snove ljudi koji su je preživeli. Istoričar kulture mora da uzme u obzir činjenicu da jedna zajednica ili društvo nemaju jedinstvenu javu i snove. Postoji (osim filozofske jave, ili stvarnosti⁶, zdravorazumska java, politička java, psihološka

java, religijska java – one se delimično prepliću, a delom razilaze, ali čak suprotstavljaju.

Poslužimo se jednim primerom iz psihologije. Čovekov odnos sa okolinom presudno zavisi od odnosa unutrašnjeg i spoljašnjeg čoveka. Unutrašnji čovek sastoji se od jednog delom od generičkih svojstava (koja su mu zajednička sa drugima), a drugim delom od nekih ličnih svojstava. Deo unutrašnjeg čoveka predstavlja refleksija o »unutrašnjem«, unutrašnja java (u tu unutrašnju javu spadaju i čovekovi snovi kad su predmet refleksije). Spoljašnji čovek je ono što se u psihološkoj naziva »personom«, ali i više od toga. Spoljašnji čovek nije samo javni, socijalni deo ličnosti, niti samo maska koju unutrašnji čovek nosi kad se susreće sa svetom, ili kad igra poker. Spoljašnji čoveka čini i određena java, tj. zdravorazumsko poimanje sveta i života. U prvoj polovini života dominantan zadatak je usaglašavanje unutrašnjeg čoveka spoljašnjem čoveku, tzv. socijalizacija.

Kao socijalizacija suviše dobro uspe, pa se ego previše identifikuje sa personom čovek se izgubi u stvarima i odnosima. Njegova java potone u svet, svodi se na spoljašnji svet, on gubi lična svojstva i identitet, ono što ga čini osebenim i različitim; čovek postaje rigidan i njegovo nesvesno izbija eruptivno, jer ego gubi vezu sa nesvesnim, postaje slep za unutrašnju javu i vlastitu osobnost.

Moglo bi se reći da je ovde u pitanju jedna krajnost ekstremovanog stava; i suprotan slučaj je kada osoba ne uspeva da izgradi personu. Kod nje unutrašnji svet potpuno zakrili i poništava spoljašnji.

Zanimljivo je da su pojedini autori bili skloni da meditativna učenja tumače upravo tako – kao obezvređivanje spoljašnjeg sveta, a meditaciju kao potpunu introverziju, okretanje unutrašnjem svetu i napuštanje, ili zanemarivanje (spoljašnje) jave. Međutim, većina ovih učenja znaju da bi to bila samo zamena jedne iluzije drugom iluzijom. Čovek koji je otišao u manastir ili pećinu i tako presekao uobičajene veze sa svetom, nije samim tim slobodan. Zapravo, tada se još akutnije otkriva čovekov pritanjanje od koga se najviše i sastoji java. Tada se vidi – bolje nego u aktivnom životu – kako java nije samo spoljni svet (stvarnost) nego najvećma naš odnos prema njemu. Čak i kad svet (ili veći deo sveta) ostavimo ispred manastirskih vrata, javu nosimo svuda sa sobom, pa i u manastir, samicu, ili na pusto ostrvo. Ta java su nemireni računi sa svetom (očekivanja, nade, prebacivanja, žaljenja i krivice), pa se vidi da meditacija ne služi da se nađe utopište u unutrašnjem svetu (jer takav kakav je, on i nije utopište nego prelamanje spoljnog sveta kroz naša potraživanja i dugovanja).

Onaj ko meditira ili hoće da se distancira od sveta, zna da je tujan javu unutrašnjeg sveta ono sa čime treba da izađe na kraj onaj koji je otišao u pećinu ili zatvorio oči da ne vidi svet.

3) Postoje periodi u istoriji i biografiji kada se zajednice ili pojedinci suočavaju sa

nepouzdanosti jave, prolaznosti života, sa trošnošću onoga što su smatrali pouzdanim, trajnim. Nas ovde ne zanimaju kolektivne situacije, urušavanje jedne ekonomske ili političke jave, istorijski bankrot i razobljenje nega pojedinac i njegova egzistencija. Ne zato što bismo ono prvo smatrali bitnim ili bez uticaja na pojedinca, nego zato što želimo da ograničimo ovo razmatranje. A područe suočavanja pojedinca sa javom, potreban i razaranja naivne sigurnosti čoveka u svet, postojanje nezavisnosti od društvenih prilika i ne treba ga zanemariti, ma koliko da smo zasenjeni i razvrstani socijalnim polaritetima.

»Polazeći od promene raspoloženja, saznajemo preokret, na koji se način svet, poštavi od jednog prisnog i dobro poznatog načina susreta, može obrnuti u jedan zagonetnik, strani, i nepoznat način: u strepnju, u užasu, u stravi lomi se prisnost sveta, lomi se njegov karakter prebivališta i obelodanjuje se jedna zaprešuća tuda, štaviše, nezavlačnost«, kaže Fink (*Uvod u filozofiju*, Beograd, 1989. str. 29). Kakva je ta promena raspoloženja i nije li sagledavanje uslovljeno promenom raspoloženja? Kao i inače kad je reč o egzistencijalima, sagledavanje i raspoloženje ne možemo postaviti u uzročno posledični odnos. Vidimo da ovde sagledavanje i raspoloženje idu zajedno, a iskustvo jave prevashodno se gradi u odnosu prema svetu, u doživljaju života.

Osećanje nezavlačnosti su u naša vreme izrazili brojni pisci i filozofi, podvlačeći udeo jednog ili drugog člana (tj. sveta ili čoveka). Nekad je svet taj koji se doživljava kao tud, stran, nerazumljiv, a nekad se kaže da je čovek stranac u svetu takav kakav je. Znamo da je tema razdruživanja i u starim filozofijama. Kod gnostika nesaglasnost sveta i čoveka je obostrana – svet je delo rđavog tvorca, a čovek nije od ovoga sveta. Svet mu nije zavičaj (njegov zavičaj je drugde) i a kad bi bio, bio bi to rđav zavičaj.

Na indijskoj strani ovom temom najpre se bavi sankhya i rani budizam koji se – uz niz razlika – slažu u tome da ovde (u *samsari*) ništa nije moje, nije od mene. Nezavlačnost je često povezana sa osećanjem apsurdnosti, strepnjom i začuđenosti.

U egzistencijalizmu java (osećanje jave) se ne dovodi u pitanje – šta više, ono se i učvršćuje, u sigurnosti da imamo posla sa »tvrdom zbiljom«, »grubom javom« idu u odnosu na koju se subjekt učvršćuje svojom hrabrošću (»da bude«, Tilih) i istrajnošću da kotrlja (»Sizif, Kami). Ono što ugrožava doživljaj stvarnosti (jave) jesu dva iskustva: a) da je život prevara i b) da je java (nestvarna kao) san.

a) Na jednom mestu Marcel Prust kaže kako mu se dugo činilo da je njegov dotadašnji život bio samo jedno spremanje za pravi život i velike dane koji će tek doći, a zatim, jednog dana je shvatio da je taj (pravi) život, da su ti dani već prošli (ili da ih neće ni biti). Na drugi način Jung se ovom temom bavio u svom tekstu »O životnim razdobljima«. Ako je prva polovina života karakteristična po nekom naduvavanju i prevelikim očekivanjima, onda u drugoj polovini čovek ima

⁴ Ove ostavljamo po strani analognu situaciju koja se javlja kad je reč o društveno-kulturnoj sferi uzetj za sebe. Naime, kao što se samo govori o nečem osnovnom i stvarnom (kao što je fizičko-bioloska stvarnost) i nečem izvedenom, manje stvarnom ili nestvarnom (kao što su duševni ili društveni životi, tako se i ovde govori da unutar društveno-kulturne sfere postoji ono što je osnovno i stvarno (baza), kao što su organizacija, pravodrednja, ekonomski interesi i neko izvedeno, uslovno, manje stvarno ili nestvarno (nadgradnja), kao što su kulturne tvorevine (religija, filozofija, umetnost) i ideologija (pravo, politika, institucije i rituali sistema).

⁵ Zanimljivo je da u engleskom ne postoji reč za javu, nego za budnost (svesnost-awareness) i stvarnost (reality).

da se suoči sa stalnim sužavanjem, odustajanjem, opraštanjem i povlačenjem.⁶

Ono što se pojavljuje kao prevara jeste disproporcija u doživljaju vremena – u prvoj polovini (životu) vreme izgleda (pre)duge, u drugoj (pre)kratko. Ceo život izgleda kao neko (ne)osnovano obećanje na osnovu koga se čovek baca u projekte, poduhvate i gaj nade. Kao što od bačene ikre tek mnogo manji deo doraste u rube, tako i život izgleda kao rasipanje, sa bezbroj zaleta u prazno. Smemo li reći da se zato u 103. suri *Kurana* (prema Aliji) veli: »Tako mi nestalne sudbine čovek je na gubitku i u tomu je sve do kraja vremena«.

Taj osećaj prevarenosti javlja se kad čovek ojednom shvati: ono što su dojučeršije nade, danas su već samo sećanja, a da nikad nisu ni bila ispunjena? – »Kada prikazuju nam nadu mislim na sećanje«, veli Kjerkegor u *Ili-ili*. To je kao osećanje čoveka osuđenog na doživotnu kaznu zatvora, ali po koga – ubrzo po dolasku u zatvor – jednog jutra dođe i vođe ga na izvršenje smrtno kazne.

Dok se u osećanju strepnje i nezavisti sveta budućnost doživljava kao nezvesna i nepouzdana, ali data kao mogućnost, osećanje prevarenosti zasniva se na iznenađenju uvidu da budućnosti (sa kojom se do malčica još računalo) više nema, da je preostala samo prošlost.

b) Kad se čovek osvrne na prošlost on je obnavlja i učvršćuje. Dok su u pitanju deset ili dvadeset godina, ima se osećaj da je prošlost još tu, nadohvat, skoro čvrsta. Ali kada je u pitanju trideset ili četrdeset godina čovek bolje shvata nepovratnost i trošnost prošlosti. Nenadano mu izranjaju sećanja na nešto što je bilo kao zaboravljeno, ili ga neko podseti na nešto što je sasvim zaboravio. Na taj način otvara mu se uvid u to da čitavi kontinenti prošlosti tonu, ili su već nepovratno potonuli u zaborav i da više ne mogu biti deo neke jave u sećanju.⁹ Ali, pošto su aktuelna java i prošlost povezane to istovremeno znači da i ono što je deo sadašnjosti već klizi u tu dubinu zaborava i da nema istinske razlike – unutar polja jave – između stvarnosti sadašnjeg i nestvarnosti prošlog, iako nam uvek iznova izgleda da je naša sadašnjica nekako – u pravcu i strašno važna u odnosu na prošlost.

⁶ U indijskoj tradiciji su četiri životna cilja tako raspoređena da prva tri spadaju u prvu polovinu života (pravda, bogatstvo, seksualnost) a četvrto (oslobođenje) u drugu polovinu (ili četvrto četrvinu).

⁷ Zaboravljanje nada može biti znak vitalnosti (zaborav nada kao odustajanje od nečega što se ne može ostvariti, a što bi nam sprečavalo put od onoga što možemo ostvariti), ali je istovremeno i znak odumiranja – kao što kod nekih obolenja (lupus, lepra, gangrena) odumira komadi tela, tako uvek odumira i nestaju komadi duše.

⁸ Starim ljudima se proživljeni život (java-sećanja) skraćuje na dva načina: zaboravljanjem i značenjem sećanja na rane periode života. Svrha zaborava kao i smrti je da stvara mesto za nove doživljaje i bića; ne mislim odeva na prisilni zaborav iz psiholoških razloga (zbog potiskivanja), ali fizioloških razloga (senilnost). Ali, zaboravom se zapravo skraćuje život, odnosno protežnost u psihološkom smislu, java jedne biografije (potreba da se napišu sećanja, autobiografija itd., jeste pokušaj da se nešto sačuva od zaborava, da

Nestvarni, snolik karakter jave, u žizi sadašnjeg trenutka, otkriva se u iskustvu prevare, kad ne osećamo potporu budućnosti, kad više ne računamo sa novim dotokom vremena. Čovek tada neposredno sagledava da nisu samo delovi njegovog predašnjeg života nestvarni kao san, nego da se sa nestvarnost nadođu i u srcu njegovog sadašnjeg života. Kao što Narada – dok se osvrće na svoj predašnji život kao na polučasovnu epizodu u drugom, mitskom vremenu koje provodi sa Višnuom – ostaje sa vrtoglavoćom i poništavanjem cele jedne biografije koja se, na kraju, pojavljuje samo kao očitovanje opčinjućih meki božanske iluzije, maje, tako čovek ostaje sa nedoumicom da li da veruje uvidu u snolikost jave, ili da se otrgne i vrati naivnoj sigurnosti u javu, objektivnosti prirodno stava i obuhvaćenosti svetom.

Kad se čovek suoči sa nestvarnošću onoga što smatra stvarnim on kreće u nove napore da zakrpi mrežu, da zazida procep. Ili, prostore novi zastor umesto starog, pocepanog.⁹ Kad posmatramo o čemu ljudi najviše govore, može izgledati čudno da oni uglavnom prepričavaju ono što se dogodilo; kad govor treba da učvrsti nešto što je (veruje se) već čvrsto – javu – da uvere sebe i druge da se sve dogodilo onako kako oni vele da jeste. Kao planinar koji prelazi opasan prevoj, čovek se govornom, na jednoj strani, vezuje iščekivanjima za budućnost, a sećanjima za prošlost. U kolektivnom životu tome služe obećanja i programi (za budućnost); istorijska i mitska svest (za prošlost).

U nekim trenucima čoveka ophrvata misao da je ceo život kao san (dobar ili rđav), da je ceo svet, ili boravak u svetu, samo niz prizora od kojih većina pada u zaborav. Unutar određenog vremenskoprostornog režima san i java se razlikuju po nizu odlika, a jedna od njih je posledičnost. Zbivanja u snu nemaju posledice u doslovnom smislu, dok na javi imaju. S druge strane, poništavanje svih posledica na javi (posle dužeg ili kraćeg vremena) jeste ono za nas navodi da kažemo da je život kao san.¹⁰

4) Priča o Naradi iz indijske tradicije povezuje književno i filozofsko, psihološko i duhovno.

Činjenice života (java) pojavljuju se kao

ne nestane bez traga. Drugo, sa godinama čovek stiče svest o trajanju jer postepeno stiče predstavu o poredbenom paru dugo-kratko umesto svoje vlastite biografije, odnosno sećanja. Oni sam saviču i sa zaboravljanjem pri kraju života čoveka koji je dugo živeo, njemu život izgleda kraći nego detetu koje nema ova merila i koje se može reći da li je njegova biografija duga ili kratka. Tako razumem ono zagometo mesto kod Čuang-čea: »Niko nije živeo duže nego dete koje je umrlo, a Peng-čue (kineski metuzalem – D. P.) je umro mlado« (Čuang-čue, gl. II).

⁹ U kolektivnom životu zastori se povremeno cepaju; posle borbe za nove poredak, za novi zastor nastaju veći ili manje društvene promene. Uloge se iznova dele na one koji stoje iza zastora, one koji ga drže i one koji stoje ispred njega. Tako stoji sa društvenim i političkim zastorima. Ali, postoji i onaj zastor koji ljudi istovremeno svi drže i ispred koga svi stoje – on zastire ono čega se svi plaše: neizvesnost, prazninu, prolaznost, nepouzdanost, trošnost.

¹⁰ Trošnost je ono što omogućuje nastajanje – da bi bilo moguće nastajanje neophodno je nastajanje: tako se stvara mesto za nova nastajanja. Ova trošnost

varka koja zavodi u samozaborav, zaborav pravog, višeg identiteta, upletenost u ljudske odnose i osećanja. Onog časa kada mu vrata otvore lepa devojka Narada zaboravlja da ga je Višnu poslao po vodu i pred njim se otvara jedna biografija od 12 godina (a mogla bi biti i od 120 ili 1200 godina – sa stanovništvom života fizičko vreme je nebitno: životni ciklusi mikroorganizama mere se minutima, nekih insekata danima, a sekvoja vekovima).

a) U indijskoj tradiciji shvatanje moja nije bilo jednoznačno.¹¹ U vedama to je moć bogova da tvore privid, iluziju, varku. Kasnije, u hinduističkoj i budističkoj filozofiji maja postaje metafizički privid, pričn, sinonim za prolaznost i trošnost svega. Javlja se i tendencija da se maja shvati kao zbližavanje iz ugla zaborava i neznanja, mnoštva, sebičnosti (svojanjstva, prijanjanja) i suprotnostavljenosti, a ne kao nešto bitno drugo i neprelazno odvojeno od istinske zbilje. Tako nastaje i učenje o dve istine: apsolutnoj i relativnoj.

U takvoj postavi maja nije samo ono što čoveka opčinjava od samozaborava – ona mu daje i podstiče u suprotnom smeru: ka uvidu, buđenju i skidanju koprene. Neki te podsticaje nalaze i u prijetnim, lepim stranama života, drugi u tragičnim i sumornim, a neki nikako. Kad čovek prijanja (kad je potpuno stopljen), svedeجو da li prijanja usreću ili nesreću, likove iz sna ili jave – i u jednom i u drugom slučaju ne može da vidi njihovu uslovljenost, ne može da ih »stavi u zagrade«. To ni Naradi ne uspeva sve dok ga Višnu, na kraju, ponovo ne oslovi. Narada je najpre srećan, a potom očajan, ali stalno u samozaboravu. Nije u stanju da se otrgne vlastitim snagama nego tek voljom i milošću božanstva.¹² Druge tradicije – sankhya, vedanta, budizam, joga – ukazuju na vlastito usmerenje i nastojanje, donekle različito određujući sredstva: etičko pročišćenje, saznanje, askazu, estetičku kontemplaciju, jogu, meditaciju...

b) Ono što se naziva »moć maje« (*maya-šakti*) nekad izgleda kao svojstvo svega sveta (objekta), a nekad kao neproniknuta moć samog čoveka (subjekta). Obe strane, zajed-

se u budizmu naziva *śunyata* (ispraznost), a označava odsustvo suštine, samobitvosti (*sva-bhava*) u bilo kojoj postatosti (*dharmi*).

¹¹ U skladu s tim je i različito poimanje sveta i života. Tako se svet pojavljuje kao boja togostvina (na različit način nego u Starom zavetu, ili kod Platona), zatim kao boja igra (*lila*) božanske privid, čarolija (*maya*), kao san, boga kao kolektivni san-java ljudi povezani zajedničkom karmom, kao scenografija kosmičkog općinčelja (*māyavin*). S druge strane, život se nekada potima kao odabrana uloga; nekada kao nametnuta, a nekada kao zaslužen sudbina; zatim, kao dužnost osluženja i otkupljenja; kao san i kao poduhvat.

¹² Isto je i u priči o Čadjihu, kome Višnu kao nagradu za askazu pruža priliku da pronikne maju. Jedan deo Čadjihove povesti vezan je za kraljevanje koje se lože završava kad se – posle osam godina – sazna da je kralj kastinski nedostojan kraljevanja (priča o Čadjihu u *Yoga-vāsiṣṭhi*, V. 4-49, prepričala je Vesna Krmptović u *Kauđiji sretnog čoveka*, Zagreb 1989). Privid i prisilu oslobođenog identiteta na sjaian način prikazuje u mnogom kasnije Mark Tven u noveli *Kraljević i prosjak*. Da nisu u pitanju samo književne konstrukcije može se videti i po slučajevima koji se povremeno

no, grade moć karme i moć maje, pri čemu je ova prva veća jer je obuhvatnija, a ova druga »mekša« pa je teže raskinuti je. Neke tradicije kažu da je na delu u suštini ista moć i u optinjanju i u buđenju: u sputavajućem vidu ona se pojavljuje kao čovekov pranjejanje uz život i svet, a u oslobađajućem, probuđenju čoveka kao pronicanje i raskidanje optinjenosti.¹³

Odnos maje prema pravoj zbilji (bilo da je ona shvaćena filozofski, ili teološki) tumači se na dva načina: razdvajajući (*viševeka*) i spajajući (*yogaja*), ponekad i sa prelaznim rešenjima.

Buđenje

Ljudi su od vjekada na različite načine nastojali da se otrgnu iz stega jave – alkoholom, ili drugim sredstvima, zabavama, ritualima, svečanostima i porocima¹⁴. . . Izstupanje (*ek-stasis*) iz jave ima najrazličitije vidove. Ekstaza mistika je u nekim aspektima slična prostoju ekstazi – otuda i često brkanje, ili čak izjednačavanje mističke ekstaze sa seksualnom, ili mističkih stanja sa psihotičkim. Ali, brzo se otkriva da otkrivanje iz jave osamučivanjem, zamučivanjem dnevne svesti, nije još i buđenje iz jave, raskidanje maje, nego zamena jednog privida drugim prividom, kao kad čovek, iz oćajanja, beži iz jave u san, ili smrt. Isto važi i za druge načine otimanja i bežanja, ma kolika žestina, bes, ili oćajanje tu bili uloženi. Tu je dobar onaj savet što ga (u epu *Ramajana*) Rama daje Lakšmani kad je trebalo da predu veliku vodu da bi stigli do Lanke, gde se nalazila oteta Sita. Razbeženjen što im se isprečila voda Lakšmana je hteo da ustreli goga Varun koji je upravljao svim vodama. Tad mu Rama reče:

»Saber i Lakšmana. Sve što vidiš je san. Ovaj je okean nestvaran. Tvoj bes je takođe nestvaran. Jednako je nestvarno misliti da ćeš pomoću jedne nestvarnosti pobediti drugu« (prema navodu Vesne Krmotić: *Košu-lja sretnog čoveka*, Zagreb 1989). Maju i javu samo jačaju naša žestoka osećanja, jer se hrane našim pranjejanjem.

I Ovdje se srećemo sa tipično indijskim uvidom: za razliku od uobičajenih poduhvata u kojima se »tvrdim« udara na »tvrdost

ovde se »mekim« (nestvarnim) udara po »mekom« (nestvarnom).

Na drugi način se sa time srećemo u budizmu, u stavu da se nirvana ne može »postići«, jer se može postići samo ono što je unutar uzročno-posledične ravni (uslovljeno, nastalo), dok je nirvana neuslovljena i nenastala. Paradoksalnost poduhvata iziranja i kroz pitanje: ako je budnost (priroda budinstva) od početka prisutna u svakom čoveku, u čemu se onda sastoji buđenje?

Radikalizovanje ovog uvida u idealizmu vedante i budizma dovodi do stava da je maja nestvarna poput sna i da buđenje ili oslobodjenje nastupa onda kad se uvidi njena nestvarnost, kad se uvidi da čoveka ništa (stvarno) ne sputava. Ali, kao što znaju oni koji pokušavaju da se oslobode svog scenarija (*script* – po Eriku Bernu; vidi *Šta kažeš posle zdravo*, Beograd 1989) – moć nestvarnog je nekad veća od moći stvarnog, baš zato što tu nema ničeg »čvrstog« na šta bi se moglo udariti.

Teškoću buđenja iz jave (ili sna) lepo prikazuje i priča o kružnom (cikličnom) snu Bao Yua, gde je buđenje ulazjenje u novi san, zbog stalne pomičnosti okvira sna, koji obuhvata pook (novo) buđenje. Izlaz je u tome što se u jednom trenutku poništava razlika između sna i budnosti – onaj istinski probuđen vidi da je razlika između sna–jave i budnosti prividna (samim tim što je jedan član, san–java, prividan).¹⁵ Zato budisti govore i o vraćanju javi (posle buđenja), kao Čing–Jian (koji ponovo vidi planine kao planine) i Ho-tej koji ponovo zabacuje torbu na leđa (demonstrirajući primenu zena). Čovek tada živi budnu javu umesto prethodne jave–sna.

2) Stav o svesti jave, ili maji kao prividu, ne mora biti rezultat nategnutih izvoda iz neke idealističke filozofije, nego – naprosto – davanje za pravo jednom egzistencijalnom doživljaju protiv koga se ljudi inače bore ulaziti velike snage. Umesto da se bori protiv tog osećanja, tražeći potporu i čvrstinu u svojoj sudbini, astrološkom znaku, dlanu, precima, socijalnom identitetu (uspesima i imanjima), čovek se u jednom trenutku okreće i prihvata nestvarnost jave da bi se odlepilo od vlastite sudbine, da bi prestao da pranja učvršćujući »potpornu« vlastitost života i vlastite tamnice. Zato se budi za jednu drugu perspektivu – za to da više ne mora da se trudi da životu prida trajnost, uzdanje i stvarnost kojih ovaj nema, nego da ga prihvati u njegovoj nepouzdanosti i nestvarnosti, da bude slobodan kao čovek koji više ne teži nemogućem, ne teži da se uveri u ono što nikad nije, ili da bude nešto što neće nikad biti (to nisam ja, to nije moje, to nema sopstva – u duhu ove maksime, zajedničke sankhji i ranom budizmu).

3) Pojedine tradicije izoštrile su dva shvaćanja jave i buđenja.

U tradiciju koju bismo mogli nazvati esencijalističkom, uz nužne lokalne razlike,

po nizu zajedničkih karakteristika spadaju Platon, upanišadski mislioci i Ibn Arabi. Oni smatraju da materijalni svet mnoštva i čovekovo pranjejanje grade javu zastirući svet suštine, drže čoveka u snu i neznanju, a kad se probudi on sagledava suštinu, apsolut.

Kod onih koje bismo mogli nazvati fenomenalistima, kao što su Čuang Ce i pojedini budisti, java se – pre svega – sastoji od zastoira koji čovek postavlja ne samo svojim pranjejanjem nego i nastojanjem da pronikne (mišljenjem i gledištima), dakle i filozofijom. Prema tome, buđenje je moguće tek kad se obustavi onaj san konceptualizacije, proizvodnja ideja, vrednosti i podela koja zastire pravu zbilju, a ona nije esencijalistička, nego jednostavna, pojavna, laka, sama–od–sebe.¹⁶

4) Što se tiče puteva probuđenja navedeno samo osnovne pristupe, odnosno vrste, koje se poklapaju ili ukrštaju – jednim delom – sa putevima meditacije.

Kumulativno–usavršavajući način buđenja nalazimo kod Platona, u upanišadama, kod Ibn Arabija. . . gde postoji usavršavanje filozofskog uvida i napredovanje u saznanju.

Usavršavanje uvida nalazimo i u budističkom savršenstvu saznanja (*prajnaparamita*) ali sprovedeno reduktivno. Redukcija je svojstvena i duhovnom postu Čuang Cea, a i za *via negativa* u latinskoj tradiciji. Odlučno maksimum tog puta nalazimo u čanu (kineskome budizmu):

»Ne tragaj za istinom
Samo prestani da gajiš gledišta« (*Hsin hsin ming*).

Protičujući put je karakterističan za budističku negu pažnje ili svesnosti, pitagorejce, Empedokla i jedan deo joge.

Preuramljujući put nalazimo u raznim tradicijama – u tantričkoj jogi, ali i u podučavanju kroz parabole i priče: taoističke, indijske, zenovske, sufijske i hasidske priče. Na primer, priča o devojci Čing, koja je uključena u tradiciju zena, kazuje kako se san–java odvija kroz dve paralelne egzistencije, nastale zbog sudbinskog rascapa, rastrazanosti između dva nespojiva zahteva u životu devojke. Buđenje nastaje kad se ova dva sna–jave sjedine i tako nadide dvojstvo koje, zapravo, predstavlja dva moguća životna dvojstva.¹⁷

Konačno, energetski put buđenja nalazimo u hatha i kundalini jogi sa buđenjem čarkri i kundalini energije. Specifičnost ovog procesa buđenja jeste da se ono odvija kroz sedam ravni. Pri tome, samo je šesta ravan buđenje u pravom smislu reči, kod sedma ravan, zapravo, nadilazi buđenje, odnosno budnost.

(Odlomak iz knjige *Okeansko osećanje*, koja izlazi ove godine u izdanju »Svetlosti«)



¹³ Kod Platona, u *Gozbi*, eros se pojavljuje u dvostrukoj ulozi: u čovekovom pranjejanju uz fizičku lepotu i seksualnost, a uspinjanjem i preobražavanjem u putu ka lepoti koji otkriva u ljudskim delatnostima stihu i do filozofske kontemplacije ideje lepoti.

¹⁴ Ovdje nećemo razmatrati ritualni, šamanistički, ili esotrični, kafanski ekstazu, kao što otkriva moć na strani i druge metafizičke upotrebe reči »buđenje« (nacionalno, političko, religijsko buđenje itd.). Neki od novijih gura su stavljali naglasak na budnost, (samo) svesnost, kao R. Maharshi i Čurđev. To je vredno iskustvo, ali ovdje budnost ne svodi na iskustvo svesnosti (buđenje je samozaborava), ili svesti o sebi.

¹⁵ Probudjenje znači sagledavanje sna i jave kao dvojstva iz kojeg je čovek probudio. Za probuđenog san i java se poistovetavaju kao polariteti, pojavljuju se kao jedno polje svesti koje ljudi dele na ono što se zbiva kad spavaju i kad ne spavaju.

¹⁶ Sa razratanjem pojedinih tradicija umnožavale su se i njima gradacije i vrste buđenja. U budizmu se razlikuju tri vrste buđenja (u mahajani), dok se druge to osporava.

¹⁷ Priča o Pepeljuzi je nešto prostija (i u postavi i u razređenju) varijanta iste teme o dve egzistencije, dva identiteta itd.

Priča o Gadhiju

U davna vremena živo je u zemlji Kosali mladi brahmin Gadhī. Bijaše on trapijenik velike revnosti i žara; ponirao je u dubinu vlastite duše kao da roni u nezamućeno, modro jezero. Jedared mu se u tom bistrom zrcalu pokaže lik Višnuov.

«Kaži, kako da te nagradim za ustrajnost i predanost kojom me doživljavaš?», upita ga bog.

Gadhī zamoli u boga da ga prosvijetli, ne bi li se zauvijek iskobeljao iz niti i prediva snoprelje maje. Višnu mu to obeća.

Nedugo potom Gadhī pođe na obalu jezera da se okupa. Kad je zaronio, obuže ga neka snohvatice i njegov um se rastvori poput oblaka, i zatim opet stvori u obličje posve drukčijeg postojanja. Našao se u tijelu bogata smrtnika, okružena ženama i djecom koji su naricali. Gadhijevo srce nabuja samilošću prema ucvjeljenima, mada je istodobno znao da je neoženjen, da nema ni žene ni djece koji bi za njim plakali. On iskusi smrt, šiknu iz tijela u stanje obestijeljenosti, no ubrzo očuti da se opet udjenio u ljudsko tijelo koje se upravo rodilo u ubogarskoj kolibi jedne izvankastinske porodice. U novom životu nadjenuse mu ime Gavalā.

Gavalā je odrastao u naočita i mila mladica; oženise ga djevojkom iz susjedstva i kuća mu se uskoro ispuni nejakom djecom. Jednoga dana on odluču da potraži neki bolji život za sebe i svoju obitelj. Pođe mu za rukom da se probije kroz neprohodne prašume i da stigne u bogatu zemlju podno Himalaja. Ta zemlja bijaše taman obudovjela – premijno joj vladar. Valjalo je ustoličiti novoga vladara a prema starostavnom običaju po kojemu bi kraljev slon na osnovi vlastitog nađenja i vidovitosti izabrao nasljednika. Koga bi prvoga taknuo surlom, toga su prihvaćali kao zakonita prijestolonasljednika. Zbude se tako te slon takne surlom Gavalu. Uz veliko slavlje odvedoše ga u dvorac i okruženi. Gavalā je vladao ovom zemljom punih osam godina, i gotovo je smetnuo s uma svoje nisko podrijetlo.

No jednoga dana mala družba pjevača i svirača iz njegova sela naide u kraljevski perivoj. Kad putujući glazbenici ugledaše Gavalu, oni radosno povikaše:

«Oh, Gavalā! Misliš smo da si poginuo – a tebi se, evo, sreća nasmiješila budući da živiš u blizini bogatih i moćnih!»

Tako se u zlokrst skabiše putovi Gavalā i njegovih suseljana. Jer saznao se da je kralj Gavalā od prezenoga izvankastinskoga saja. Na tu kobnu vijest kraljeve supruge i djeca udariše u jauk i zapomagjanje, a mnogi i presvisnuše od gorkoga jada. Visokorodnici i dostojnici poskakaše u vatru da bi sprali sa sebe liagu koju im je nanijela vladavina čovjeka izopćena iz sva četiri društvena razreda. Na pogled tolike nesreće Gavalā pobježe iz dvorca da bi prekratio svoj zlehudi život, te onako unevjerjen usrlja u lomaču za mrtve. Plamen ga obujini kao spokojna voda zaborava – i uistinu, bilo je to opet jezero gdje je bio nakratko zaronio Gadhī. Sad se bivšem Gavalā učinilo da je sanjao, i da je sanjač, otvorivši oči, izronio u javu u kojoj živi njegov stvarni lik.

Ne prođe mnogo vremena od ovog doživ-

ljave, pa čak i u drugim vremenima, ti si doživio svu njihovu radost i patnju. Shvaćas li sada da ti nisi ni bogati smrtnik, ni ubogo novorođenče koje je postalo kralj; a nisi ni Gadhī. Ti si ja. Nerođen si i neomeđen. Ti si vječni svjedok sama sebe.»

(Indijska priča, prepričala Vesna Krmpotić, u *Košulja sretnog čovjeka*, Zagreb 1989.)



ljaja, i u blizinu Gadhijeve kolibe nabasa neki brahmin, starolik, i nekud sav satrven. Gadhī ga upita odakle dolazi i kakva mu je nevolja. Brahmin mu tada ispriča da dolazi iz jedne ponižene zemlje kojom je osam godina vladao krlj nečista podrijetla. Sad je toj zemlji i njezinim žiteljima počelo zlosrećiti zbog kraljeva prijestupa – zaredale pohare, suše i nerodice i svakojaka druga napogod. On, brahmin, krenuo je na isposničko hodočašće, ne bi li kako ublažio udar zlopatnog doba koji je snašao njegovu zemlju.

Gadhīju se činilo da sanja. Jer san koji mu se dogodio u trenutku dok je ronio u jezero, stajao je sada pred njim u liku najopipljivije jave. A opet, ta je java izgledala još većom tlapnjom od snova. Nami da provjeri što je od toga dvoga zbilja. Uputi se u pravcu zemlje iz sna, i putem kroz šumu skobi stariću prosjakinju, u kojoj prepozna Gavalinu, to jest, vlastitu sverkvu. Starica mu ispriča tužnu povijest njegove obitelji: djeca i žena Gavalina umrli su od gladi pošto ih je on napustio. A nju je, eto, zapala kukavna sreća da preživi i da ispriča nepoznatom namjerniku što se dogodilo.

Duboko potresen ovim isprepletanjem stvarnosti, Gadhī požuri put zemlje podno Himalaja. Putem je prepoznavao mjesta kojima je prije bio prolazio. Napomol svjega bivšeg kraljevstva bio je siguran da dobro poznaje jezik, nošnju i izgled toga kraja. U daljini ugleda prekrasnu građevinu s visokim tornjevima i s pozlaćenim kupulama. Uokolo nje zelenio se hlodovit perivoj. Gadhī prepoznade dvorac u kojemu je osam godina kraljevo.

Posvema zbunjen i razjađen, čovjek koji više nije znao tko je, okrene natrag put kolibe koja je pripadala Gadhiju. Ondje sjede i zadubi se u molitvu. Na bistrozoru njegove duše odrazi se Višnu i reče mu:

«Želio se osloboditi majine čarolije, ali to ne možeš dok ne shvatiš i ne iskusiš njezinu prirodu. Slušaj me i pokušaj razumjeti što se dogodilo.»

Jer je bio čist i nezamućen, tvoj um bijaše podoban da u sebi odrazi iskustva drugih ličnosti – najprije je zazrcalo u sebi umirućeg raskošnika, potom si »postao« novorođenče u sirotinjskoj porodici. Doživio se ono što se zbivalo drugima, ono što nije bilo namijenjeno ličnosti koja se zove Gadhī. Povjervao si u ta zivanja kao u vlastitu zbilju.

No uzdižući se iznad svoga malog ja, i odražavajući u čistom zrcalu uma niz pojava tuđih života, mogao si shvatiti da je maja mnogoslojna, i da je svaki njezin sloj jednako nestvaran. Poistovjećujući se s povišeku i sudbinom pojedinaca koji žive daleko od-

»Snu svom nisam znao za buđenje moć.«
Dis

UDK 1(34)

San i buđenje u idealizmu indijske filosofije

Čedomil Veljačić

1. Srodno Disu, samo mnogo samosvjesnije i uvjerljivije, i indijski mudraci san smatraju tek smetnjom i preprekom pune budnosti, trijeznosti i rashlađenosti, koja im je ideal. San kao patološku pojavu, a ne zdravo spavanje. To će nam najuvjerljivije potvrditi tekst o toj temi u najstarijim upašadama, koji je toliko vrijedan pažnje da ne možemo na njega preći *in medias res*, nego je potrebno da mu nađemo pristup negdje na sječištima vremenskih i prostornih horizonta *philosophiae perennis*, koja nas iz neosvještenih dubina »ravnice svijesti« (*alaya-viḍṇāna*), kako je nazivaju Indijci, privlači toj baštini mnogo kulturnih hiteja nego što su naši savremeni motivi kopanja po ranama ljudskih duša iz kojih krvavi svijet savremenih »anti-kultura«, »anti-filosofija«, anti-...¹

Karl Jaspers je karakterizovao psihoanalizu kao »psihoterapeutske pokrete koji je raskrinkao podlost života«, a zatim se i sam »razrastao u smušeni pogled na svijet kad se njegova djelomična istinitost srazilas razdobljem lažnosti i potpala pod njegovu zavisnost.«² Upletanje psihoanalize u život podsvijesti Jaspers je osudio kao demonsko dokidanje najdublje i najsvetije korijena čovjekove slobode. Alat tog mrcvarjenja je vivisekcija na području »ključalosti« ili »matrice« snova (kako su u potlogu zdrave svijesti nazivali Indijci).

S tradicionalnih indijskih stanovišta objašnjenje sna se traži iz gledišta budnosti, a ne obrnuto, kako mi se čini iz evropske psihoanalitičke perspektive, gdje se razbistrenje čovjekove jave traži putem objašnjavanja i traganja po spijama i ponorima u koje ga privlače i uvlače snovi. Psihoterapija bez autentične svjetlosti pojedinačev svijesti kongenijalnih, a ne odbojnih, duhovnih istina i svrha buđenja iz neznanja (*avidya*) isključivo putem pročišćenja duha od zabluda (*maya*) koje se tek metaforički nazivaju »snimama« (put pročišćenja je sinonim i definicija religije, ne samo u indijskom buddizmu, nego i u ranijim sivojama univerzalne kulture) – psihoterapija bez autentične svjetlosti duhovnog buđenja (*buddhi*) vodi u sve dublje ponore bojazni pred životom, a ne do tabuiziranja »otuđenja« prinudnim vraćanjem u stroj i »modele« Čovjeka, kojemu razuman čovjek želi da umakne, pa makar i na nerazuman način kojim ga snube snovi.

»U slijepu tamu ulazi ko se klanja neznanju.

»U veću tamu ide ko uživa u svom znanju.«

Iśa-upanisađ

Podstrek da se uopće upustim u temu simpozija u snovima našao sam u suprotnom motivu budnosti, oličenom u obilježju Buddhena da je »potpuno budan«. Ni ideal ni

epitet budnosti nisu iskonski njegova zamisao. U kultu *ahimsa*, dinovskih heroja, nemislinih pobjednika strasti i neznanja, koji je u Indiju vjerojatno došao iz Arabije³ tisućama godina ranije, a od čije se je reforme u svoje doba Buddha odvojio, »pobjednik«, Dinah, naziva se također i »budnim« – *buddho*. – Sada želim da pokažem koliko je podstrek raspravljanja o snu sa stanovišta ideala budnosti karakterističan za indijsko shvaćanje te teme od davnine do danas. Gledašće će postati vjerojatno jasnije, ako obratimo svoje pogleda tako da se uputimo od »današ« prema sve kompleksnijim shvaćanjima te teme u dubljim sivojama kulturne prošlosti.

Današnji najpoznatiji »anti-guru« (možda posljednji od svoje generacije intelektualno ozbiljnih indijskih mislilaca koji još nose univerzalnu poruku svijetu) na kojeg su nalijetali »putnici istočnjaci« – J. Krishnamurti – uspio je da odbije neke zanesenjakne, među ostalim, i svojim odgovorom na pitanje o imitiranosti njegovih snova. Rekao je da on uopće ne sanja. Ukoliko čovjek snagom svoje duhovne discipline postiže ideal života u čistoj sadašnjosti (a Krishnamurti tvrdi, iz vlastitog iskustva, da je to moguće postići), utoliko mu bližje i iščezavaju snovi.

Mislim da je doživljaj usporedive vrste shvatio i Dis iz svojih vlastitih snova, da mu je to bila pouka iz snova koju je opetovano izražavao u stihovima o buđenju u snu:

»I duh moj u svemu kako moćno spava...

... i da beže zvezde iz mojih očiju.

»Očiju što zovu kao glas tišine...«

»Izgubljenih snova, zaspalih visina,

I očiju što ih vidi moja snaga.«

»Sve tiše i tiše

podnosimo dane.«

»Došli smo do međe.

Još jedino java

Seća nas na doba sve blede i blede.«

Za Krishnamurtija, život bez sanja i sjećanja je svežina one »alerantnosti«, kako je on naziva, koja nas spava od tegoba i mulja podjarmljenog kasanja po kolotečinama grozote »vječnog povratka«. I tako održavamo svežinu mladosti, koju je Krishnamurti posjedovao još i u svojim osamdesetim godinama.

Sličan je doživljaj smisla i besmisla snova izrazio i najčuvjeniji indoaranski pjesnik i filosof dvadesetog vijeka, Mohammad Iqbal, u

svojjoj kritici Nietzscheove teorije »vječnog povratka«:

»Ali vrijeme shvaćeno kao vječno kružno kretanje čini besmrtnost apsolutno nepodnošljivom. Nietzsche i sam to osjeća, pa opisuje svoje učenje ne kao učenje o besmrtnosti, nego kao shvaćanje života prema kojemu bi besmrtnost postala podnošljiva... Ali i natčovjek je postojao već bezbroj puta ranije. Njegovo je rođenje neizbježno. Kako mi taj izgled može postati pobuda za bilo šta? Mi možemo težiti jedino za onim što je apsolutno novo, a apsolutno novo je nezamislivo, po Nietzscheovu shvaćanju, koje nije ništa drugo ni više nego fatalizam gori od onoga koji se naziva 'kismet'. Takvo učenje, daleko od toga da bi moglo pripremiti ljudski organizam za životnu borbu, teži ka uništenju njegovih djelatnih sklonosti i vodi ka popuštavanju napetosti njegovog 'ja' (ego).«³

Iako ne želim da *Cicero pro domo sua* bude posljednji korak mojih namjera ovdje, vratit ću s sada u osrednju dubinu od 2500 godina indijske prošlosti, da sućim Krishnamurtijev stav prema »alerantnosti« s Buddhinom.

Buddha to stanje »alerantnosti« i njegovo njegovanje, ali »oplemenjivanje« – kako bi ga on sam nazvao – obilježava kao postojanost pažnje (*sati-paṭhanam*). Krishnamurti je imao sasvim pravo kad je šarlatanske metode savremenih »tehničara« buddhističke »meditacije«, koje se, navodno, zasnivaju na toj podlozi i nazivaju se metodama »jasnog uvida« (*vipassana*) odbio s istim zazorom s kojim ih odbijam i ja, s obzirom da se duhovne svrhe ne mogu postići, nego jedino profanirati, fizičkim, i što je još gore i opasnije, hemijskim sredstvima.

Aktualnost svoje teze o potrebi »alerantnosti«, kojom želi da nas istrže iz ralja snova, Krishnamurti često izražava i dramatičuje riječima koje su u Indiji dobro poznate kao izvorno Buddhine:

– Zar ne vidiš da ti »turban na glavi gori sada?« – Okani se pitanja o prošlosti i budućnosti!

Buddha od ovog uvida polazi u svojoj opširnoj filozofskoj kritici tradicionalnih nazora ili »gledišta« (*drasti*) u životu i filozofiji (*doza*) o svijetu i životu:

³ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1934. (2. izd.), str. 109–116. Opširniji izvod ovdje navedenog teksta preveden je u mojem djelu *Indijske i iranske etike, Svjetlost*, Sarajevo 1980. str. 495–500.

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*. München, Piper, 1951, str. 125.

² Usp. S. Veljačić-Akpinar, »Predislamska kultura Arabijes, u »Poljima« br. 266, 1981.



Skulptura sa hrama Konarak (Indija, XIII vek)

»To se, isposnici, naziva slijedenjem gledišta, džunglom gledišta, pustoši gledišta, predstavom gledišta, borbom gledišta okovom gledišta.« (Maddhima-nikayo, 2)

Doksografija svih dogmatskih sistema razrađena je u Buddhinu »Prvom dugom govoru« o »Reži boga Brahma«, u okviru četiri antinomije koje u suštini i po redoslijedu odgovaraju Kantovim, ali su koncentrirane na shvaćanje vremenskih odnosa u problemima konačnosti ili beskonačnosti svijet au vremenu i prostoru, o uzročnosti i slobodi, i o besmrtnosti duše:

»Svi oni isposnici i brahmani koji raspravljaju o prošlosti i budućnosti... i tumače različito složene i zamršene stavove s prošlosti i budućnosti, — svi su oni zahvaćeni u mrežu spletnu od ta 62 čvora. Kuda god se smjeste ili okrenu, ostaju uhvaćeni u tu mrežu.«

Stanje postojane sažetosti pažnje u čistom uvidu (*vipassana*) posmatranjem »tijela u tijelu, osjećaja u osjećaju, mišljenja u mišljenju i pojava u pojavama«, bez preziranja u prošlost i budućnost i bez »mističkog« ili »dialektičkog« transcendiranja antinomija, napor za postizanjem ideala trijeznog života u čistoj sadašnjosti, Buddha opisuje ovako:

— A tada, isposnici, isposnik dok hoda jasno zna »ja hodam«, dok stoji jasno zna »ja stojim«, dok sjedi jasno zna »ja sjedim«,

dok leži jasno zna »ja ležim«. ... Isto tako isposnik je potpuno sabran kad dolazi i odlazi, kad gleda i kad se osvrće, kad se sagne i digno, potpuno je sabran kad nosi prosijačku zdjelu i ogrtač, potpuno je sabran kad jede, pije, žvače i guta, potpuno je sabran kad vrši veliku i malu nuždu. ...« (Maddhima-nikayo, 10)

2. Ko želi da raspravlja o shvaćanjima i smislu sna sa stanovništa indijskog gledanja na svijet i život, treba da pade od definicije sna i njegova odnosa prema javi u tim shvaćanjima. Jedan izraz, metaforu stare istočne mudrosti o toj temi, kojeg se sjećam negdje iz sufičkog sloja persijske mudrosti, nalazim reprodukovao na početku Schopenhauerovog »Svijeta kao volje i predodžbe«, u 5. paragrafu, gdje raspravlja o toj temi, pozivajući se, također, na staru indijsku mudrost:

»Iza tih brojnih navoda iz pjesnika, neka mi bude dozvoljeno da se izrazim jednom metaforom. Život i snovi su listovi jedne iste knjige. Sistematsko čitanje je realni život, ali kada prođe sat pravog čitanja (a to je dan) i dođe vrijeme da se odmorimo, često puta nastavljamo da nemarno listamo po toj knjizi, pa okrenemo po neku stranicu, sad ovdje sad tamo, bez metode i bez veze. ... Ponekad otvorimo i stranicu koju smo već pročitali, a ponekad neku koja nam je još nepoznata, ali uvijek iz iste knjige. Takva izolovana stranica, naravno, nije povezana s do-

sljednim čitanjem i studijem knjige, pa ipak nije niti mnogo manje vrijedna, ako uvažimo da i suvislo pročitana cjelina počinje i završava na nekoj tački, pa zato i nju možemo smatrati tek za nešto veću pojedinačnu stranicu.«

»Budenje je jedini kriterij razlikovanja budnog stanja od sna.«⁴

»Nećemo se stiditi da to priznamo, pošto su to već priznali i izrazili mnogi slavni ljudi. Vede i purane ne poznaju nikakvu bolju usporedbu za sveukupno znanje o zbiljskom svijetu, koji oni nazivaju tkanjem *maye*, nego što je usporedba sa snom.«⁵

Osnivač buddhističke škole čistog spoznajnoteorijskog idealizma, koja se naziva i *yogačarah* ili slijedenje *yoge*, Asangah, u jednoj raspravi na pitanje:

»Ako kao u snu tako i na javi postoji u svim slučajevima samo spoznaja, zašto onda ne uvidamo i u pogledu jave kao u pogledu sna da i na javi ne postoji ništa drugo nego spoznaja?«

— odgovara:

»To uviđaju oni koji su putem znanja i istine dosegli probuđenje.«

Asangin mladi brat i nasljednik, Vasubandhu, objašnjavajući transcendentalni smisao prostora i vremena, od kojih zavisi svaka spoznaja realnosti, analogno Schopenhauerovu tumačenju Kantovog identičnog stava, tvrdi:

»Usvlovljenost prostorom i vremenom je istovrsna [na javi] kao i u snu.«⁶

Doseg vidovitosti *yogija* i njegovo svjedočanstvo o tako obuhvatnim strukturama svijeta važi kao priznati kriterij vjerodostojnosti spoznaje u svim ortodoksnim brahmanskim školama i disciplinama indijske filosofije, pa čak i u logičkoj teoriji *nyayah* i njejoj atomističkoj osnovi u ontološkoj teoriji *vaiśeṣikam*.

Buddha, kao neortodokсни nastavljajući predvećskog arhajskog skepticizma, sa svoga akosmičkog stanovništa i tu izražava stanovitu rezervu, barem u pogledu srodnosti sna i jave, kad kao da s podsmejhom odgovara na jednu tvrdnju *Bhagavad-gite*. Tvrdnja glasi:

»Što je noć za sva stvorenja, to je bdjenje za onoga ko je sebe ukrotio. Što je bdjenje za ostale, noć je za mudraca kad je pogledao u tišini.«

(*Bhagavad-gita*, II, 69)

⁴ Parerga und Paralipomena, Bd. I, Versuch über das Geistesleben und was damit zusammenhängt, citirano prema engleskom prijevodu E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford 1974, str. 239.

⁵ Svijet kao volja i predodžba, loc. cit.

⁶ Mahayana sangraha, II, 7, i Vimāṭika 3.

A Buddha, na kraju rasprave s jednim bahatim mladim brahmanom, kao bez veze, nadodaje da neki ispovnici i brahmani još smatraju za dan, a dan za noć, dok je za Buddhu dan dan, a noć noć.

3. Teorija sna, već u najstarijim, predbudhističkim upanišadama, neposredno je povezana s fiziologijom indijske prakulture, gdje se mikrokosmički sistem ljudskog organizma razvija kao odraz makrokosmičkih snaga i zakonitosti organske cjeline sve-mira, kojemu u sanskritu odgovara izraz sve-kret, *dagat*.⁷ Tako najobuhvatnije kosmološke strukture obuhvataju neposredno i učenje o snu i javi kao putu i raskršću četiriju smjerova i strana svijeta.

Učenje o četiri faze i aspekta svijesti izraženo je u sažetju cjelini u *Mandukya-upanišadi*, koja sadrži svega 12 izreka, ali je u kasnijem razvoju najčuvjenije škole vedantinskog idealističkog monizma – *advaita* – postala osnovni tekst za interpretaciju mističke kosmogonije. Ta interpretacija u ranom srednjem vijeku temelji na djelu *Mandukya-karikah*, čiji je autor Gaudapada u 6. vijeku, bio učitelj učitelja najčuvjenijih filozofa vedantinskog idealizma Šankare.⁸

Upanišad je u cjelini kratko kosmološko objašnjenje mističkog sloga *aum*. Svijet je, prema indijskim kosmogonijama, akustičko-vibraciono porijekla. Osnovni tonovi ove trijade obilježavaju stepene zvučnih čvorova energije kosmičkog daha na silaznoj skali duha niz instrument ljudskoga tijela, koji vibrira duž kičmene moždine. Fiziologiju tih vibracija razradiće će kasnije nauka *yoga*. Pokretna snaga kosmičke glazbe koja tako odjekuje u mikrokosmičkom instrumentu ljudskoga tijela je životni dah – *pranah*. Biotička snaga tog izvornog daha račva se u specifične vrste energije pojedinih osjetnih organa, koji se po tom svome kosmičkom porijeklu nazivaju božanskim snagama u čovjeka – *devah*. Iz sljedećeg prijevoda upanišadi vidjet ćemo kako se tri osnovna stvaralačka tona ove muzike sfera razliježu kroz četiri strane svijeta, četiri stepena svijesti i njihova organska psihofizička 'vozila' ili osjetila, čija harmonizacija, u neprestanim preljovima melodija, izraz je općinosti čudi strastima – *ragah*. I tako je muzika sfera ta koja nas cijelog života ovija u promjenjiva vela lepršavih snova i iluzija – *maya*, a razlike sna i jave, mogli bismo reći, jesu razlike u modulacijama melodija i njihovim dužinama u kompozicijskim i snazi stvaralačkih strasti. Zato je i 'buđenje' oslobođenje od strasti, a ne tek završetak spavanja. A zato je i 'pruđenje' moć zaboravljenije 'pra-spoznaje' (*bra-dna*) iz čije silaznice se promalja i klijanje Disove poezije.

Mandukya-upanišad

1. *Aum* – taj je slog ovog sve. Njegovo raz-

jašnjenje glasi: Sve što je bilo, što biva i što će biti – sve je to samo slog *aum*. A i sve drugo što je izvan dosega tijasu vremenskih razdoblja, i to je samo slog *aum*.

2. I sve je to *brahma* (sveobuhvatni bitak): Ovo 'sebe' je *brahma*, a to Sebe se sastoji od četiri dijela.

3. Prvi dio je sveljudski (*vaisvanarah*): stanje budnosti, spoznaja vanjskog svijeta, raščlanjeno na sedam dijelova, s devetnaest usta koja se otvaraju prema grubom užitku. (Sedam dijelova su: vid, dah, trup, mješur, noge, pluća, kose, kao odrazi makrokosmičkih simbola. Devetnaest organa su: pet osjetnih organa, pet djelatnih organa [kao i u stoičkoj filozofiji], govor, rad, kretanje, spolni organ i čmar, zatim pet životnih dahova, na čijem se proučavanju osniva fiziologija *yoga*, te razum, um i 'činilac' ja, ili svijest o svome empirijskom ja, a ne o transcendentalnom shvaćanju sebe.)

4. Drugi je dio unutarnje svjetlosti (*taidasa*): stanje sna, spoznaja iz nutrine, raščlanjeno na sedam dijelova, s devetnaest usta koja se otvaraju prema istančanom užitku.

5. Onaj ko spava i ništa ne želi i ništa ne sanja, taj spava duboko. Treći je dio iskonske spoznaje (*pradnja*): stanje dubokog sna bića zbijenog u jedinstven grumen saznanja, sažetog u blaženstvu, što uživa u blaženstvu kojim taji čud.

6. Taj je gospodar u svemu i znalac svega, unutarnji upravljač, rđitelj svega, početak i kraj bivstvovanja.

7. A četvrtim ne smatraju ni ono što je unutarnja spoznaja, a ni vanjska, niti i unutarnja-i-vanjska, niti grumen saznanja, ni spoznatljivo, niti nespoznatljivo. Nevidljivo, neizrecivo, nezahvatljivo, neobilježivo, nezamislivo, nepredloživo – srž i iskon jedinog Sebe, gdje se smiruje račvanje protežnosti, tiho, dobrobitno, nepodvojeno – to smatraju četvrtim stanjem.⁹ To je ono Sebe koje treba shvatiti.

8. To je onaj slog koji obilježava Sebe, slog *aum*, neizmjeran, u kojem su glasovi mjere, a mjere glasovi: glas *a*, glas *u* i glas *m*.

9. Općeljudsko (*vaisvanarah*) stanje budnosti je glas *a*, prva mjera izvodiva iz korijena *ap-*, postići, ili iz provbitnosti. Onaj ko to zna, taj će postići sve što želi i bit će prvi.

10. Unutarnja svjetlost u stanju sna je glas u druga mjera po zanošu ili po obostranom izobilju (odraza jave u snu). Onaj ko to zna, postiče uravnoteženu povezanost znanja (kontinuitet sna i jave). U njegovom rodu ne rađa se niko ko nije znalac *brahmana* (sveobuhvatnog bitka).

11. Ikonska spoznaja u stanju dubokog sna je glas *m*, treća mjera, izvodiva iz korijena *ma*, mjeriti, ili prožimati. Onaj ko to zna, određuje mjeru vrijednosti svega

ovoga, i sve prožimlje.

12. Četvrti je ono neizmjerano i neizrecivo, gdje se smiruje račvanje protežnosti, dobrobitno, nepodvojeno. Slog *aum* je baš zato ono Sebe (*atma*) u koje, ko ga tako uvidi, ulazi sobom u Sebe.

U nizu drugih upanišada, počevši od najstarijih, nalaze se djelomični prikazi i osvrti na pojedina od ova četiri osnovna stanja i slojeva svijesti. Na temelju učenja o životnim dahovima, spomenutim i u *Mandukyi*, osniva se jedan drugi pristup teoriji snova, izraziti po svom fiziološkom karakteru, koji će prevagnuti osibito u kasnijoj razradi sistema *yoga*. Prvi izraziti prikaz tog učenja nalazi se u četvrtom, zaključnom poglavlju *Kaušitaki-upanišade*, koja se redovno klasifikuje među pet najstarijih, predbudhističkih, upanišadskih tekstova. Ti životni dahovi, *pranah*, obrazuju jezgro tzv. 'istančanog tijela' čija su glavna središta (*čakram*, 'stočkovie', ili 'lotosovi cvjetovie') porredana duž kičmene moždine, a odgovaraju ganglijskim čvorovima u autonomnom živčanom sistemu živčanih vodova *nervus vagus* i *nervus sympatheticus*. Analogija je u modernoj fiziologiji razrađivana detaljno i s evropske i s indijske strane u studijama medicinskih stručnjaka. Taj se autonomni živčani sistem (nezavisan od centralnog, moždanog) u indijskoj fiziologiji naziva *kundalini*, ili 'zmijski sistem, a u najstarijoj evropskoj medicinskoj nauci (persijskog porijekla) simbol tog stožernog biološkog osnova nalazimo u Eskulapovom štupu, oмотanom dvama zmijama. Te dvije zmije se u indijskoj *kundalini* sistemu nazivaju *Ida* i *Pingala*, a po funkciji odgovaraju vagusu i *sympatheticu*. Kroz njih kola životna energija *prane* i uzdiže se do vrha središnjeg kanala, gdje se ulijeva u otvor kičmene moždine. Svjesno aktiviranje tog procesa cirkulacije je fiziološka pretpostavka 'probuđenja' pune svijesti iz sna i iluzije života, budući da fiziološki stanje sna ovisi od prelaza psihofizičkih funkcija svijesti iz mozga u autonomni živčani sistem. Schopenhauer je, isključivo na temelju evropske fiziologije svog vremena, dao možda najdetaljniji prikaz psihološkog odnosa tih dvaju sistema i na tom osnovu razjašnjenje parapsiholoških pojava somnambulizma i vidovitosti u opsežno dokumentovanoj studiji.¹⁰ Naknadno će osvrnuti na aktualnost ove teme u vezi s narkomanjskim okultizmom. Prethodno dodajem izvod dijelova o toj temi iz prvobitnog indijskog teksta:

Kaušitaki-upanišad

1. Jedino je dah svijest koja održava ovo tijelo i podiže ga... To je ono što u dahu sve zahvaća, po čemu je dah isto što i svijest, a svijest isto što i dah (*pradnja*

⁷ Dualistička interpretacija odnosa makrokosmosa i mikrokosmosa snažnije je izražena i detaljnije razrađena u transkrom pogledu na svijet. Videti o tome pogl. o Zarathuštrojnoj nauci u 1. knj. mojog 'Razmaka azijskih filozofija' (Zagreb 1978), osobito str. 93-95.

⁸ Za opširniji prikaz historijske pozadine vidi knjigu T. M. P. Mahadevan, *Gaudapada – A Study in Early Advaita* (University of Madras 1960), Chapter I.

⁹ U ovom tekstu još se ne javlja tipični termin za ovo stanje, *turyam*, po značenju identičan s riječju *čaturtham* – 'četvrti', kojom je ovdje to stanje obilježeno.

¹⁰ *Versuch über das Geistessehen und was damit zusammenhängt*, posljednja studija (blizu 100 str.) u *Parerga und Paralipomena*. Izvod iz te studije, koji se odnosi na moju tematiku, preveo sam u dodatku 2. svoga rada *Phenomenologija mističkog doživljaja s buddhističkog stanovišta*, u časopisa Praxis br. 1/2 1970, koji će u prerađi biti uključen u 2. knjigu mojih 'Pisama s pustinjačkog otoka'.

= prana).¹¹ Tako to treba uvidjeti i razumjeti. Kad čovjek zaspi i u snu ništa ne zamjećuje, onda je sjedinjen samo u tom dahu. U nj se sažimlje govor sa svim imenima, vid sa svim oblicima, sluh sa svim zvukovima i razum sa svim mislima. A kad se probudi, onda kao da iz rasplamsanog ognja sijejavu varnice na sve strane, tako se i iz te svijesti o sebi životni dahovi šire svaki prema svom području, iz njih se rasprostru osjetna svojstva, a odatle se rasprostru...

- Gdje je ovaj čovjek bio u snu? Šta se s njim dogodilo? Otkad se vratilo ovanu? - Evo gdje je bio u snu... Iz čovjekova srca protežu se žilice nazvane hita u okolno područje. Tako su sitne kao dlake rascijepjene na tisuće dijelova. Sastoje se od rijetke tekućine bijele, crne, žute i crvene boje. U njima je svijest čovjeka kad spava i ne zamjećuje nikakve snove.

Jasno je da je to teorija koja razjašnjava pojavu aure i opise lotosovih cvjetova: duž ganglionskih centara kundalini u autonomnom živčanom sistemu. Te njezine eteričke »cvjetove« i rastvaranje njihovih peteljki u toku vrlo sporog razvoja pod dodirno dobro koncentriranog i duhovno pročišćenog daha, čije buđenje se očituje subjektivno u vrlo specifičnim osjećajima »blaženstva« (*anandah*) u meditacionim vježbama koncentracije na strujanje daha... te cvjetove i plemenita čuvstva koja prate njihovo »buđenje« izazivaju i narkotičari brutalnim razdraživanjem živčanog sistema, a da time razaraju njezine zametke njihovih pupoljaka, jasno se vidi iz patoloških posljedica narkomanije i simptoma koji ih izazivaju.

Jedan od najpoznatijih evropskih okultista početkom 20. vijeka, Rudolf Steiner, danas ponovno aktualan, opisao je strukturu, razvoj i opasnosti njegovanja i svjesnog oplemenjavanja ovih suptilnih organa duševnog života vezanih za autonomni živčani sistem, u knjizi »Kako se stiču saznanja viših svjetova?«¹² Opisujući »lotosov cvijet sa 16 latica« u području grla, Steiner upozorava, analogno opisu ostalih »cvjetova« ili »krugova« (*čakram*) tog organizma i moguć-

nosti njihovog »svjesnog njegovanja«, među ostalim na slijedeće bitne okolnosti:

»U lotosovu cvijetu sa 16 latica, osam latica je razvijeno već na ranijem stepenu čovjekova razvoja u pravadnoj prošlosti. Razvoju tih latica čovjek nije doprineo ništa sam od sebe. Dobio ih je kao dar prirode, kad je još živio u stanju snova prigušene svijesti... Kasnije, kad se je svijest razbistrila, te su laticе potamnile i prestale da djeluju. Ostalih osam čovjek može da razvije sam svjesnim vježbanjem. Tada čitav lotosov cvijet počne da sja i da se pokreće... Ali, kad se to školovanje izopači, lako se dešava da se aktiviraju samo one laticе koje su već ranije bile razvijene (u donjoj polovici »svijeta« - Č.V.). To se događa osobito kad se u njezi duha zanemari logičko, razumno razmišljanje. Zato je najvažnije da onaj ko se u tom smislu obrazuje bude razuman čovjek koji pazi na jasnoću mišljenja... Izopačena njega lotosova cvijeta ne izaziva samo iluzije i fantastične predodžbe u slučaju nastupa neke vrste vidovitosti, nego također dovodi do poremetnji i nestabilnosti u običnom životu. Tako se dešava da čovjek postane strašljiv, zavidan, tašt, naprasti, samovoljan itd., i ako ranije nije bio takav.«

Steiner posebno upozorava na opasnost forsiranja tog razvoja latentnih psihičkih sposobnosti iz dubina podsvjesnih instinkta umjetnim sredstvima, koja duh opijaju mjesto da ga rastrijeza za jasniji uvid u samoga sebe. To su pretpostavke *ethosa* »spoznaje i moralnog pročišćenja svijesti iznad svega. Na tom mjestu (u bilješci na str. 87) Steiner napominje:

»Znalac će u uslovima za razvijanje lotosovog cvijeta sa 16 latica prepoznati odgovarajuće upute koje je Buddha dao svojim sljedbenicima za slijeđenje njegova Puta.«

Te upute u Buddhinj formulaciji »osmerostepenog puta oplemenjavanja duha« glase:

1. ispravno gledište, 2. ispravna namjera, 3. ispravan govor, 4. ispravna djelatnost, 5. ispravan način života, 6. ispravan napor, 7. ispravna pažnja, 8. ispravna sabranost.

4. U savremenoj indijskoj i buddhističkoj filosofiji pokušaj komparativnog proučavanja staroindijskog učenja o stepenima svijesti, koji počinju s budnim stanjem, nastavljaju se sa snom i dalje ga transcendiraju s još nekoliko dubljih stanja koja obilježavaju bitne stepene za duhovno probuđenje i liječenje nižih, patoloških stanja i snova - zaustavljaju se često, iako ne isključivo na traženju analogija sa savremenim teorijama psihoanalize i dubinske psihologije. Izgleda da su upanišadski učenja o četiri stanja svijesti, dobrim dijelom zbog svojih metafizičkih pretpostavki, danas još i za indijske au-

tore manje podesna za ovakvu aktualizaciju, nego shvaćanja buddhističke psihologije bez duše o tokovima i strujama svijesti i podsvijesti. Osvrnut ću se, naprijem, na jedan ozbiljan, potpuno nepsihoanalitički pokušaj jednog indijskog zastupnika Husserlova fenomenološke filosofije da s tog stanovšta analizuje područja i stepene svijesti ispod i iznad snova.

Debabrata Sinha u svojoj disertaciji *The Idealist Standpoint - A Study in the Vedantic Metaphysic of Experience*,¹³ pokušava da fenomenološki objasni razliku drugog i trećeg stepena svijesti, obilježenu u *Mandukya-upanišadi* kao stanje snova i stanje dubokog spavanja bez sanjanja. To je središnji, ali i najlapidarnije izražen problem i metafizički zaokret u teoriji svijesti vedantinskog idealizma:

»Uvažavanje jedne nove dimenzije u stanju spavanja bez snova (*suṣupti*) značajan je dodatak uobičajenoj psihologiji. Da bismo pravilno shvatili važnost te nove dimenzije, treba da slijedimo put od budnog stanja do sna i od sna do dubokog spavanja - postupkom koji obilježava stepene *polačenja iz objektivnog iskustva*. »Kvalitativna razlika sna od budnog stanja ne odnosi se na svijest kao takvu, nego na karakterističnu razliku u sadržaju sna od predmeta budnog iskustva... Stanje dubokog spavanja je... ukratko, prividna praznina u iskustvu. Ali [monizam] *advaita* se ne zadovoljava površnim prikazom tako tipičnog slučaja iskustva, nego nastoji da pronađe *pozadinu sjećanja* koje preostaje u budnom stanju na tu »prazninu iskustva«. To sjećanje, ma kako da je mutno, izgleda da se ipak odnosi na iskustvo onoga ko »ništa ne zna« o tome šta se je u tom stanju zbivalo, prema citatu upanišadi kojim je obilježen »taj doživljaj neznanja«. Svjedočanstva o sudovima kakav je upanišadski: »Spavao sam blaženo i nisam ništa znao«, treba analizovati pobliže. »Do izjave - »nisam ništa znao« - dolazimo introspekcijom, ukoliko ona svjedoči o unutarnjem psihičkom stanju, a ne o vanjskom događaju... A sjećanje na negativne činjenice, vanjske i unutarnje, treba smatrati različitim od sjećanja na pozitivna psihička stanja ili na vanjske predmete... Ali spomenutu odsutnost ne treba shvatiti u *negativnom* smislu, nego kao *neodređenu masu* u kojoj pojedinačne spoznaje ostaju u *potencijalnom* stanju...«

Razjašnjenje u poznijoj *advaita* filosofiji, primjenom termina *modus neznanja* (*adajana-ertti*), također pretpostavlja princip evidencije različit od psihološkog i egološkog, jer je element *lične* svijesti ili osjećaja-jednako odsutan za vrijeme dubokog spavanja... Prema objašnjenju *yoге*, mentalni modus spavanja, mada mu je sadržaj pojmovno označen negacijom, ipak postulira svjedočanstvo Puruše (transper-

¹¹ William James, u eseju *Does »Consciousness Exist?«* govoreći o »struji svijesti«, uključuje u jednu zagradi, koja može da začudi zapadnog čitaoca, tvrdnju da »tok misli... kad ga pažljivo promatramo, pokazuje da se sastoji uglavnom od struje mod disanja«. Dobro je poznato da je »W. James posjećivao Nijemsku kad je bio u Njorku« i da se u Jamesovoj knjizi *The Varieties of Religious Experience* rezultati razgovora sa Swami Vivekanandom mogu razmotriti i u mnogim temama koje nemaju veze s hinduizmom. (Prof. Vincent Sheen u zborniku *Swami Vivekananda Centenary Memorial Volume*, Calcutta 1963, str. 527). Povod tih razgovora i tema koje je privukla Jamesa prvo misionaru indijske duhovne kulture u Americi, bio je senzacionalni interes i uspjeh Vivekanandine knjige *Raja-Yoga*, koja raspravlja upravu o vježbama te vrste. Kao jedan od najodanijih poštivalaca Vivekanande u tom vrijeme spominje se češće puta i Nikola Tesla.

¹² *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Slijedeći citati su iz izdanja Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1961, str. 82 i 86. Prvo izdanje je objavljeno 1906, a oko 1930. izašlo je prijevod na naš jezik u Beogradu pod gore navedenim naslovom.

¹³ Izd. Visva-Bharati, Santiniketan 1965. Citati u nastavku su sa str. 29-35 (*Section C. Evidence of Deep Sleep (suṣupti)*).

sonalnog duha ili 'svjedoka' – *sakšin*.)

«Za analizu primivno negativno iskustva spavanja značajno je otkriće da je to stanje izrazite različenosti od objektivne mnogostrukosti.»

U teorijskoj analizi sve nas to upućuje na potrebu usmjerenja prema mogućnosti nekog transcendentnog stanja, gdje se subjektivnost može doseći putem svjesnog povlačenja iz objektivnosti – a to se naziva četvrtim (*turiya*) stanjem u upanišadama.

U zaključku ovog osvrtu Sinha, pozivom na studije svog učitelja K. C. Bhattacharye¹⁴ o vedantizmu, naglašava da «svijest sažetu u spavanju, ma kako ogoljelu, ne treba shvatiti tek kao puku zamisao, nerealnu apstrakciju, nego kao konkretnu realnost.»

Konačno ga, u zaključku, ovakav pristup problemu dovodi do sugestije da je «svijest bez predmeta» psihološki ipak moguća – a na toj se tački često osjeća nedostatak moderne psihologije.»

5. Spomenuto sam ranije da se shvaćanja buddhističke psihologije bez duše o tokovima svijesti i podsvijesti čine podesnija za ovakve usporedbe, nego znatno posrednije teze dogmatske metafizičke vedante.

Karakteristično je, ipak, da u knjizi D. T. Suzukija i E. Froma «Zen buddhizam i psihoanaliza»¹⁵ nema uopće govora o snu čak ni kao simbulu iluzornosti svijeta, kojim inače obiluje literatura o zenu, a ni kad je riječ o psihoanalitičkim metodama.

Osvrnut ču, na kraju, na jednu od najiscrpnijih studija o analogiji buddhističke i Freudove psihologije, u disertaciji profesora filozofije cejlonskog univerziteta, Padmasiri de Silva: *Buddhist and Freudian Psychology* (Colombo 1973).¹⁶

«U ranom buddhizmu ne postoji sistematska teorija o snu. Ipak (u tekstovima o redovničkoj disciplini) *Vinaya* raspravlja o problemu moralne odgovornosti onoga ko sanja. Tu se postavlja pitanje da li osoba koja izvrši grijeh u snu zaslužuje osudu.» «Za problem moralne odgovornosti (za san) važna je veza s ranijim iskustvima (u budnom stanju). Prirodno je da će dubi obuzet zlim mislima tu sklonost proširiti i na snove ... Po mišljenju nekih (komentatora) misli koje se javljaju u snu nisu etički neutralne, mada im je sa stanovišta vjerskih prekršaja važnost neznatna ... Ako usvojimo shvaćanje da je tu element hitnjega prisutan, mada neznan, to nas navodi na sugestiju stanovitosti sličnosti s Freudovom hipotezom da su snovi zadovoljenja želja. činjenica da *araha* (*usavršeno biće*) ne sanja, također pokazuje da su snovi proizvod nenasvršenosti. Freud je dosljedno vjerovao da snovi otvaraju uvid u realnu prirodu ličnosti, a

ta teza nije neusklađiva s ranim buddhizmom, mada rasprava navedena iz *Vinaye* ne može da dovoljno osvijetli ovo pitanje.» (Usp. ranije spomenutu Krishnamurtijevu izjavu o istoj temi.)

U ranijem odlomku P. de Silva se je osvrtno, iako oprezno, i na mahayanističku teoriju o *alaya-vidjanam*, koju mnogi smatraju bližom i pobliže razrađenom za usporedbu s psihoanalitičkim teorijama o podsvijesti i dubinskoj svijesti. Iako iz pretežno dogmatičkih i vjerskih razloga, kao predstavnik *thera-vada* ortodoksije pali buddhizma, nije sklon da se upušta u razradu mahayanističkog proširenja. P. de Silva ipak navodi dovoljno uvjerljivu dokumentaciju, osobito modernih autora u prilozima usporedbe, pa iz svog odstojanja dolazi do zaključka opravdanog barem u osnovi, u poglavlju *Alaya-vidjanana* (*Store-consciousness*):

«Ovaj se pojam ponekad uspoređuje s Jungovom 'kollektivnom neosviještenošću'. *Ninian Smart*¹⁷ kaže da ta 'riznica svijesti' (*alaya-vidjanam*), koja je podloga individualne svijesti, nije dio konstitucije individualne svijesti, pa je ne možemo shvatiti kao naziv za entitet svojstven bilo kojem pojedincu. Ona, prema tome, odgovara (u najgrubljim crtama) više podsvijesti. Zanimljiv je Jungov pokušaj da razvije pojam kollektivno nesvesnoga koristeći za podlogu istočne religije. On posebno ističe da je *karma* od bitne važnosti za razumijevanje prirode arhetipa.»

De Silva dalje Jungu prigovara ono u čemu ja vidim upravo prednost pred Freudovim individualističkim ograničenjem: Jung je, međutim, zahvatio tako mnoga područja (antropologiju, sociologiju, arheologiju i umjetnost) da su mu rezultati postali opskurni i kompleksni, pa u cjelini ne odgovaraju Freudovu istraživanju arhaike baštine. Mada Jungova shvaćanja nipošto nisu kristalno jasna, ipak izgleda da je njegov pojam «kollektivne nesvjesnosti», iako zapleten u spekulativne teorije, ipak srodan pojmu *alaya-vidjanane* u kasnijem buddhizmu, dok Freudova podsvijest, ukorijenjena u naučnim i empiričkim okvir, vješi slični pojmu nesvjesnoga u ranom buddhizmu – koji ostaje na individualističnim pretpostavkama.

Tako je problem buđenja i prevladavanja sna kao patološke pojave u samom snu postao ishodište indijskog pristupa ovaj aktualnoj temi savremene psihologije.



Tajna maje

Jednom je ispосnik Narada zatražio izravno od Višna da mu objasni tajnu njegove maje. Da ga nagradi za njegovo dugotrajno i žarko traženje, Višnu se pojavio pred Naradom u njegovoj kolibi i objavi da će mu ispuniti jednu želju. Kad je pustinjač ponizno zamolio da mu bude objašnjena tajna božanske maje, bogu na usnama zaigra podrugljivi smijeh. «Podi sa mnom: reče.

Podoše preko gole ravni što se sijala poput usijane kovine pod nemilosnim zrakama sunca. Obojica brzo ozednеше. U daljini, u blještavom svjetlu, spaziše slamnate krovove nekog seoceta. I Višnu upita: «Hoćeš li poći u selo i donijeti mi vode?»

«Dakako, gospodaru», odgovori svetac i uputi se prema skupini dalekih krovova. Bog pak sjede u hlad jedne litice izgledajući Naradin povratka.

Narada stiže u selo i zakuca na prva vrata. Otvori ih prekrasna djevojka; pobožnjak u taj čas osjeti nešto o čemu nikad nije ni sanjao: čar ženskih očiju. Te su oči nalikovale očima njegova božanskog gospodara i prijatelja. Stajao je i zurio u nju. Naprosto je zaboravio zbog čega je došao. Djevojka mu lupko i smjerno nazove dobrodošlicu. Njezin glas bijaše zlatna omča oko njegova vrata. Kao u snu, prekorači prag njezine kolibe.

Ukucani mu ukazаше poštovanje ali bez imalo zblunjenosti. Primiše ga s velikom poštastvom kakva se iskazuje svetu čovjeku, ali su se istovremeno vladali nevještom, kao da on nije stranac, već dragi i stari znanac koji se vratio poslije duga izbjivanja. Zavidljen njihovim vedrim i plemenitim opihodjenjem, Narada ostade da živi s njima. Nitko ga ne upita zbog čega je došao; izgledalo je kao da toj porodici pripada odvajkada. Nakon nekog vremena Narada zamoli u oca obitelji dopuštenje da se oženi djevojkom, a to je bilo upravo ono što su u kući jedva dočekali. Priženi se tako u njihov dom i podijeli s njim vjekovne terete i priprosta vesela seljačkog domaćinstva.

I proljuba dvanaest godina; narodi mu se troje djece. Umre svekar i Narada postade glava obitelji, naslijedi imanje i brigu o stoci i zemlji. A dvanaestogodišne osvanu kiše sa svom žestinom: nabuјаše rijeke, izliše se bujice i nahrupіše tako nenadno da se seoce našlo pod vodom. U noći povodanj odnese kačuge, ljude i stoku.

Narada se dade u bijeg; jednom je rukom podupru ženu a drugom vodio dvoje djece, dok je najmlađe uprtio na leđa. Probijao se kroz mraklju gazajuć vodu ljepljivo blato, teturajući kroz vrtložne vroe, pod bičevima kiše. Ali ga sustigne bujica i silovitо zaderе oko njegovih nogu; nevoljnik se potope i u tom času dijete mu kliznu s leđa i izgubi se u podivljaloj noći. Narada očajnički kriknu i ispusti ostalo dvoje djece da bi ih spasio najmlađe. Ali bijaše već kasno, jer je voda odnijela i ostalo dvoje, otrgla od njega ženu a njemu podrovala tlo pod nogama te se našao

¹⁴ O tom temo najavljenijem indijskom filozofu u 20. v. vidi posebno poglavlje u mojim «Razmedima» II (VII dio, pogl. 6, str. 454–462).

¹⁵ Usp. prijevod na naš jezik, Beograd, «Nolite», 1964. i kasnija izdanja.

¹⁶ Slijedeći su citati sa str. 70–71 i 64–65.

¹⁷ U knjizi *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London 1965, p. 58. Autor te knjige je prof. univerziteta Lancaster u Engleskoj, poznat danas po svome pristupu stvarnim temama buddhističke filozofije s pozitivnih stanovišta, bez predrasuda prethodne biblijsko-kolonijalističke generacije Engleza i Indijaca.

glavačke bačen u struju, poput bespomoćne klade.

Obeznanjena, rijeka ga naposljetku naplavi na neki greben. Kad se vratio k svijesti, otvori oči i ugleda oko sebe golemo prostanstvo muljave vode. Mogao je tek plakati.

»Dijete! začu je uo poznati glas od kojega mu umalo ne stade srce. »Gdje je ta voda po koju si pošao? Čekam te već pola sata«.

Narada se ogleda. Umjesto vode, spazi blistavu pustinju pod podnevnim suncem. Ugleda i boga gdje stoji vrh njegova ramena. Ugleda i okrutnu krivulju njegovih predivnih usta koja su se još uvijek podrugljivo smješkala. I upita ga bog: »Razumiješ li sada tajnu moje maje?«

(Iz *Srimada Bhagavatama* u obradi Prabhavanande)

Prevela Vesna Krmpotić, *Hiljadu lotosa*, Beograd, 1987.



UDK 1(34)

Značenje iluzije

Vendi Doniger

Dva pristupa stvarnom i nestvarnom, koje smo označili kao onaj okrenut *samsari* i onaj okrenut *mokši*, proishode iz bogate dvoznačnosti ugrađene u učenje o iluziji kako se ono u Indiji razvilo tokom vekova. Ekstremniji oblik učenja kazuje da svi mi izumljuemo iste mentalne slike (*maja*) i projektujemo ih na jednu praznu stvarnost – praznu, naime, ako se izuzme božanstvo (kod hindusa). Modifikovani oblik učenja će razlikovati jednu određenu grešku (*bhrama*), čiji je klasični primer od stvarnog konopca videti nestvarnu zmiju) od uopštenije iluzije (*maja*) – iluzije da uopšte išta postoji. Prema ovoj drugoj verziji te filozofije, Bog-čarobnjak stvara iluziju; čovek-budala pravi grešku. U ideji greške implicitno je verovanje da nešto uistinu postoji, jer izraz *bhrama* tačnije označava pogrešno opažanje neke stvari koja postoji kao neke druge koje tu nema. U okviru iluzije uopšte ima raznih vrsta grešaka, ali indijska filozofija uvek pravi razliku između iluzije, ili privida svojstvenih ljudskom iskustvu – tj. *bhrame*, koja se daljim iskustvom uvek može ispraviti i stoga se može nazvati empirijskom iluzijom – i transcendentale iluzije, ili *maje*, koja predstavlja jaz između svakog iskustva i onostrane stvarnosti božanstva, *brahmana*. Transcendentnu iluziju nikad nikakvo iskustvo ne može opovrgnuti ili potvrditi, jer je, po prirodi i definiciji, van domašaja iskustva.

Oba opšta oblika učenja o iluziji, jedan ekstremni i drugi relativno blag, dolaze do glasa u mitovima o iluziji i snovima, često unutar jednog istog teksta. U ekstremnom obliku učenja teret pribavljanja dokaza je na strani stvarnosti: stvarnost ma koje pojave u vremenu i prostoru neophodno je dokazati, jer se svaka pojava smatra iluzornom dok se ne dokaže da je stvarna. U ovoj verziji, učenje drži da spoljni svet uopšte ne postoji; tu poziciju, grubo govoreći, zauzimaju nekoliko budističkih škole, kao što su jogacharje i madhjamike. Poručiti postojanje ne samo opipljivih materijalnih predmeta nego i samog Boga i duše (koje i najekstremniji hinduistički idealisti smatraju stvarnima), budisti su zauzeli zaista radikalno stanovište. Analiza ovih složenih filozofija (koje se znatno razlikuju kako među sobom, tako i od raznih hinduističkih idealističkih škola) predaleko bi nas odvela, ali bi bilo korisno sažeto izneti neke osnovne oblike indijskog učenja o iluziji, ne bismo li na taj pozadini sagledali lepezu idealističkih pojmova koja izranja iz mitova.

Tipični predstavnik ekstremnog idealizma je madhjamika-budistički filozof Nagarjuna, čija je škola cvetala u Kašmiru. Evo njegove argumentacije:

Svima dostupna stvarnost – pojava, tok, nestanak događaja – niti postoji niti ne postoji: ona je »nalik na iluziju, san, čarobni nebeski grad«... Otud, pristupačna stvarnost i božanska predstava, magična iluzija i san, nemaju stvarnu egzistenciju, ali se svi oni događaju i imaju stvarne efekte, pa se ne može reći ni da imaju stvarnu neegzistenciju.¹

Štefan Bajer (Stephan Beyer) opisuje stanovište koje zauzimaju Vasubandhu i drugi Nagarjunini sledbenici:

Budistički su filozofi u Indiji »mekoće« stvarnosti još davno pretvorili u aksiom i svesmoći imaginacije pridali ontološki status: svoj zadatak nisu videli u objašnjava-nju zašto je imaginacija privatna, već zašto je stvarnost svima dostupna. Veliki deo budističke »ontološke psihologije« predstavlja pokušaj da se istorijskim kategorijama objasni zašto u svom razumevanju sveta pravimo sistematsku epistemološku grešku, zašto mu pripisujemo čvrstinu koju on zapravo ne poseduje.²

Ove budističke ideje su se u glavni tok hinduističke misli ulile utičući na dva velika filozofa škole advaita vedanta – Gaudapadu i Šankaru. Gaudapada je smatrao da je svet san i da je sveskoliko postojanje nestvarno: »U snovima se stvari zamišljaju unutar nas samih, a u iskustvu na javi zamišljaju se kao da postoje spolja, ali su i jedne i druge samo iluzorne tvorevine našega jaa.«³ Šankara je donije ponudio tumačenje Gaudapadinog dela koje poništava njegov dug budizmu, ali je i sam optuživan da je »kripto-budista«.⁴

Apsolutni idealizam nije, kako se često misli, gledište tipično za indijsku filozofiju, niti zapravo odlikuje Šankarinu misao. Velantinci su verovali u stvarnost sopstva (*atman*) i apsoluta (*brahman*) – što nije bio slučaj s budistima. (Izuzetak od tog uopštavanja je i možda bila – ne neka idealistička struja – već materijalistička škola zvana čarvaka.) Indusi su spoljni univerzum možda smatrali nestvarnim bilo u poređenju s tim transcendentnim realnostima, ili usled njegove prolaznosti, ali ne i u strogo ontološkom smislu. Zaista, čak su i neki budisti osećali da je stanovište ekstremnog idealizma logički apсурдно; lakrdijaš u jednom tibetskom tekstu kaže kaluderima: »Ništa što propovedate nije istina; ono što opažamo pomoću svojih pet čula nije iluzija.«⁵ I u drugim oblicima budizma vernici doživljavaju neku vrstu skoka natrag u stvarnost: u trenucima krize, oni pribegavaju različitim

¹ Stephan Beyer, *The Cult of Tara*, str. 91, navodi Nagarjunu 7. 34.

² Stephan Beyer, *The Cult of Tara*, str. 92.

³ Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, str. 425.

⁴ Ibid., str. 424, 437. Vidi isto tako Daniel H.H. Ingalls, »Šankara on the Question: Whose is *Avidya*?«

⁵ David Shulman, »On Kings and Clowns«, str. 86.

nebudističkim oblicima obožavanja koji direktno protivreče njihovom ispoševanom idealizmu i ateizmu.⁶

Zaista, čak i u okviru klasičnog, tekstualnog budizma, u najekstremnijim školama budističkog idealizma, stvarnost diže glavu. Sami Nagarduna, i drugi iz njegove škole, tvrde da je razlučivanje *samsare* i *mokše* (ili *nirvane*) u krajnjim linijama nevaljano; kad ugledate istinu, vidite da razgraničavanje ne postoji. Ovo skretanje u idealističkoj logici ima paralelu u još jednom čuvenom budističkom paradoksu: neophodno je odustati od želje, ali to znači da morate odustati i od želje da odustanete od želje. Na koncu se ponovo suočavamo sa nekom vrstom relativnosti iluzije: ako opazite pregradu između *samsare* i *mokše*, onda ona postoji, i stavlja vas u situaciju da se borite da ostanete sa ispravne strane (koja god od njih takvom smatrali). Ako ne opazite nikakvu pregradu, ona i ne postoji, i nalazite se u *mokši* čak i kad ste u *samsari*.

Štaviše, indijski idealizam na još jedan način zamažuje razliku između *bhrame* i *maje*, izmišlja, tvrdnje da na kraju krajeva nešto postoji, i tvrdnje da ne postoji. Ako mislite da je svet zapravo stvoren iz duha, kao što misle mnogi indijski filozofi, onda, kada neki predmet (konopac) pobrkate sa vlastitom idejom (idejom zmije), ne doživljavate iluziju, već grešku; jer, mada zmija koju opazate na mestu konopca možda i nije stvarna, i mada zapravo (u ekstremnom učenju) ni sâm konopac nije stvaran, vaš duh, koji vas nagoni da vidite konopac ili zmiju, jeste stvaran. Stoga se greška (*bhrama*) sastoji od pogrešnog viđenja nečega stvarnog (duha) kao nečega stvarnog (konopca ili zmije). Ovakvo posmatranje, status realnosti koji se pridaje duhu najpre preokreće uslove za pojavu greške i zatim briše razliku između greške i iluzije. Postoje samo različiti stepeni greške, i sve je stvarno jer je sve sačinjeno od duha.

Većina indijskih škola, kao recimo mi-mamsa, drže da opipljivi predmeti kao celina postoje, jer su opaženi.⁷ Po takvim gledištima, apsolutno stvarna (*asat*) je logička nemogućnost, izražena slikama poput »sin jalove žene«. Smao jedna indijska škola misli, advaita vedanta, smatra stvarno (*sat*) i stvarno (*asat*) podjednako nemogućnim; u njoj se stvarno definiše kao nešto što nije podložno promeni. O stavu običnog indijskog čoveka prema ekstremnim verzijama učenja o iluziji može se zaključiti iz činjenice da, u jeziku telugu, izraz »advaita« (tj. misao filozofa te škole) znači »nelogično ponašanje, naopako u odnosu na normalno mišljenje, ili njemu suprotno.«⁸ Tako je većina Indijaca otpremila svoje filozofe u naglave okrenut drugi svet, oblast iluzije. Čak

su i predstavnici glavnog toka advaita vedante bili skloniji jednoj umerenijoj poziciji, smatrajući da se naše iskustvo ne odlikuje ni stvarnošću ni nestvarnošću (*sat-asat-vilakšana*).

Stav prosečnog Indusa prema blažoj verziji idealizma može se uporediti sa stavom prosečnog Amerikanca prema teoriji relativnosti; u oba slučaja, većina ljudi bi neodređeno priznala »istinitost« teorije kao apstraktne zamisli, ali je ne koristi kao delatni princip. Kaže se da indijski čovek s ulice (ili, bolje rečeno, čovek sa sela) misli kako je univerzum stvaran (*vastu*), većina filozofa misli da mu nije svojstvena ni stvarnost ni nestvarnost (*sat-asat-vilakšana*), a samo nekolicina ga smatra potpuno praznim (*śūnya*).⁹ Dakle, dok se većina ljudi svakodnevno nosi s problemom pojedinačnih pogrešaka u opažanju (*bhrama*), tek malobrojni su time podstaknuti na razmatranje dvoznačne prirode opažanja u celini, a među njima još manji broj dođe do zaključka da ono što opažamo – i ono čime to nešto opažamo – jednostavno uopšte ne postoji.

Pokušaj da se posreduje ontološki paradoks jasno se odražava u pojedinim izrazima, tako središnjima za indijski filozofski duhovnat, kao što je *bhedabhedha* (razlika i nerazlika), koji opisuje odnos između duha i materije, ili duše i Boga (ili stvarnih i nestvarnih aspekata univerzuma). Ovaj se termin ponekad dalje određuje kao *acintjabhedhabhedha* (»nemisljiva razlika i nerazlika«). Ovaj misaoni obrazac, koji predstavlja prstrukturnu no doktrinarnu paralelu učenju o stvarnom i nestvarnom, koji je jedan odraz najkraćijeg indijskog gledišta po kojem stvarnost i postoji i ne postoji, i gde se to pitanje ostavlja nekako otvorenim, na način koji zapadnjačka materijalistička gledišta ne dopuštaju.¹⁰ Upravo se na tome – a ne na tvrdoglaviji tvrdnji »sve je iluzija« – temelji u Indiji još uvek živa idealistička argumentacija.

Zaista, reč koju sam (sledeci uobičajenu praksu) prevela kao »iluzija« (*maja*) ima i mnoga druga značenja, koja je osposobljavala da označi mnogo šta što je neporecivo stvarno. Prvobitno je imala smisao *jedino* onoga što je stvarno; svojim glagolskim korenom *ma* (»načiniti«), izražavala je »ostvarivanje u pojavnom svetu« – i to podrazumeva u trodimenzionalnom prostoru – primenjujući posebnu tehniku potpu »merenja« onoga što se mentalno poima; pretvaranje ideje u dimenzionalnu realnost.¹¹ Zapadni proučavaoci su nekada verovali da je *maja* povezana sa glagolskim korenom *ma* u još jednom smislu (»meriti«); ovo je tumačenje nedavno dovedeno u pitanje.¹² No, čak i ako etimološka veza ne postoji, u drevnoj indijskoj misli postoji pojmovna veza između ideje

stvaranja u smislu kreacije *ex nihilo* i stvaranja (ili pronalaženja) u smislu redefinisiranja ili premeravanja onoga što već postoji. U *Rg Vedi*, »premeriti« kosmos značilo je stvoriti ga, razložiti na sastavne delove, *pronaći* ga, izvlačiti ga iz haosa. Višnu »premerava« tri sveta pomoću tri koraka.¹³ Vedski mitovi u kojima se sunce »pronalaže« jesu mitovi o prvobitnom stvaranju sunca. I u kasnijim mitovima tema »pronalaženja izgubljenih Veda« ili pronalaženja zemlje pošto se izgubila u kosmičkim poplavama sudnjeg dana ne može se razlučiti od teme mitova u kojima ljudi prvi put primaju Vede ili zemlja prvi put biva stvorena i položena u kosmičke vode. Pronalaženje je stvaranje.

Kako je *maja* malo po malo poistovećena sa specifičnom kreativnom moći bogova, konačno je počela da izražava, kako ističe Jan Gonda,

vrlo raznolike konotacije koje se, u nedostatku boljeg rešenja, mogu prevesti engleskim izrazima kao što su »moć, mudrost, tanana majstorija duha«, i definisati na sledeći način: »neshvatljivi uvid, mudrost, rasuđivanje i moć koja svom posedniku omogućava da nešto stvori ili učini, a pripisuje se moćnim bićima.«¹⁴

To rade vračevi; to rade umetnici; to rade bogovi. No, prema nekim indijskim školama, to radi svako do nas u svakom trenutku svog života.

Ovo shvatanje *maje* kao svojevrstne umetničke moći postepeno je zadobilo svoje kasnije konotacije magije, iluzije i obmane. I doista, čak i u *Rg Vedi* *maja* na nekim mestima označava varku, stvaranje nečega što zapravo ne postoji.¹⁵ Ona često ne znači samo doneti nešto na svet (kao što čini majka: sanskritska reč za majku, *matr*, izvodi se iz istog korena), već i manipulirati postojećim silama prirode ili prizivati »moć da se stvori i dostigne čudesno.«¹⁶ Tako je prvo značenje *maje* bilo sačinjavati nešto što pre toga nije postojalo; potom je počela da označava pretvaranje nečega što postoji u nešto što zapravo ne postoji. Prvo značenje opisuje univerzum u vedskom pogledu na svet; drugo – univerzum u skladu s pogledom na svet Vedante. Prvo se bavi *samsarom*; drugo – *mokšom*. U oba slučaja, *maja* je često najbolje prevesti kao »preobražavanje«.

Definicija Artura A. Makdonela (Arthur A. Macdonell) dotiče se moralne dvoznačnosti *maje*:

Ovaj izraz označava okultnu silu, koja se u pozitivnom smislu odnosi na bogove a u negativnom na demone. Gotovo je sasvim uporedljiv sa engleskom reč »craft« (»veština«), koja je u ranijoj upotrebi označavala »okultnu silu, magiju«, a kasnije »majstorstvo, umešnost, s jedne, i »spособnost obmanjivanja, lukavstvo« s druge strane.¹⁷

⁶ Dramatičan primer ove pojave zabeležen je u filmu *Kataragama: bog za svaku priliku*, snimljen pod rukovodstvom Ganana Obejesekera.

⁷ Surendranth Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, str. 380.

⁸ V. Narayana Rao, »Bhakti in Opposition to Karmas, str. 17.

⁹ Na ovo mi je pažnju skrenuo Fric Štal.

¹⁰ Za ove formulacije, kao i uopšte za prosvetljenje na temu iluzije, dugujem zahvalnost Dejvidu Sulmanu.

¹¹ Jan Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, str. 168.

¹² Thomas Burrow, »Sanskrit mas.

¹³ *RV* 1. 154.

¹⁴ Jan Gonda, *Four Studies*, str. 126.

¹⁵ *RV* 7. 104. 24; 10. 54. 2.

¹⁶ Thomas Burrow, »Sanskrit mas, str. 319, 312.

¹⁷ A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, str. 24.



Tigrovi se otimaju iz mreže (Indija, XVI vek)

Reći da je univerzum iluzija (*maja*) ne znači reći da je nestvaran, već da nije ono što izgleda da jeste, da je nešto što se bez prestanka *stvara*. *Maja* ne samo da obmanjuje ljude u pogledu onoga što misle da znaju; u jednom temeljnijem smislu, ona im znanje ograničava na stvari koje su epistemološki i ontološki drugorazredne.

No *maja*, uz negativne, ima i svoje pozitivne aspekte. Ona zrači čitavim spletom značenja, slično engleskim izvedenicama iz latinske reči za igru (*ludo*) – *de-lusion*, *il-lusion*, *e-lusive* (= opsen, iluzija, neuhvatljivost) i tako dalje – te iz same reči *sigras* – igra kao pozorište, kao igra mačevima ili ljubavna igra, kao igra svetlosti koja prouzrokuje fatamorganu, kao dvostruka slika implicitna u igri reči (kako je to Johan Hoizingna briljantno pokazao u svom delu *Homo ludens*). Ovi spletovi reči oertavaju jedan univerzum koji je pun lepote i pokreta i koji nas sve oćarava. Sve indijske filozofije priznaju da je *maja* životna činjenica – da je *osnovna* životna činjenica; no, za neke od njih (za one okrenute *mokši*) i *maja* je negativna, nešto protiv čega se treba boriti, dok je za druge (okrenute *samsari* ona pozitivna, nešto što treba prigrliti).

Ponekad ćemo, u tekstovima poput *Jogavasiše i Lankavatasute*, sresti ekstremne oblike učenja o iluziji, mada takvi odelci ne odražavaju preovlađujuće stanovište dotičnih tekstova. Čini se da takve krajnosti prizivaju problem solipsizma, »gledišta ili teorije da je naše ja jedini predmet stvarnog znanja ili jedina stvar koja uistinu postoji.¹⁸ Na prvi pogled, može se činiti opraviđanim optužiti *maju* da nas osuđuje na solipsizam. Mi na Zapadu težimo da se u stvarnost uni-

verzujemo i nas samih uveravamo nalazeći pribežište u potkrepljujućim mišljenjima drugih ljudi i poričući svaku realnost svojim privatnim fantazijama. Indijci, naprotiv, često teže da se u stvarnost univerzuma uvere držeći za realne i privatne fantazije i svima dostupno iskustvo, a u tom cilju ponekad će vrednost potkrepljujućih mišljenja otpisati kao irelevantnu za status stvarnosti kako spoljašnjeg tako i unutrašnjeg sveta. To jest, oni ne bi upotrebili pokrepljenost da ustanove realnost spoljašnjeg sveta, kao što bismo mi učinili, i time sebe primorali da dopuste odsustvu potkrepljenja da razori realnost unutrašnjeg sveta, kao što bismo mi takođe učinili. Oni bi u oba slućaja odbacili potkrepljenje.

Indijski mitovi nam predoćavaju i iluzionistićka i antiiluzionistićka viđenja *maje*, često u neposrednom sledu. Najpre dolazi od odvajanja od objektivnog posmatranja stvarnosti; ćovek naući da stvari nisu onakve kakve izgledaju, da je materijalni svet neuhvatljiviji no što je mislio. To se recimo postiće u prvoj epizodi mita o Naradi. Zatim se ide dalje, ka stvarnosti unutrašnjeg oka, dok osećanje, san i fantazija sve više postaju ontološki legitimni.¹⁹ To se dogaća u drugoj epizodi priće o Naradi. Na taj naćin se unutarnji svet stavlja u prvi plan da u nekom smislu stane na mesto spoljnog sveta koji je upravo srušen. *Maja* ustanovljuje naćelo da stvarnost zbunjuje i da je manje konkretna no što izgleda; no još dok se oporavljamo od udara ovog oćkrovenja, kada su sa nas strgnute naće uobićajne odbrambene postavke o svetu i kad smo iznova osetljivi na alternativna viđenja, *maja* nudi melem našim ontoloćkim ranama; pošto je ispraznila nać

materijalni svet, *maja* preplavljuje nać nedavno stvoreni metafizićki vakuum i uverava nas u istinitost, i istovremeno lepotu, svetova koje osećamo ali nikada nismo videli.

Dejvid Šulman (David Shulman) je u svojoj studiji južnoindićskog lakrdijaša uhvatio jedan važan aspekt paradoksa *maje*:

Lakrdijaš... je zaoćnik stvarnosti unutarnjih svetova vizije, intuitivnog opaćanja, halucinacije, noćne more ili sna. Jednom rećju, on oćelovljuje tvrdnju da svet ima status *maje* – opipljive i stvarne, i u isto vreme nematerijalne; u potpunosti propustljive za imaginaciju; uvek zagonetne primamljive i oćaravajuće, i uvek u procesu pretvaranja u nešto novo i još neuhvatljivije... Lakrdijaš na jedan zdravorazumski, pa ipak smešan naćin prihvata neposrednu, ćulnu stvarnost. Sućtina *maje* je protivrećnost – u sebi nesaglasno ćudo apsolutnog preobraćenog u ćulni oblik; uroćena, tajanstvena, dinamićna unutarja protivrećnost lakrdijaša. Ona je zajednićka i lakrdijaša i brahminu, jer ovaj ima karakteristićno ambivalentan odnos prema zbunjujućoj i nasilnoj stvarnosti, te stoji na granićnoj liniji i sućava se s onim krajnjim s obe strane – transcendentnom ćelinom kroz »spoljaćne« oslobode, ili pak kreativnom metonimijom *samsarićke* forme.²⁰

Meća izmeću iluzije i stvarnosti odraćava meću izmeću *mokše* i *samsare* (bez obzira na to da li stvarnjom smatrate jednu ili drugu). Stoga je ona istovremeno i granićna linija izmeću »zdravorazumskog, pa ipak smešnog prihvatanja neposredne, ćulne stvarnosti; i filozofskog tanaanosti koja prkosi tom zdravom razumu. Indijska kultura na jednoj razini deli sa Zapadom zdrav razum koji materijalne manifestacije uzima kao osnovu stvarnosti, ali na drugoj razini prevazićla taj zdrav razum i, ne napućavajući kasvimi, u nj ukljućuje jedno iće vićenje priroće iluzije.

Pa ipak, pojam »jastva«, koji leći u jezgri solipsizma, moće biti spasonosan u našem pokućaju da postavimo pravila epistemoloćke igre koju dve kulture mogu igrati zajedno. Mislim da vanljudske, teoloćke implikacije »jastva« u Indiji zaista iće indijske filozofije od svakog pravog solipsizma koji se moće naći na Zapadu. Pretpostavljena veća izmeću ljudskog i boćjeg duha (i još više izmeću ljudskog i boćjeg tela) spavaća indijskog idealistu od opasnosti istinskog solipsizma; on, ili njegov duh, ne moće biti jedino što postoji na svetu. Ova veća takoće spavaća snevaća-vernika od opasnosti ludila, mada ne i od opasnosti usamljenosti. Solipsizam u svom logićkom znaćenju ne bi trećalo da brine Induća koji veruje; ali solipsizam u svom emocionalnom smislu – kao opsesivni strah da ćovek moće biti fizićki sam, i rastuća izvesnost da je duhovno sam – zaista moće brinuti svakoga, a ovo se osećanje moće unekoliko ublaćiti nadom u zajednićki san.

¹⁸ Concise Oxford English Dictionary, pod: »solipsism«.

¹⁹ Veliki deo ove formulacije zasvima se na izjavi Dejvida Šulmana koji mi je poslao u pismu iz septembra 1981.

²⁰ David Shulman, »Tenali Ramas«, str. 30–31.

Na Zapadu se gubitak svoga ja (ega) – čiji smisao pejorativno izražava sanskritska reč *ahamkara* – često smatra znakom ludila, dok u Indiji gubitak osećanja svoga Ja (*atman*), za razliku od Boga (*brahman*), predstavlja ključ za prosvetljenje. B.L. Atreja (Atreya) je naglašavao ovu nit u svojoj odbrani filozofije *Jogavasište*:

Solipsizam se čini neizbežno posledicom idealizma. A bilo je u Indiji i filozofa, *dristi-srīṣṭi-vadina* (onih koji tvrde da viđenje prethodi stvaranju), koji su solipsizam smatrali najuverljivijim učenjem. U stvari, pravi solipsizam se ne može logički pobiti... Solipsisti se događi da ga opovrgnu jer nije potpuno svestan značenja i implikacija reči «moje» ili «ja»... Otkrivajući pravo «ja», naći će da «ja» nije ništa manje od Apsolutna Celina koja se gleda kroz prizmu neke posebne i jedinstvene tačke interesovanja. To «ja» jeste Apsolutna Svest, u kojoj je čitav svet prisutan u vidu ideje.²¹

Pošto se od zastrošujućeg ruba solipsizma udaljavaju koliko je god moguće, Indijci teže da pohrle drugoj krajnosti, pripisivanju svojstva spoljne stvarnosti unutarnjim mentalnim konstrukcijama drugih ljudi. Divan primer za to javlja se u odeljku jednog verskog teksta Telugu:

Virašavizam ne veruje u *punarndamnu* (ponovno rođenje), niti u *svargu* ili *naraku* (nebesa i pakao)... Pa ipak, viršašavizam koristi pojmu *naraka* da označi one koji skreću s propisane staze. Na primer, u *Basava Purani* se kaže da, izgaravajući imena božanstava drugih religija, šaivit ulazi u dve milijarde i osamsto miliona *naraka*... Kontekst ovakvih tvrdnji nagoveštava da svako ko skrene sa viršašavističke staze pada u paklove koje predviđaju drugi sistemi.²²

Tako se može desiti da čoveka proždru aždaje u koje veruju drugi ljudi. Ova ideja se na Zapadu javlja samo kao šala: Neki čovek se žalio psihijatru da njegov brat misli za sebe da je pile; kada ga je ovaj zapitao zašto brata nije pokušao da izleči ili ga stavio u ludnicu, čovek je odgovorio: «Pa trebaju nam jaja.» Indusi od svojih metafizičkih iluzija dobijaju neka sasvim stvarna jaja.

Tvrdo i meko i g. Šlemil

Mitovi o dvojnicima iz snova i dvostrukim univerzumima, koji dramatižuju dvoznačnu prirodu fizičke stvarnosti, igrali su na Zapadu drugačiju ulogu. Svakako, postoje mnogi evropski primeri takvih priča, ali je za njih obično verovatnije da su nastale u nekim specifičnim zabačanim predelima naše kulture, dok u Indiji pripadaju glavnom toku. Takođe, na Zapadu su priče o iluziji često satirične, usmeravajući žaoku po-

nekad na samu zapadnu kulturu, ponekad na Indiju. Čak je i u Indiji, kao što smo videli u priči o neverovatnom loncu, tema dvojnika pružala građu za satiru, a priče o iluziji uopšte pružaju jednu ozbiljniju vrstu satire na samozadovoljstvo uobičajenog zdravorazumskog viđenja sveta. No, jedan primer zapadnjačke satire na tu temu biće nam koristan da nam ukaze na makar jedan od puteva kojima se Zapad odupire implikacijama teorije iluzije.

U jednoj od priča Isaka Baševisa Singera o Helmu, gradu ludu, nalazimo očaravajuće poigravanje temom brkanja snova i stvarnosti. Ukratko, priča se sastoji u sledećem:

Šlemil, koji je živio u Helmu, krenu u Varšavu. Usput odluči da malo odrema, i ostavi čizme tako da su prsti pokazivali prema Varšavi, ne bi li bio siguran da će kada se probudi poći na pravu stranu. Dok je spavao, kovač-obešnjak prođe tuda i okrete mu čizme. Kad se Šlemil probudio, nastavi put i uskoro stiže na trag u Helm, gde je prepoznao sve kuće i ljude i čak našao sopstvenu kuću i svoju ženu i decu, koji ga pozdraviše. No, mislio je da je stigao u neki drugi Helm koji je bio sasvim isti kao onaj prvi. «Gdo Šlemil», reče on, «ja nisam vaš muž. Deco, ja nisam vaš otac.» «Jesi li izgubio pamet?», vrisnu gđa Šlemil. Ali on je i dalje tvrdio: «Ja sam Šlemil iz Prvog Helma, a ovo je Drugi Helm.»

Konačno, jedan od starijih reče: «Možda stvarno ima dva Helma.» «Ako ih ima dva, zašto onda ne bi moglo biti tri, četiri, ili čak stotinu Helmovala?», reče drugi. Čak i ako ima stotinu Helmovala, mora li u svakom od njih biti po jedan Šlemil? Kad je neko došao na pomisao da se Šlemil možda okrenuo i vratio u Helm, Šlemil je povikao: «Zašto bih se okretao? Nisam valjda vetrenjača.» Na koncu rekoše: «Muž gde Šlemil, pravi Šlemil, sigurno je krenuo onog dana kad si ti stigao.»

Odlučio da Šlemil ostane gde je sve dok se ne vrati pravi Šlemil, ali da, naravno, ne sme da živi sa gđom Šlemil, mada su mu poverili da brine o Šlemilovoj deci. Godine su prolazile, i svi su bili ubeđeni da je Šlemil otišao u drugi Helm, gde doživljava upravo iste stvari kao Šlemil u ovom Helmu; sigurno za račun lokalne zajednice brine o deci druge gđe Šlemil. Šlemil je mnogo razmišljao o drugom Šlemilu, i na kraju krajeva shvatio: «Čitav svet je jedan veliki Helm.»²³

Situacija s kojom Šlemil misli da se suočava ista je kao i situacija s kojom je Narada mislio da se suočava: dva sveta polazu pravo da on u njima živi, mada postoji samo jedan on. Šlemil misli da ima po ženu i decu u oba sveta, za razliku od indijskih mudraca, koji su čedni u jednom, oženjeni u drugome. No ispostavlja se da Šlemil zapravo ostaje čedan u onome što smatra svojim drugim svetom, svojim svetom sna: prinuđen je da se «odrekne» svoje žene i dece i unajmljuje ga da se o

toj deci brine. Zaista, u ovoj priči, kao i u hindu tradiciji, ovo odricanje se pozdravlja: Šlemil je mnogo srećniji kad živi odvojeno od svoje goropadne žene, a ona oseća olakšanje što se oslobodila svog budalastog muža. Varoške lude su ubeđene da, u stvari, postoje dva paralelna sveta, možda čak i više od dva, što liči na mnoge indijske mitove. Ali sa stanovšta pisca i njegovih čitalaca, sve je to mističarsko lupetanje, metafizičko sranje; postoji samo jedan Helm, i samo jedan Šlemil – hvala Bogu. Jevrejski racionalizam nema mnogo strpljenja za ovakve metafizičke igrarije.

Učenje o iluziji u svom sirovom vidu ne uživa poseban ugled na Zapadu. Peter de Vries (Vries) se podsmešno indijskom svetom čoveku koji je išao po koktelima na američkom Srednjem zapadu i učio da «svet na kraju krajeva nije iluzija; on samo tako izgleda.»²⁴ Zapadnjački istoričari umetnosti i psiholozi iluzije oporobili su na *maji* ubojitije oružje. Ser Roland Penrose (Penrose) primećuje: «Odlučili smo... da pokušamo da istražimo prirodu iluzije i ispitamo njena dejstva koliko nam to naše sposobnosti dozvoljavaju, umesto da je, u istoćnjačkom stilu, otpišemo zajedno s celinom postojanja kao 'maju', onaj uslov koji je odgovoran za naše prisustvo u ovoj uznemiravajućoj, a opet primamljivoj dolini suza.»²⁵

Čak je i ublažena verzija indijskog idealizma na Zapadu meta napada, jer čak i Indijci koji ne «otpisuju... celinu postojanja kao 'maju'» otpisuju *neke* njene aspekte. Svakako, to i mi radimo, ali ne proglašavamo *iste* aspekte kao nestvarne. Svako oseća da neke stvari jesu, a druge nisu stvarne, ali ne slažu se svi po pitanju šta je šta – po pitanju gde povući granicu duž spektra stvarnog i nestvarnog. Čak i bandoglavo realistični ser Karl Poper (Popper) pokazuje u toj tački nevoljku fleksibilnost:

Realizam je od suštinskog značaja za zdrav razum. Zdrav razum, ili prosvetljeni zdrav razum, pravi razliku između privida i stvarnosti... Ali zdrav razum takođe shvata da prividi (recimo, oraz u ogledalu) imaju neka stvarna realnost; drugim rečima, da neke postojeće površinske stvarnosti – to jest, privid – i dubinska stvarnost. Staviše, postoji mnogo vrsta stvari koje su stvarne.²⁶

Poput jednakosti u *Životinjskoj farmi* Džordža Orvela (George Orwell) stvarnost je relativna: neke su stvari stvarnije od drugih. U Indiji, iako su se ljudi poigravali s idejom potpunog brisanja razlika između unutarnje i spoljne stvarnosti, na početku argumenta bi uvek bila napravljena nekakva opozicija (makar i samo zato da bi se uspostavilo ono što će kasnije biti izbrisano), a i na kraju argumenta bi takođe bila napravljena neka vrsta opozicije, mada je to često bila sasvim drugačija opozicija, neka koja je teritoriju delila na sasvim nov načine.

Ako pogledamo, na primer, indijske mito-

²¹ B. L. Atreya, *The Yogavasiṣṭha and Its Philosophy*, str. 104–5.

²² V. Narayana Rao, «Bhakti in Opposition to Karma», str. 8–9. Up. komentar Salmana Ruidija, «Pakao su fantazije drugih ljudi» (*Midnight Children*, str. 541).

²³ Isaac Bashevis Singer, *When Šlemil Went to Warsaw*, str. 99–116. Zavalna sam svome sinu, majku Lesteru O'Flertiju, što mi je doneo priču o Helmu.

²⁴ Peter de Vries, *Sauce for the Goose*, str. 231.

²⁵ Roland Penrose, «In Praise of Illusion», str. 45.

²⁶ Sir Karl Popper, *Objective Knowledge*, str. 37.

ve o stvaranju, ubrzo uvidamo kako ideje »tvrdog« i »mekog«, kao ključ za način na koji Indijci raspoređuju svoje stvarnosti duž kontinuumu, zavode na krivi put:

Kada je Brahma stvorio čitav ovaj kosmos, on je u svoju ženu stavio svoje seme, baš kao što muskarac obuzet željom stavljao svoje seme u ženu obuzetu željom. Ona je rodila Vede i razne grane znanja, kao što su logika i gramatika; muzičke tonalitete, četiri Doba, godinu, mesec, godišnje doba, lunarni dan, palac, sekund i druge mere... Rodila je četiri vrste sudnjeg dana, i vreme, i devicu Smrt, i sve vrste bolesti, i svima je dala svoju doju da sisaju.

Tada se iz Stvoriteljevih leđa rodi Nep-ravda [Adharma], a iz njegovog pupka rodi se Višvakarman, guru svih umetnika, i osam velikih bogova neba; a iz uma Stvoritelja rodiše se četiri drevna mudraca. Iz Brahminih usta rodi se Manu, predak svih ljudi.²⁷

Brahma isprva stvara uz pomoć fizičkih delova svog tela, i na taj način proizvodi graničnu baka, apstrakcije (Neppravdu i Nesreću), koje se vizualizuju kao otelovljeni likovi, fizička božanstva. Ali potom na svet donosi materijalna bića, bogove i ljude; da bi proizveo ove fizičke objekte, on stvara čudesno i mentalno, nasuprot prirodnim i fizičkim tehnikama stvaranja pomoću kojih su on i njegova žena proizveli ideje. Tako fizičko stvaranje urađa mentalnim ili dvoznačnim entitetima; iz mentalnog stvaranja ishode materijalni entiteti. Dakle, od samog početka, dihotomija kao što su »tvrdog« i »mekog« ne uspevaju da pruže koristan pojmovni okvir za indijski univerzum.

Moglo bi izgledati da je istovremeno mnogo zgodnije i mnogo poštenije za ove kategorije upotrebljavati indijske izraze. Tamilski izrazi *akam* i *puram* označavaju svet ljubavi, poezije, ličnih emocija i osećanja pojedinca, s jedne strane, odnosno svet rata, zapisa, zajedničkih osećanja i pitanja od nacionalne važnosti, s druge. Iako bismo mogli uzeti da je »meko« približno jednako *akamu*, a »tvrdog« *puramu*, time bi se redukovao i skrivio smisao indijskih termina, koji omogućuju tananu međugru dveju pomenutih kategorija. Sa drugim indijskim načinom da se protivstave aspekti stvarnosti već smo se susreli: stvarnost *samsare* (sveta ponovnog rođenja) nasuprot stvarnosti *mokše* (ne-sveta oslobođenja od ponovnog rođenja). Filozof Sankara je ponudio još jednu taksonomiju, tako što je

napravio razliku između tri razine bića – najviše (*paramartha*), koja se sastoji od jednog jedinog bića, potpuno stvarnog, tj. Brahmana; empirijske razine (*vijavaharika*), razine predmeta koje zdravozumski nazivamo »stvarima«, kao što je školjka [koju pogrešno možemo opaziti kao komad srebra]; i iluzorne razine (*prati-bhasika*), koja sadrži predmete poput komada srebra koji mislimo da vidimo na mestu školjke... Čini se da treba uspostaviti

kontinuum većeg ili manjeg stvarnosnog sadržaja, počev od Brahmana kao gornje granične tačke, sve do negacije (*asat*) kao donje krajnje tačke... Na primer,... predmeti koje vidimo u snovima pripadaju razini iluzija. Ali recimo da sanjam san u kojem hodam uz obalu i mislim da vidim komad srebra, samo da bih se razočarao kad otkrijem da je to tek (usnevana) školjka. Ovaj sanjani komad srebra svakako se mora pripisati razini još nižoj od *prati-bhasike*.²⁸

Naći ćemo na brojne indijske mitove u kojima se razine stvarnosti umnožavaju na način koji je ovde zamišljen. To sintetizovanje, ili kombinovanje, omogućeno je činjenicom da razina *prati-bhasike* (ili protivrečna razina, kako se može prevesti) sadrži, prema Sankari, tri vrste nestvarnih predmeta koji se mogu kombinovati: predmete opazajne greške (zmija koju vidimo umesto konopca), halucinacije ili magične iluzije, i predmete iz snova. Dalje umnožavanje kombinacija duguje se činjenici da su snovi nestvarni na više raznih načina: iskustva iz sna se poništavaju naknadnom budnom svesnošću; ona su sećanja koja nemaju stvarnog predmeta; ona ne poštuju pravila vremena, mesta i uzročnosti; ona su unutar sebe protivrečna.²⁹ Sankara ovde zastupa doista vrlo tvrdi liniju. U istom duhu on razmatra i sledeći nivo, *vijavaharika*, ili praktični, poslovni nivo – na kojem se konopac ne vidi kao zmija, magična iluzija je prevladana, i čovek se budi iz sna. Pa ipak, i on je deo carstva *majje*; najviša ga razina poništava i uključuje u sebe, kao što budna svest poništava ili poriče san. Ova najviša razina, *brahman*, jeste stvarnost iz konopca pogrešno opazjenog kao zmija, iako ta stvarnost pokazuje da ne postoji ni zmija ni konopac. Sankara tu ipak priznaje da su snovi u nekoliko svojih aspekata zapravo stvarni. Oni ne zadovoljavaju nijedno od dva merila nestvarnosti: nisu logička nemogućnost (kao »sin jalove žene«), niti su nešto što se u iskustvu nikada ne susreće (kao »rogovi kunića«). Stvarni su jer su doživljeni, zato što ponekad imaju stvarnog dejstva na život na javi, i zato što, kako se tvrdi, nose predskazanje.

I tako, slično odraslima koji su uznapredovali od realizma zrelog deteta, Sankara prevazilazi sopstvene argumente u prilog nestvarnosti snova, i koristi ih ne da uspostavi suverenitet budnog života, već da taj suverenitet razori. Staviše, načini na koje različite razine stvarnosti međusobno deluju u izvođenju lika poput Sankarinog upozoravaju nas da nikakve krute polarne suprotnosti (čak ni tako suptilnih entiteta kao što su *akam* i *puram*) ne treba uzimati kao fiksirane zvezde po kojima ocrtaavamo trasu svog kretanja kroz stvarnost. Umesto toga moramo tražiti tendencije, pravce kretanja, procese stvarnosti i nestvarnosti.

U Indiji postoji mnogo različitih vrsta svesti i mnogo različitih vrsta stvarnosti:

stvarnost konkretnog iskustva, unutarnje vizije, snova, sećanja, prošlih života, fantazija, i tako dalje.³⁰ Sve njih bi trebalo smestiti na različite tačke jednog spektra koji uopšte ne bi imao početak i kraj. Na Zapadu postoji uporedljiv, mada različit, raspon opazanih stvarnosti, ali tradicionalni zapadnjački postupak je da se svaka od tih pojava pripíše jednom od dve osnovne polarne suprotnosti tvrdog i mekog, stvarnog i nestvarnog. To Indija odbija.

(...)

Taličnost i opsesija

Izraz »taličnost« (eng. *serendipity*), ili »spособnost dolaženja do srećnih i neočekivanih otkrića (pukim slučajem«, skovao je Horas Walpole (Horace Walpole) na osnovu bajke o tri princa sa Serendip, čiji su junaci »igrom slučaja i sopstvene dovrtljivosti stalno otkrivali stvari za kojima nisu tragali.«³¹ Ime Serendip je verovatno izvedeno iz sanskritskog naziva *suvarna-dvipa*, ili »Zlatno ostrvo«, koji je označavao Sri Lanku. Lanka je, da podsetimo, u *Ramajani* Drugi Svet, ostrvo na koje Rama odlazi da bi spasio Situ. Taličnost (*serendipity*) je prema tome pseudo-indijska reč koja ima veze sa čarobnim ostrvom iz bajke; označava materijalizaciju grada gandharvi u koji princ odlazi po svoju princezu – svedjeto da li je traži ili ne. Što se tiče prenošenja njenih konotacija na druge jezike, najbliži ekvivalent bi bila narodska izreka »upala mu sekira u medu: sreća koja dolazi nenadano i retko.³²

Taličnost je tako prvobitno bila povlastica stanovnika južne Azije – mitskih serendipskih prinčeva. Opsesija, s druge strane, specifično je zapadnjački dar. Priče u ovoj knjizi, koje potiču od drevnih indijskih mislilaca, pronašao je jedan naučnik sa Zapada i predao za zapadne i moderne indijske čitaoce. Proces razumevanja mitova se četo naziva naukom;³³ ja mislim da je to umetnost. U svakom slučaju, kao i oba pomenuta poduhvata on napreduje kroz naizmenične faze pronalaženja i stvaranja koje se mogu izjednačiti sa taličnošću i opsesijom. Kada odabiramo grupu mitova o kojima ćemo govoriti ili pisati, naš um omeđava tekst i tako ga stvara. Ali ako neprestano pronalazimo priče koje tražimo, to se događa zato što *one postoje*, kao Mont Everest ili Mont Meru. Priče u ovoj knjizi su stvarne – stvarne koliko i događaji koji nam se dešavaju. Jer, kao što nam kaže *Jogavasišta*, »svet liči na utisak koji ostavlja ispričana priča.«³⁴

³⁰ Ideja o više načina da se izrazi raspon indijskih stvarnosti potiče od Dejvida Sulmana, iz pisma od 5. januara 1982.

³¹ Oxford English Dictionary, pod: »serendipity«.

³² Leo A. Goodman, »Notes on the Etymology of Serendipity«, str. 456.

³³ Kod F. Maksa Mülera (Max Muller) i Kloda Levi-Strausa, između ostalih.

³⁴ YU 2. 3. 12.

Ovo je možda pravo mesto da uočimo osnovnu nit opesije i dodatne epizode taličnosti čiji je plod ova knjiga. Sve je počelo kad me je majka učila da čitam, najpre uz *Alisu u zemlji čuda*. Nastavilo se, mnogo godina kasnije, kad sam na Harvardu počela da studiram hinduizam i otkrila mitove o božjim ustima. Oni su me opsedali dovoljno da dvadeset godina kasnije o njima napišem članak za *Daedalus*.³⁵ U to vreme, ključna ideja koju sam zapazila u tim mitovima bilo je zamagljivanje granice između sna i jave. Jedna rečenica u tom članku odnosila se na anegdodu u vezi sa pričom o kralju Lavani, koju sam čula na jednoj konferenciji o karmu.³⁶ Jednog dana sam u Dublinu otišla u biblioteku Chester Beatty, i tamo naišla na veličanstven ilustrovani rukopis *Jogavasište*. Kada su mi, maja 1980. godine, zamolili da u Londonu održim predavanje u spomen na ser Džordža Berduda, uzela sam taj rukopis kao temu; i palo mi je na pamet da će dela ser Ernsta Gombricha (Ernst Gombrich, koji je sedeo u publici) pružiti idealnu odsokotnu dasku za razumevanje vizualizacije iluzije i umetnosti.

Tada mi je postalo jasno da je za razumevanje priče o Lavani potrebno mnogo prethodnog znanja, i to četiri tipa: čovek mora znati još neke priče istog žanra (o kraljevima i nedodirljivima); mora znati nešto više o snovima; mora znati ostatak *Jogavasište*; i mora znati više o indijskoj filozofiji no što sam ja tada znala. To me je odvelo u onaj dugi proces akademskog proučavanja (ili "normalne nauke") koji pokreće opesija a potpaljuje varnice taličnosti. Provela sam jedno leto čitajući Platona, Polaniju, Popea, Potera, Prusta. Ičitavala sam mitološke tekstove, i čitala *Jogavasište* s mojim studentima sanskrita. Pošto sam svaki put na novo ostajala praznih ruku po pitanju naučne provere, prisilila sam se svog asistent-skog rada na kursu istorije nauke Leonarda Neša (Nash) 1963. godine na Harvardu; s tog stanovišta sam napisala još jedan članak o Lavani, za *Quadrant*. Držala sam kurseve o indijskim i zapadnim teorijama snova i Frojdom *Tumačenju snova*, o sukobima između paradigme nauke i paradigme mita, te o iluziji u indijskoj filozofiji. Držala sam predavanja o svim aspektima tog projekta svakome ko je bio voljan da sedi mirno i sluša,³⁷ i od tih ljudi sam zauzvrat dobijala komentare, argumente, pitanja, oduševljenje, separate i dodatno štivo. Počela sam da za jedan broj *Parabole* posvećem snovima uobičajene svoje ideje o indijskoj koncepciji zajedničkog sna. Onda su moju maštu zarobile druge priče iz *Jogavasište*, naročito priča o kaluderovom snu, o njoj sam napisala još jedan članak za *Daedalus*. A za sve to vreme

bez prestanka sam nailazila na nove priče o iluzijama i snovima.

Jednog dana moj sin Majkl mi je doneo priču o Šlemilu i Helmu. Ona me je naglala da porazmislim o razlici između indijskog i zapadnjačkog stava prema hipotezi višestrukih univerzuma. Tad sam shvatila da mi je promakla ključna poenta u mitovima o božjim ustima, onaj osobeni indijski obrt u složenoj priči o sanjanom snevaču: koncepcija univerzuma kao božjeg sna i božjeg tela.

Loman sanak usred bela dana

Nalazimo se, kako i treba, pred paradoksom. S jedne strane, izgleda da je vrlo mali broj ljudi ikad bio u stanju da se – ma koliko dugo – ozbiljno drži uverenja da je čitav univerzum iluzoran ili da im je život tek deo njihovog vlastitog, ili nečijeg tuđeg sna. No mnoge mitove pothranjuje upravo to uverenje, i za većinu Indusa on je neizbežno deo njihovog opazanog sveta. Zašto ljudi muče sami sebe jednom idejom koju toliko uzemiravaju?

Jedan od odgovora na to pitanje glasi da neke strane učenja o *maji* više teže no što uzemiravaju; čak bi se moglo reći (a indijski filozofi su često i govorili) da *maja* uzemirava samo one koji je ne razumeju, koji nisu prosvetljeni. Indijski filozofi su bili sasvim svesni činjenice da implikacije teorije iluzije na većinu ljudi deluju uzemiravajuće; ovaj je otpor bio jedna od glavnih prepreka prosvetljenju. Za one koji su imali pogrešno viđenje svoga ja, implikacije ideje o iluzornoj prirodi toga ja sasvim su mogle biti ne tek uzemiravajuće već upravo užasavajuće; ali za one s ispravnim viđenjem svoga ja, ta implikacija nije bila samo umirujuća već je predstavljala veliko olakšanje.

Neki su ljudi, kao što smo videli, *samsari* davali prednost nad *mokšom*, dok su drugi birali da napuste *samsaru* i tražaju za *mokšom*. Najvećem broju zapadnjaka prvo gledište izgleda prirodnije i ne zahteva mnogo opravdanja, dok je drugo često nailazilo na nerazumevanje. Postoje dva odvojena razloga za biranje *mokše* – negativan (okretanje od *samsare*) i pozitivan (okretanje *mokši*). Čak i sami negativni razlog imali pozitivni i negativni aspekti: mnogi ljudi nisu imali poverenja u *samsaru* ne zato što je svet prepun bola već pre zato što je tako divan da čovek ne može podneti da se na kraju svakog života uvek iznova od njega oprašta, da bude otkrnut od svih onih koje je zavoleo. Ti su se ljudi plašili ponovne smrti, a ne ponovnog rođenja. Ali, drugi su se plašili samog ponovnog rođenja i neposrednije mrzeli *samsaru*; oni nisu mogli podneti da će mreti samo da bi se ponovo rodili. S grozom su predviđali fizičku neudobnost ploda stisnutog u materici i pridavljenog odvratnim telesnim tečnostima, u njihovoj predstavi zametak je već pun jeda i kajanja, znajući da će novi život, koji tek što nije počeo, doneti one iste promašije, gubitke, neugodne pogreške i upropašćene prilike koji su trovali bezbrojne živote u prošlosti. I, konačno, ljudi su mogli birati *mokšu* ne zato što su se

plašili ponovne smrti ili ponovnog rođenja već jednostavno zato što su želeli *mokšu*, koju su smatrali stanjem većitog i bezgraničnog veselja. Učenje o iluziji nije podrazumevalo da ćete se, ukoliko napustite *samsaru*, ugasiti kao sveća na vetru; napuštate je da biste ušli u blaženstvo (*ananda*), koje na razne načine ostaje neopisano. Buđenje iz samsaričkog sna nije značilo ulazak u stadijum potpunog lišen iskustva.

Za one koji su *samsaru* doživljavali kao nešto užasavajuće, *maja* je pružala izlaz, jer je mogla delovati kako u okviru *samsare* tako i nasuprot njoj. Na primer, u bengalskoj tradiciji *maja* uzima dva različita oblika: onima koji je ne razumeju pojavljuje se kao *maja-šakti*, negativna sila koja izvrće i podmeva se; ali za one koji je razumeju, ona je *joga-maja*, koja omogućuje igru (*lila*) Boga u svetu.³⁸ I baš kao se *maja* mogla različito vrednovati, tako je bilo sasvim moguće – mada na drugi način – vrednovati *samsaru* i *mokšu*. S jedne strane, *samsaru* ste mogli smatrati neophodnim ispitom, iskustvom kroz koje zaslužujete pravo na *mokšu*. Ili, ako vam se dopadala *samsara*, mogli ste odgoditi svoje napore ka *mokši* kao neizbežnom sveobuhvatnom cilju; po putu Svetog Avgustina, koji je molio Boga da mu podari čednost – ali ne još.

Drugi odgovor na naše pitanje izranja ako okrenuto pitanje naglavce i razmislimo – ne zašto ljudi veruju da je univerzum naprosto san, već zašto veruju da jedan san može biti univerzum. Na taj način, čaša od napola prazne postaje napola puna. Idealistička hipoteza, mada odista ozbiljno podirva našu temeljnu, zdravorazumsku pretpostavku da su nam životi stvarni, u zamenu za nju nudi nagoveštaj da bi nešto čemu nagonski pridajemo visoku vrednost moglo biti zapravo stvaranje no što zdav razum uobičajeno dopušta. U detinjstvu, verujemo da su nam snovi stvarni, objektivno stvarni; u većini društava prisiljeni smo da se odrekne tog uverenja, mada ono delimično i dalje traje kroz naše mitove.

Međutim, i kad odrastemo, čak i u društvima koja sebe nazivaju najracionalnijima, naučimo da svoje snove cenimo kao glasnike jedne druge stvarnosti, lišene objektivnog opravdanja ali ipak neobično ubedljive: stvarnosti osećanja koja onoliko krijeemo od samih sebe, sećanja koja smo izgubili ili potisnuli, i uvida u jedan nematerijalni svet inače nedostupan iza zastora naših svakodnevnih delatnosti. Prispisujući snovima svojevrsnu realnost afirmišemo vrednosti koje su nam drage. Pa ipak, povući se potpuno u snove značilo bi povući se u solipsizam ili čak ludilo; mi žudimo da u svojim privatnim svetovima budemo u društvu. Mitovi o snovima koji se ispostavljaju kao istiniti predstavljaju pokušaj da se ovaj jaz premosti, da se naše puste fantazije nastane ljudima.

Skloni smo da stvarnost i iluziju pobrkamo u oba smera. S jedne strane, fantaziju čini moćnom upravo mogućnost da se ostva-

35 Wendy O'Flaherty, "Inside and Outside the Mouth of God."

36 Priču mi je ispričao Alan Traher na skupu (pod pokroviteljstvom Saveta za istraživanja u društvenim naukama i Zajedničkog komiteta za južnu Aziju Američkog saveta učenih društava) na jezeru Wilderness, kod Sieta, oktobra 1976.

37 V. Izjave zahvalnosti.

38 Značaj ove dve bengalske boginje iluzije istakao mi je Dejvid Haberman.

ri; eto zašto snove podupiremo tričarijama svakodnevice. To bi se moglo desiti, uveravamo sami sebe; možda ću se probuditi i videti da je moj ljubavnik iz sna još uvek pored mene. S druge strane, stvarnosti lepota daje upravo mogućnost da postane nestvarna; eto zašto opažanje začinjemo magnošenjima uobrazilje. To bi se moglo desiti, uveravamo sami sebe; možda ću se baciti u vazduh i otkriti da umem da letim. Mnogi umetnici i sveci su bili voljni, ili možda prisiljeni, da žrtvuju udobnost druženja s objektivnim svetom – oni potvrdu koju dobijamo okružujući se drugim ljudima, koji nas uveravaju da smo zaista stvarni – da bi igrali na kartu nepotvrdljive stvarnosti sveta snova. Neki su pokušali da obezbede svoje opklade na obe strane, kako bi imali najbolje od oba sveta, da spekulisu o jednom univerzumu iz snova koji je zapravo dokazljivo stvaran u svakom smislu reči. Sa zapadnjačkog stanovništva, takvi su ljudi izdajnici stvarnosti i objektivnosti, ali s indijskog stanovništva oni obogaćuju objektivnu stvarnost primičajući je vrednostima sveta sna.

U različitim tencijama na različite načine posežemo za snovima. Kada život – *samsara* – postane isušive pun patnje, ili čak isušive pun sreće, kažemo sebi: »Ovo mora da je san«, u nadi da ćemo tako nešto isušive stvarno preobraziti u ono što definišemo kao nestvarnost. Nasuprot tome, ponekad smo začarani snom kojeg se ne možemo zasiti, tako čudesnim da, kad se probudimo, plaćemo od želje da opet sanjamo takav san.³⁹ Ona se čvrsto hvataju toga trenu, govoreći: »Ovo je stvarni život: budan san.« u nadi da ćemo tako san pretvoriti u ono što definišemo kao stvarnost.

Može se činiti da ove dve situacije nisu dobro poredanje, da ne predstavljaju dve različite samooabne već jednu te istu. Jer, kod obe kantar preteže u korist nestvarnosti – prva potkopava život na javi, drugi očuvava san. Ali u nama se uvek javlja glas koji brani stvarnost, definišući san kao (samo) san, a ono što izgleda java kao stvarnost. Taj glas je mrzovoljno zvocanje zdravog razuma. U načinu na koji koristimo te dve fraze (»ovo je samo san/budan san«, međutim, postoji jedna podmuklija neravnoteža: prva nam pada na pamet daleko češće no druga. Često otkrivamo da smo sanjali; to shvatimo svaki put kad se probudimo. Ali retko otkrivamo – ili to sebi kažemo – da smo budni. Mi uzimamo kao gotovo da je stvarnost na javi ona pozicija u kojoj ne možemo omanuti, odmoriše, na koje nas teža našeg zdravog razuma svaki put bez izuzetka vraća. Dakle, ne moramo sebi neprestano govoriti da smo budni.

Time se nestvarnosti stavlja u deo da sebe dokaže; njen zastupnik je mit. Ako nas zdrav razum uverava da smo budni, mitu ostaje da nas podseti kako možda i spavamo – slušamo ili čitamo u snu, kao što znamo da u snu ponekad pričamo. Zdrav razum je uvek na oprezu pred noćnim naletima mita:

»To je samo priča«, šapuće nam kad oseti da se izmičemo iz njegovog smrtonosnog distika jer nas je ponela istina pripovesti. No, umirujući zavodljivom brujanju zdravog razuma možemo se neopazice oteti – što i činimo. Nešto u nama kazuje nam da ono što čitamo u *New York Times-u nije istina*, ne samo u površnom smislu da se svesna politička iskrivljavanja, štamparske greške i loše izveštavanje postavljaju između nas i događaja (to jet, novine su pune grešaka, ili bhrame), već u dubljem smislu da čovek ne može nijednom događaju u punoj meri biti svedok, niti ga zabeležiti (tj. reči su pune iluzije, ili *maje*). A nešto u nama kazuje nam opet da *Ana Karenjina jeste istina*. Iako možda određene vrste pripovesti – i to ne samo eskapističku ili fantastičnu literaturu – čitamo da bismo pobešli iz stvarnosti, čitamo i zato da bismo pronašli stvarnost i vratili je sa odštampanog lista u svoj aktivni život. Mislim da, kad čitamo ovu drugu, dublju vrstu naracije, ne nalazimo za potrebno – ili moguće – da kažemo: »To je samo priča«.

Nikad mi se ne dogodi da se ne potreseam kad čitam o smrti Malog Tima, iako znam da je to »samo priča« i da, čak i u toj priči, ona nije stvarna već služi samo kao vizija onoga što se moglo dogoditi; jer Dikens nastavlja da bi nas izričito obavestio da Mali Tim nije umro. Dečakova smrt je stvarni element Skrudžovog sna (kao i toliko drugih snova), i kao takva nam nagoni na oči prave suze. Jer, jedna od stvari kojima nas uči *Jogavasihta* jeste da su, posmatrano božijom okom, sve priče istinite.

U izvesnoj meri, stvarnost izmišljenih likova odlika je svake nadahnut književnosti. Kao što je Unamuno primetio, Hamlet je stvarniji od Šekspira: Šekspir je umro određenog datuma, dok je Hamlet nastavio da preobrazava potonju povest evropske misli. Realnost takvih likova izvire iz činjenice da su oni istovremeno i pronađeni i stvoreni. Herodot je osetio nešto od toga u vezi s grčkim bogovima: »Kada je svaki od tih bogova počeo da postoji, ili su pak oduvek postojali, kao i kakav su oblik imali – nije se znalo sve do preključe, ako mogu da upotrebim taj izraz; jer, verujem da su Homer i Hesiod živeli četrdeset godina pre mene – i ne više. Oni su Grcima stvorili njihovu teogoniju, oni su bogovima dali imena izvedena iz imena svojih predaka i među njima raspodelili počasti, veštine i oblike.«⁴⁰ U ovom upućateljom pasusu, Herodot kao da kaže kako su grčki bogovi postojali pre Homera i Hesioda (svejedno da li oduvek ili su u nekom trenutku nastali), ali i kako su Homer i Hesiod, relativno kratko vreme pre njegove sopstvene epohe, pretvorili bogove u ono što jesu.

Ipak je u Indiji razvoj ovakvih koncepcija naišao na posebno plodno tlo. Jer, činjenica da istorijski autor većine indijskih priča nije poznat (recimo, *Jogavasihta* se pripisuje praprednom pesniku Valmikiu i mitskom mudracu Vasišti) značila je da je priči bilo utoliko lakše da se pomeša s neizmaštanim

životom. Priča je bila tu, trebalo ju je pokupiti i otkriti, na nju je trebalo polagati pravo kao na komad neobrađene zemlje, ili, bolje rečeno, skloniti je kao blago koje će pripasti svakome ko je kadar da zaroni u dubine i izvuče ga iz okeana priča. U svakom slučaju, verovalo se da je priča postojala pre no što ju je neki otkrili autor sroči; ali činjenica da je autor ostajao anonimom pomagala je da se očuva nezavisnost, samosvojnost priče čak i pošto je dobila umetničku formu.

Priče o snovima treba da su još dalje od stvarnosti no realističke priče o ljudima poput *Ane Karenjine*, a indijske priče o snovima trebalo bi da su još dalje od naše stvarnosti no evropske. Kada mi posmatramo indijske mitove o snovima kroz trostruku prizmu sna, naracije i druge kulture, ona našu viziju stvarnosti pre uvećava no što je umanjuje. Ovaj efekat se možda duguje našem poverenju u moć tih okvira ili prizmi da nas zaštite tako što će nas udaljiti; mislimo da se, ako stvari postanu čupave, uvek možemo povući i reći »To je samo priča – i, šta više, priča o snu – i još povrh toga indijska priča o snu!« Ovo poverenje nam dopušta da olabavimo mehanizam odbrane i tako usvojimo istine kroz koje bismo, da smo na njih naišli u svom zapadnjačkom iskustvu na javi, jednostavno gledali, ne videći ih.

Svaka od prizmi ima takvo dejstvo, i to svaka na svoj način. Dubinska psihologija nam je otkrila načine na koje nam snovi omogućuju da izrazimo i opazimo moćne istine koje nam naš unutarnji cenzor ne dozvoljava da u budnom stanju priznamo, a kamoli izrazimo; to su istine razbijene u deliće koje jedino vrhunski špijun – analitičar – može ponovo da spoji. Isto tako, kao što je Klod Levi-Stros (Claude Levi-Strauss) pokazao, mitovi nam dozvoljavaju da formulišemo paradokse koji bi u činjeničkom i praktičnom svetu izgledali nemogućni ili nemoralni; razbijajući u deliće i ponovo ucelinjujući jednu protivrečnu istinu, mit je u stanju da izrazi ideju koju je kultura nesposobna da svari kada je izražena u neposrednoj, nepripovednoj formi.⁴¹ I, konačno, stranost Indije istovremeno prigušuje i pojačava šok prepoznavanja tako što nam naše domaće istine predloža pod neočekivanim uglom. Tom prilikom ne uspevamo da upotrebimo zaštitu koja nam je pri ruci; ne prizivamo svoju svest o trostrukoj prizmi da nas triput brže trgne iz tog trenutka istine, pod pretek nekog trojstva del *ex machina*. Kada priča za nas uhvati moment stvarnosti – na koliko bolne – ne kažemo: »To je samo mit.«

Dozvolite mi da bez oklevanja dodam kako nam Indija ne pruža samo indijsku verziju istina koje nismo u stanju da spoznamo ili se s njima suočimo kad sa iskazane našim vlastitim jezikom, jer Indija doista zna stvari koje ne zna niko drugi, neobične istine koje su istinski neobične. Zaista, upravo od Indije – iz priče o kralju među nedodirljivima – saznavamo upravo tu istinu, činjenicu da izvesne suštinske istine do nas dolaze jedino od Drugih: od žena, demona,

³⁹ Šekspir, *Bura*, III čin, Druca scena, stih 148.
– Prema srpskohrvatskom prevodu Ž. Simića i S. Pandurovića, Prim. prev.

⁴⁰ Herodot, *Istorija* 2. 53; u prevodu Dejvida Grina.

⁴¹ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, str. 229. *The Savage Mind*, str. 22.

UDK 299.513

San i stvarnost kod Čuang Cea

Tošihiko Izucu

nedodirljivih. Ali i naše domaće istine nam se ukazuju življe iz sanskritskih tekstova, ne samo (kao što bih ja tvrdila) zato što se na sanskritu najbolje izražavaju, već zato što sanskrit nije naš jezik. Ova tri filtera – san, naracija i strani jezik – liče na tri sita kroz koje se filtrira sok some u drevnom vedskom žrtvenom obredu;⁴² nefiltrirana, ambrozija je za smrtnike opasno piće; profiltrirana, daje ukus besmrtnosti.

Koje se istine u *Jogavasišti* izražavaju kroz ova tri filtera, koji se – za nas – stapaju? Neke od njih su istine koje se bave samima sobom, uvidi u prirodu i međudnose sna, mita i stranih kultura. Druge su osobene ljudske istine, koje proširuju naše vidjenje toga šta znači zaljubiti se, radati decu, videti ih kako umiru, stvoriti umetničko delo koje drugima nešto kazuje, stavljati na probu svoja nagađanja o prirodi fizičkog i nefizičkog sveta, kontemplirati sopstvenu smrt. I, konačno, ove nas priče prisiljavaju da spekuliramo ne samo o odnosu između našeg mentalnog opažanja sveta i njegovog mentalnog opažanja nas, već i o odnosima između naših snova o Bogu i božjih snova o nama.

Središnja istina koja je osobeno indijska – koja nije tek indijska verzija neke arhetipske istine jeste uvid u prvenstvenost, u čvrstinu i snagu sveta snova i iluzija. U Indiji, carstvo mentalnih predstava nije prinudeno da se brani. Zdrav razum i tamo, kao i kod nas, ima moćnu mašineriju koja za njega radi, ali ne bude uvek sve po njegovom. U Indiji stvarnost mora da sa nestvarnošću deli teret dokazivanja svoje istinitosti, i ni u kom se slučaju ne može unapred zaključiti da će stvarnost pobediti. Ili, bolje rečeno, s indijskog stanovišta, upravo od *maje* moramo uvek krenuti, a možda kod nje i završiti. Neke je filozofske škole osuđuju, neke veličaju; ali ona je uvek tu.

Eshil je upotrebio frazu »loman sanak usred bela dana« da opiše bespomoćnost i slabost staraca koji su napušteni u doba rata: »Šta će opet starost, kad se lišće / već poslednje na granama suši? / Tronoga je, vrlu da k'o dete, – / Loman sanak usred bela dana.«⁴³ Za Eshila, i za veliki deo zapadne tradicije, san koji bespomoćno prede granicu ka budnom životu je ono nestvarno – društveno nestvarno (kao stari iz Argosa), ludo (kao ludaci koji žive u svojim fantazijama) ili detinjasto. Ali u Indiji san usred bela dana ne bledi, već čini dnevnu svetlost samo još jasnijom; on baca svoje zrake do u zabite kutke budnog života da nam pokaže senke svetlije od svetlosti.

U prethodnom poglavlju govorili smo o mitu Haosa, primordijalne nerazlučivosti koja je prethodila početku kosmosa. U svom prvobitnom, šamanističkom obliku, figura Haosa kao čudovišta bez svojstava izgleda vrlo bizarno, primitivno i groteskno. Simbolički, međutim, ona je od dubokog značaja, jer njome simbolizovana filozofska ideja neposredno dodiruje samu srž stvarnosti. Bića.

Po shvatanju Lao Cea i Čuang Cea, stvarnost Bića jeste Haos. I tu leži i sama suština njihove ontologije. I tu tvrdnja ne znači da je svet u kome živimo jednostavno haotičan i nesredan u smislu empirijske činjenice. Jer empirijski je svet, onakav kakvog ga svakodnevno opažamo, daleko od toga da bude onoliko »bezobličan« i »bez svojstava« kao što je lice čudovišne ptice iz *San Hai Činga*. Sasvim obrnuto, to je svet u kome opažamo mnoge stvari koje se daju jasno razlučiti jedna od druge, gde svaka poseduje sebi svojstveno »ime«, i gde je svaka jasno omeđena i određena. Sve tu ima svoje mesto; stvari su precizno raspoređene u jednu hijerarhiju. Mi živimo u jednom takvom svetu, i zaista i opažamo naš svet u takvom svetlu. Prema taoističkim filozofima, upravo to predstavljaju bolesti našeg razuma. I običnom je umu teško da ne vidi razlike u svetu. Ukratko, svet nije haotičan.

Prvi zadatak Čuang Cea će biti da u pararn-parčad razbije te naizgled vodooporne odeljke Bića, omogućujući nam da na tren sagledamo neizmernu dubinu prvobitnog Haosa. Ali to ni u kom slučaju nije jednostavan zadatak. Čuang Cea zapravo isprobava puno različitih pristupa. Možda je od svih njih za nas najlakše shvatljiv njegov pokušaj da »haotizuje« – ako nam je dopušteno da skujemo takvu jednu reč – »san« i »stvarnost«. Naizgled vrlo jednostavnim opisnim i narativnim jezikom, on pokušava da nas odmah uzdigne na jedan ontološki nivo na kome se »san« i »stvarnost« više ne daju međusobno razlikovati⁴⁴ i gde se stapaju u nešto »bezoblično«.

Evo sada jednog veoma slavnog odlomka iz *Čuang Cea*, u kome mudrac nastoji da nam omogući da sagledamo »haotifikaciju« stvari:⁴⁵

Jednom, ja, Čuang Čou,⁴⁶ sanjah da sam leptir. Slobodno lepršajući naokolo gde god mi se prohte, ja zaista *bejah* leptir. Srećan i veselo, ne bejah svestan da sam Čou. Odjednom, probudih se, i gle, bio sam Čou. Da li je Čou sanjao da je bio leptir? Ili je leptir sanjao da je bio Čou? Kako da znam? Neosporno je, međutim, da postoji razlika između Čoua i leptira. To je ono što bih ja nazvao Transmutacijom stvari.

Druga polovina ovog odlomka dodiruje središnju temu Čuang Cea. U situaciji koja je gore opisana, on sâm i leptir postali su nerazlučivi, izgubivši svoje suštinske samobitnosti. A ipak, kaže on, »neosporno je da postoji razlika između Čoua i leptira«. Ova poslednja tvrdnja odnosi se na stvari u pojavnom svetu, koji čovek po običaju zove »stvarnošću«. Na tom nivou postojanja, »čovek« ne može biti »leptir«, i »leptir« ne može biti »čovek«. Te dve stvari koje su prema tome definitivno različite i razlučive jedna od druge gube svoju osobenost na određenom nivou ljudske svesti, i prelaze u stanje nerazlučivosti – Haos.

Ovu ontološku situaciju Čuang Cea naziva Transmutacijom stvari, *wu hua*.⁴⁷ Wu hua predstavlja jedan od najznačajnijih ključnih termina Čuang Ceaove filozofije. Time ćemo se sada detaljno pozabaviti. Ovde ću dati prevod još jednog odlomka u kome se isti taj pojam objašnjava posredstvom sličnih predstava:⁴⁸

Čovek u snu pije vino, a ujutru plače i kuca (kada se probudi). Čovek plače u (tužnom) snu, ali ujutro veselo kreće u lov. Dok sanja on nije svestan da sanja; on čak (u svom snu) pokušava da protumači svoj san. Tek kada se probudi on shvata da je to bio san. Slično tome, tek onda kada doživimo Veliko Probudjenje mi shvatamo da je sve ovo⁴⁹ tek jedan Veliki San. Ali glupi zamišljaju da su zaista budni. Obmanuti svojom sitnom pameću⁵⁰, oni sebe drže dovoljno bistrima da bi pravili razliku između onoga što je plemenito i onoga što je nisko. Kako je samo duboko ukorenjena i nepopravljiva njihova glupost! U stvarnosti međutim, i vi i ja smo san. Staviše, i sama činjenica da vam ja

Ibn Arabija. Tamo Ibn Arabi govori o ontološkoj ravni »slika« i »predstava«. Čuang Cea, kao što ćemo uskoro videti, za tumačenje svoje osnovne vizije koristi drugačiji skup pojmova. No, same vizije ova dva mislilaca čudnojuče su slične jedna drugoj.

² II, str. 112. Sam naslov tog poglavlja, *chi wu*, prilično je značajan u tom pogledu, jer njegovo je značenje »ujednačavanje stvari«.

³ pravo ime Čuang Cea.

⁴ što doslovno znači »stvari-preobražaj«.

⁵ II, str. 104–105.

⁶ tj. sve što doživljavamo u ovom svetu takozvane »stvarnosti«. »Veliko Probudjenje«: *ta chueh*.

⁷ tj. nesvesni činjenice da su i sam »život«, i sama »stvarnost« tek san.

[Preuzeto iz knjige: Wendy Doniger O'Flaherty: *Dreams, Illusion and Other Realities*, Chicago & London, Copyright The University of Chicago Press, 1984.

S engleskog prevela: Ivana Spasić



⁴² Vidi R. Gordon Wasson, *Soma*, str. 51–58.

⁴³ Eshil, *Agamemnon*, stihovi 79–82. – Prema srpskohrvatskom prevodu Miloša N. Đurića, prim. prev.

Možda bi na ovom mestu bilo dobro podsetiti se onog poglavlja u prvom delu ove studije gde smo se razspoznavali ili nerazlučivost »sna« od »stvarnosti« uzeli kao početnu tačku za ulazak u metafizički svet



Kuan Hui: Bodhisatva Samantabhadra viđen u snu (Kina, XV vek)

govorim da sanjate, sama za sebe je san! Ovakva vrsta tvrdnji obično biva nazvana bizarnom sofistijom. (Ali ona tako izgleda upravo zato što otkriva istinu), a veliki mudrac sposoban da pronikne u tu misteriju teško da će se pojaviti na ovom svetu i za deset hiljada godina.

Ista ideja ponovljena je i u sledećem odlomku:⁸

Pretpostavite da sanjate da ste ptica. (U tom stanju) vi zaista uzlećete u nebo. Pretpostavite da sanjate da ste riba. Vi zaista ronite u dubinu ribnjaka. (Dok doživljavate sve to u vašem snu, to što doživljavate jeste vaša »stvarnost«.) Sudeći prema tome, niko ne može biti siguran da li smo mi – vi i ja, koji upravo sada i ovde govorimo o tome – budni ili tek sanjamo.⁹ Takvo jedno shvatanje svodi razliku između Mene i Tebe na puki privid, ili barem čini tu razliku vrlo sumnjivom i bez osnova.

Svako od nas uveren je da »ovo« jeste Ja (i da, shodno tome, »različito od ovoga« jeste Ti ili On). Ako bolje razmislimo, međutim, kako mogu biti siguran da ovo »Ja« za

koje smatram da je »Ja« zaista i jeste moje »Ja«?¹⁰

Tako, čak i moj sopstveni »ego« koga smatram najčvršćim i najpouzdanijim jezgrom postojanja – i jednim apsolutno nesumnjivim entitetom čak i onda kada sumnjam u postojanje svega ostalog, u kartezijanskom smislu – iznenada biva preobražen u nešto snoliklo i nestavno.

Tako Čuang Ce pomoću nečega što može izgledati kao »bizarna sofistika« svodi sve na Veliki San. Ova nagla negacija »stvarnosti« tek je prvi korak u njegovu filozofiju, jer njegova filozofija poseduje i pozitivnu stranu. Ali pre nego što će pokazati tu pozitivnu stranu – koju naša »sivna pamet« nikad neće shvatiti – on zadaje smrtni udarac toj »pameti« i razumu tako što ih lišava samog tla na kome stoje.

Svet je san; ono što obično smatramo čvrstom »stvarnošću« predstavlja san. Staviše, i čovek koji drugima govori da je sve san, i oni koji slušaju njegovo učenje, svi oni čine deo sna.

Na šta to time Čuang Ce želi da ukaze? On želi da ukaze na to da je Stvarnost u pravom smislu te reči nešto potpuno drugačije od

onoga što razum smatra »stvarnošću«. Da bi shvatila istinsko značenje toga, naša normalna svest prvo mora izgubiti svoju samobitnost. I zajedno sa »egom«, svi ostali objekti njegovog opažanja i promišljanja takođe moraju izgubiti svoje samobitnosti i moraju biti dovedeni u stanje pometnje koje smo gore nazvali prvobitnim Haosom. Ovaj potonji predstavlja jednu ontološku ravan na kojoj »san« i »stvarnost« gube svoje suštinske međusobne razlike, na kojoj se gubi čak i sam smisao takvih razlika. Na subjektivnoj strani, to je jedno stanje svesti u kome više ništa ne ostaje »samostalno«, i gde bilo šta može biti bilo šta drugo. To je jedan potpuno novi poredak Bića, gde se sva bića, oslobođena okova sopstvenih semantičkih uredjenja, slobodno preobražavaju jedno u drugo. To je ono što Čuang Ce naziva Transmutacijom stvari.¹¹

Transmutacija stvari, onako kako je shvata Čuang Ce, mora se razumeti u terminima dve različite tačke gledišta. S jedne strane, ona označava jednu metafizičku situaciju u kojoj nalazimo da se sve stvari mogu »transmutirati« jedna u drugu, i to do te mere da se sve one na kraju stapaju u apsolutno Jedinstvo. U tom smislu ona nadilazi »vreme«; ona predstavlja jedan nad-vremenski poredak stvari. U očima onoga ko je doživio Veliko Probudjenje, sve stvari su Jedno; sve stvari jesu Stvarnost sama. U isto vreme, međutim, ta jedinstvena Stvarnost njegovom oku razotkriva jedan kaleidoskopski pogled na beskonačno različite stvari koje se »suštinski« razlikuju jedna od druge, i svet Bića je u ovom svom aspektu, raznolik i mnogostruk. Ta dva aspekta daju se međusobno pomiriti ako sve te »stvari« smatramo tek mnogobrojnim pojavnim oblicima apsolutno Jednog. Na taj način shvaćeno, »jedinstvo postojanja« sačinjava samu srž filozofije Lao Cea i Čuang Cea.

Ista ta Transmutacija može se, s druge strane, shvatiti i kao vremenski proces. Čuang Ce to zapravo i čini. Neka stvar *a*, nastavlja da postoji kao *a* izvesno vreme; kada dođe granica koja joj je prirodno dodeljena,¹² ona prestaje da bude *a* i postaje transmutirana ili preobražena u neku drugu stvar *b*. Sa tačke gledišta nad-vremenskog, *a* i *b* su metafizički jedna ista stvar, a razlika među njima stvar je puke pojavnosti. U tom smislu, čak i pre nego što *a* prestane da bude *a* – naime, od početka – *a* je *b*, i *b* je *a*. Ne radi se dakle o tome da *a* »postaje« *b*, jer *a*, samom činjenicom da je *a*, već jeste *b*.

S druge tačke gledišta, međutim, *a* je *a* i ništa više. I to *a* u jednom vremenskom procesu, »postaje« nešto drugo, *b*. Prvo se »menja« u drugo. Ali i ovde se ponovo susrećemo sa istim metafizičkim Jedinstvom, i to, da tako kažemo, jednim zaobilaznim putem. Jer *a*, »postajući« i »menjajući se« u *b*, upućuje samo sebe unazad svom sopstvenom poreklu i izvoru. Ceo taj proces čini jedan ontološki krug, jer samim tim što postaje *b*,

⁸ VI, str. 275.

⁹ tj. zaista se može desiti da neko – ili nešto – sanja da je čovek, i u snu misli da govori s nekim drugim.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ Ovaj problem biće detaljno razmatran u jednom kasnijem poglavlju koje će biti posvećeno problemu determinizma i slobode u taoističkom pogledu na svet.

a jednostavno »postaje« to što i jeste – samo u drugačijem obliku.

Primenjena na pojmove »život« i »smrt«, takva ideja prirodno vodi jednoj posebnoj filozofiji života, jednom u osnovi optimističkom shvatanju ljudskog postojanja. Ono je »optimističko« jer potpuno ukida i samu razliku između života i smrti. U tom svetlu gledano, takozvani problem Smrti pokazuje se kao pseudo-problem.

Iako, prema tome, predstavlja pseudo-problem s tačke gledišta onih koji su spoznali Istinu, Čuang će često uzima ovu temu i razvija svoje misli oko nje. I zaista, to je jedna od njegovih najomiljenijih tema. A tako je jer to zaista jeste problem, ili čak glavni problem. Upravo je smrt, po svemu sudeći, onaj problem koji najviše uznemiruje obični um. A kada čovek prevaziđe egzistencijalnu strepnju svakodnevnog i nepredvidnog suočavanja sa užasom sopstvenog uništenja, to je znak da je dospao do stupnja »istinskog čoveka«. Pored toga, pošto predstavlja tako vitalan problem, njegovo rešenje zasigurno će biti u stanju da mu ozbiljno predloži značaj pojma Transmutacije. Inače, i sve ostalo se nalazi u potpuno istovetnoj ontološkoj situaciji kao i Život i Smrt.

Vratimo se sada onoj tački na kojoj je Čuang Ce sve stvari sveo na jedan snolik način postojanja. Ništa u svetu Bića nije čvrsto samo-svojno. Koristeći sholastičku terminologiju, možemo tu situaciju opisati tako što ćemo reći da ništa – izuzev prividno i naizgled – ne poseduje nikakav nepremoljiv »kvadritet« ili »esenaciju«. I u tom fluidnom stanju stvari, mi više nismo sigurni u samobitnost nijedne jedine stvari. Mi nikada ne znamo da li je a zaista a.

Ova suštinska snolik nesigurnost neodređenosti prirodno važi i za Život i Smrt. Pojmovna struktura ove tvrdnje jasno će se videti ako izrazе Život i Smrt zamenimo sa a i b, i pokušamo da celu situaciju predstavimo u terminima obrasca a-b o kome je gore bilo reči.

Govoreći o »istinskom čoveku« iz države Lu, Čuang Ce kaže:

Njemu nije stalo da zna zašto živi. Niti mu je stalo da zna zašto umire. On čak ni ne zna šta od toga dolazi pre a šta posle (tj. u njegovom umu Život i Smrt nisu međusobno razlučeni, pošto je razlika među njima bez značaja). Sledeći prirodni tok Transmutacije je on postao jedna određena stvar; sada jednostavno čeka daljnju Transmutaciju. Osim toga, kada čovek prolazi kroz Transmutaciju, kako može biti siguran da (u stvarnosti) možda i ne biva transmutiran? A kada ne prolazi kroz Transmutaciju, kako može biti siguran da (u stvarnosti) već nije transmutiran?¹²

U jednom sličnom odlomku koji se bavi problemom Smrti i ispravnim stavom »istinskog čoveka« prema njoj, Čuang Ce daje Konfuciju da izjavi sledeće.¹³ Konfucije je ovde, naravno, izmišljena figura koja nema nikakve veze sa istorijskom ličnošću, ali ima izvesne ironije u samoj činjenici da je upravo Konfuciju dato da tu tvrdnju izusti.

Oni (tj. »istinski ljudi« su oni koji slobodno lutaju izvan granica (tj. uobičajenih normi ispravnog vladanja), dok ljudi poput mene lutaju slobodno samo unutar granica. »Izvan granica« i »unutar granica« razdvojeni su međusobno kao najudaljenije krajnosti. Ima onih koji, potpuno sjeđinjani sa Tvorcem Samim, uživaju obitavajući u predelima izvorne Jednosti vitalne energije¹⁴ pre njene doobe na Nebo i Zemlju. Za njih Život (ili Rođenje) predstavlja tek rast neke izrasline, bradavice, a smrt je pucanje plika, prskanje tumora. U tom slučaju, kako od njih možemo očekivati da ih uopšte zanima pitanje šta je bolje a šta gore – Život ili Smrt? Oni jednostavno pozajmljuju različite elemente, i sastavljaju ih u zajednički oblik tela.¹⁵ Odatle, oni nisu svesni ni svoje jetre niti svoje žuči, i ostavljaju po strani svoje uši i oči.¹⁶ Prepuštajući se beskonačno nadolazećim talasima Završavanja i Započecima, oni se vrte u krugu, kome ne znaju ni početka ni kraja.

Za Čuang Cea, Smrt nije ništa do tek jedan od beskraino promenljivih pojavnih oblika večne Stvarnosti. Za naše umno oko ta se metafizička Stvarnost ostvaruje i razvija kao proces u vremenu. Ali čak i onda kada je shvaćen u takvom vremenskom obliku, taj proces opisuje samo jedan večni krug, kome niko ne zna stvarnog početka niti stvarnog kraja. Smrt je tek jedna etapa u tom krugu. Kada do nje dođe, jedan određeni pojava ni oblik izbrisani je iz kruga i iščezava samo da bi se ponovo pojavio kao neki potpuno različiti pojava oblik. Priroda neprekidno stvara i rastvara. Ali sam krug, to jest, sama Stvarnost uvek je tu nepromenjena i neizmirena. Budući jedno sa Stvarnošću, um »istinskog čoveka« nikada ne biva uznemiren.

Jedan »istinski čovek«, priča Čuang Ce,¹⁷

je prethodio njegovom rođenju? A dok još nije transmutiran i još uvek nije mrtav, kako da zna stvari koje će nastupiti nakon smrti? Pominjem to jer mnogi ljudi pri razumevanju ovog odlomka slede tu maženje Ku Hsianga. (VI, str. 274.)

¹² VI, str. 267–268.

¹³ tj. primordijalna kosmička energija za koju se, kao što smo videli u poslednjem poglavlju, mislilo da je postojala pre nastanka sveta. Odnosi se na kosmogonijsko stanje u kome ni Nebo i Zemlja niti Negativno i Pozitivno još nisu bili razdvojeni. Filozofski, to znači metafizičko Jedno u svom čistom stanju Jedinstva.

¹⁵ Prema njegovom shvatanju, ljudsko postojanje nije ništa drugo do privremeni pojava oblik sačinjen od različitih elemenata (nema, čitri osnovna elementa: zemlje, vazduha, vode i vatre) koji su se slučajno sjedinili u fizički oblik tela.

¹⁶ Oni uopšte ne obraćaju pažnju na svoje fizičko postojanje.

¹⁷ VI, str. 259–260.

video je svoje telo stravično izobličeno pred kraj svog života. Odspešao je do bunara, pogledao svoj lik odražen u vodi i rekao, »Avaj! Tvorac me je tako iskrivio i izobličio! Na šta ga je jedan njegov prijatelj upitao: »Da li ti je krivo zbog tvog stanja?« Evo odgovora koji je umirući »istinski čovek« dao na to pitanje:

Ne, zašto bi mi bilo krivo? Može biti da će proces Transmutacije promeniti moju levu ruku u petla. Tada bih je jednostavno koristio da kukurice kako bi najavila dolazak jutra. Može biti da će se proces nastaviti i da će promeniti moju desnu ruku u samostrel. Tada bih je jednostavno iskoristio da ustrelim pticu i da je ispešem. Može biti da će proces promeniti moje butine u točak a moje duh u konja. Tada bih se jednostavno vozio u kočijama. Ne bih čak morao ni da upregnem drugog konja u njih. Šta god dobijamo (tj. time što se radamo u ovom svetu u određenom obliku) dobijamo zahvaljujući tome što je došlo vreme. Šta god gubimo (tj. umiranja) gubimo takođe zahvaljujući tome što je stigao red. Mi se moramo pomiriti sa »vremenom« i prihvatiti »red«. Tada se neće pojaviti ni radost ni tuga. Takav se stav među Starima nazivao »labavljenje omče«. ¹⁸ Ako se čovek ne može osloboditi omče to je stoga što ga »stvar« čvrsto vezuju.

Još je jednog »istinskog čoveka« u njegovim poslednjim trenucima posetio prijatelj koji je takode bio »istinski čovek«. Razgovor među njima, kako ga prenosi Čuang Ce,¹⁹ vrlo je zanimljiv. Videći ženu i decu kako stoje oko samrtinike postele plačuci i kukajući, posetilac im je rekao, »Tišina! Odlazite! Ne smetajte mu dok prolazi kroz proces Transmutacije!

A onda je, okrećući se umirućem čoveku, rekao:

Kako je velik Tvorac! Šta li će on sad od tebe napraviti? Gde li će te odneti? Hoće li od tebe načiniti jetru pacova? Ili će od tebe načiniti nogu nekog insekta?

Na to umirući odgovara:

(Šta god da Tvorac načini od mene, ja prihvatam tu situaciju i sledim njegovu naredbu.) Zar ne vidiš? U odnosu između sina i njegovih roditelja, sin ide gde god mu narede da ide, na istok, zapad, jug ili na sever. Ali odnos između Jina-Janga (tj. Zakona koji reguliše kosmički proces Nastajanja) i čoveka neuporedivo je tešniji od odnosa između njega i njegovih roditelja. Sada su me oni (Jin i Jang) doveli do ivice smrti. Kada bih odbio da im se pokorim, to bi bila samo tvrdoglavost s moje strane... Zamisli ovde jednog velikog majstora kovača, koji kuje metal. Kad bi metal poskočio i počeo da vije, »Ja moram biti iskovani u sablju poput Mo Jhe, ²⁰ niš-

¹⁸ Hsien chieh, »Labavljenje omče«, tj. apsolutna sloboda.

¹⁹ *ibid.*, str. 261–262.

²⁰ Poznata sablja napravljena u državi Wu u šestom veku pre n. e..

ta drugo! Kovač bi taj metal svakako smatrao nečim vrlo zlim. (Isto bi važno i za) čoveka koji bi, na osnovu toga što je slučajno zadobio ljudski oblik, uporno zahtevao: »Ja želim da budem čovek, samo čovek! Ništa više!« Tvorac bi ga sigurno smatrao vrlo zločudnim. Zamisli na čas ceo svet kao veliku peć, a Tvorca kao majstora kovača. Gde god da odemo, sve će biti u redu. Spokojno ćemo zaspati (tj. umreti), i odjednom ćemo se naći budni (u nekom novom obliku postojanja).

Može izgledati da pojam Transmutacije stvari, onako kako ga Čuang Ce shvata, nalikuje učenju o »seljenju duše«. No, sličnost je samo površna. Čuang Ce ne kaže da se duša seli iz jednog tela u drugo. Poenta njegove misli po tom pitanju jeste u tome da sve predstavlja pojavni oblik jedne jedinstvene Stvarnosti koja se odvija uzimajući redom različite oblike samo-ispoljavanja. Osim toga, kao što smo ranije videli, i sam taj vremenski proces nije ništa do pojavnost. Ispravno govoreći, sve je ovo nešto što se odigrava na jednoj večnoj, a-temporalnoj ravni Bića. Sve stvari *jeste* večno jedno, izvan Vremena i Prostora.

Preuzeto iz knjige: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1984. str. 310–318.

S engleskog preveo:
Marko Živković

Beskonačni (ciklički) san Bao Yua

Cao Xuejin¹

Bao Yu je sanjao da se nalazi u vrtu istovetnu njegovu vlastitom. »Je li moguće«, govoraše, »da postoji vrt koji je jednak momemu?« Nekoliko *sluškinja* mu se približi. Bao Yu ostane zabezeknut: »Zar još netko ima sluškinje tako nalik Xi Yen, Bin Er i svima onima u mojoj kući?« Jedna od sluškinja poviče: »Evo Bao Yua. Kako je došao dovde?« Bao Yu pomisli da su ga prepoznale. Krenu naprijed i reče sluškinjama: »Setao sam. Slučajno sam došao ovamo. Prošećimo malo.« Sluškinje će stadoše smijati: »Kakva zasljepljenost! Zamijenili smo te s Bao Yuom, našim gospodarom, ali ti nisi privlačan kao on.« Bijahu to sluškinje nekoga drugog Bao Yua. »Drage sestre«, reče im on, »ja sam Bao Yu. Tko je vaš gospodar?« »Bao Yuc, odgovoriše one. »To su mu ime nadjenuli njegovi roditelji, a sastavljeno je od dvaju značenja: *Bao* (dragocjen) i *Yu* (nefrit) kako bi mu život bio sretan i dug. Kako si se usudio uzeti njegovo ime?« One se udalje smijuci se.

Bao Yu bijaše zaprepašten. »Još nitko sa mnom nije tako loše postupao. Zašto me te djevojke preziru? Postoji li doista drugi Bao Yu? Moram se u to uvjeriti. Moren tim mislima, nađe se u nekom dvorištu koje mu se učini čudno poznatim. Uspne se uz stuba i uđe u sobu. Ugleda nekog mladića kako leži. Pokraj kreveta djevojke se smijahu zabavljajući se s njime. Mladić uzdahne. Jedna od služavki reče. »O čemu sanjaš, Bao Yu? Jesi li nesretan?« »Usnio sam nadasve čudan san. Sanjao sam da sam bio u vrtu i da me nijedna među vama nije prepoznala. Ostavile ste me sama. Pratio sam vas do kuće i tamo otkrio jednoga drugog Bao Yua kako spava u mom krevetu.«

Čuvši taj razgovor, Bao Yu se ne mogaoš uzdržati te uzvikne: »Tražio sam jednoga Bao Yua i to si ti.« Mladić ustane, obujmi ga rukama i poviče: »To nije bio san, ti si Bao Yu.« Iz vrta ga zovne neki glas: »Bao Yu!« Oba

Bao Yua uzdrhtaše. Sanjani Bao Yu iščezne, a drugi mu reče: »Vrati se brzo, Bao Yu.« Bao Yu se probudi. Njegova služavka, Xi Yen, ga upita: »O čemu sanjaš Bao Yu, jesi li nesretan?« »Usnio sam nadasve čudan san. Sanjao sam da sam bio u nekom vrtu i da me nijedna od vas nije prepoznala...«

San crvenog paviljona, pogl. LVI
iz knjige R. Caillois: *Moć sna*, Zagreb 1983.



¹ Rođen u bogatoj obitelji, potom osiromašio, Cao Xuejin živio je u Pekingu napisao je osamdeset poglavlja romana *Zhetou Ji* ili *Kamen*, ali ga nije dovršio. Nadopunjeno u razdoblju između 1791. u 1792. s četrdeset novih poglavlja, djelo je promijenilo naslov u *Hong Lou Meng* ili *San crvenog paviljona* (crveni paviljon je nastamba žena). Ono se drži remek-djelom kineske romanescne književnosti i k tome djelom autobiografskim tekstom. Junak, mladi i lijepi Bao Yu, živi u plemićkoj palači raskošno i bezbrižno sa svojim rođakinjama, šogoricama i nećakinjama da bi tajanstveno nestao, nakon što ga je otac susreo odjevena kao bonza.

Priča o devojci Ćing

U Han-jangu živeo je čovek po imenu Džang-dijen, čija je kćer Ćing bila obdarena neuporedivom lepotom. On je takođe imao sestrice koji se zvao Vang-Džau, i bio veoma privlačan dečak. Deca su se igrala zajedno i bila privržena jedno drugom. Jednom je Dijen u šali rekao sestricu: »Jednog dana ću te oženiti svojom malom ćerkom.« Deca su upamtila te reči; i verovali su da su vereni.

Kada je Ćing odrasla, zaprosi je jedan čovek na visokom položaju; i njen otac je odlučio da udovolji zahtevu. Ćing je bila veoma pogođena ovom odlukom. Što se tiče Džaua, on je bio toliko ljut i rastužen da je odlučio da napusti kuću i ode u drugu provinciju. Sledećeg dana brodić je bio spreman za putovanje, i pošto je sunce zašlo, ne oporivši se ni sa kim, krenuo je uzvodno. Ali usred noći prepaao se od glasa koji ga je dozvao: »Čekaj! To sam ja!« i video je devojku kako trči duž nasipa u pravcu brodića.

Bila je to Ćing. Džau je bio neizrecivo ushićen. Ona je uskočila u brodić; i zaljubljeni su srećno prispeli u provinciju Ču.

U provinciji Ču živeli su srećno tokom šest godina; imali su dvoje dece. Ali Ćing nije mogla da zaboravi svoje roditelje, i često je čeznula da ih ponovo vidi. Na kraju je rekla mužu: »Pošto ranije nisam mogla da podnesem da prekršim obećanje koje sam ti dala, pobešla sam s tobom i napustila svoje roditelje, iako sam znala da im dugujem sve moguće poštovanje i naklonost. Zar ne bi bilo ispravno da sada pokušam da dobijem oproštaj od njih?« »Ne žalosti se zbog toga«, rekao je Džau, »otići ćemo da ih posetimo.« Naredio je da se pripremi brod; i nakon nekolicina dana vratio se sa svojom ženom u Han-jang.

Kako običaj nalaže u takvim prilikama, muž je prvi otišao u kuću Dijen, ostavljajući Ćing samu na brodu. Dijen je srdačno primio sestrice sa svim znacima radosti, i rekao:

»Koliko si mi samo nedostajao! Često sam se plašio da ti se nešto nije dogodilo.«

Džau je odgovorio s poštovanjem:

»Dirnut sam nezaluzenom ljubaznošću tvojih reči. Došao sam da molim za oproštaj.«

»Na šta to misliš?«

»Plašio sam se«, rekao je Džau, »da si bio ljut na mene zato što sam pobeo sa Ćing. Poveo sam je sa sobom u provinciju Ču.«

»Koja je to Ćing bila?«, upitao je Dijen.

»Tvoja ćerka Ćing«, odgovorio je Džau, počinjući da sumnja kako njegov tast ima zle namere.

»O čemu ti pričaš?«, viknuo je Dijen, sasvim zaprepašćen. »Moja ćerka Ćing leži bolesna u krevetu sve ove godine, još od vremena kada si ti otišao.«

»Tvoja ćerka Ćing«, uzvratilo je Džau postajući ljutit, »nije bila bolesna. Ona je moja žena već šest godina; imamo dvoje dece; obije smo se vratili ovamo samo da bismo od tebe zatražili oproštaj. Zato te molim da nam se ne rugaš!«

Jedan trenutak, gledali su se u tišini. Tada je Dijen ustao, i pokazujući sestricu da pade za njim, krenuo do jedne od unutrašnjih odaia u kojoj je ležala bolesna devojka. I

Džau je neizrecivo zaprepašćen ugledao lice Ćing, prelepo, ali čudno mršavo i blede.

»Ne može da govori«, objasnio je starac; »ali, razume.« Dijen joj se obratio sa smeškom: »Džau mi kaže da si ti pobešla sa njim, i da si mu podarila dvoje dece.«

Bolesna devojka je gledala u Džaua i smešila se; ali je i dalje ćutala.

»Sada podi sa mnom do reke«, rekao je zbunjeno posetilac svome tastu. »Jer, uprkos ovome što sam video u ovoj kući, mogu te uveriti da je tvoja kći Ćing ovog trenutka na mom brodu.«

Otišli su do reke; i tu je, zaista, bila mlada žena u iščekivanju. I videvši svog oca, poklonila se pred njim, i zamolila za oproštaj.

Dijen joj je rekao:

»Ako si ti zaista moja kćer, prema tebi ne osećam ništa osim ljubavi. Pa ipak, iako se čini da si ti moja kći, ima nešto što ne mogu da shvatim... Podi sa nama u kuću.«

Tako su sve troje produžili prema kući. Kada su joj se približili, videli su kako bolesna devojka, koja godinama pre toga nije napuštala krevet, dolazi da ih sretno, smešajući se kao da je veoma radosna. I dve Ćing su se približile jedna drugoj. Ali tada su se, niko nikada neće moći da objasni kako, jednostavno stopile, i postale jedno telo, jedna osoba, jedna Ćing, čak još mnogo lepša nego pre, koja nije pokazivala znake bolesti niti patnje.

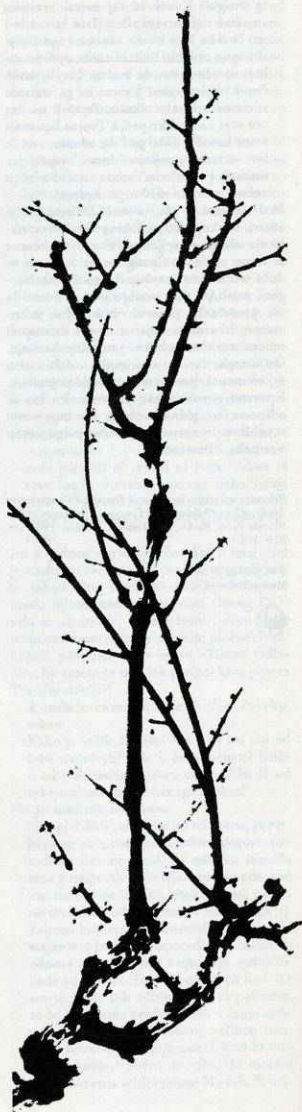
Dijen je rekao Džauu:

»Od dana kada si otišao, moja kćer je zamerala, i većinu vremena je bila kao osoba koja je popila previše vina. Sad znam da je njen duh bio odsutan.«

Ćing je rekla:

»Odišta, nikad nisam znala da sam kod kuće. Videla sam kako Džau gnevno odlazi; i iste večeri sam sanjala da trčim za njegovim brodom... Ali sada ne mogu da kažem koja sam zaista bila ja, ona koja je otišla brodom, ili ona koja je ostala u kući.«

Iz knjige L. Herna: *O želji da se dohvati mesec*
Preveo: Miloš Komadina



UDK 1:297 (091)

San i stvarnost kod Ibn Arabija

Tošihiko Izucu

Takozvana »stvarnost«, svijet čula koji nas okružuje i koji smo navikli da smatramo »stvarnošću«, za Ibn Arabija nije ništa drugo nego san. Mi čulima primamo veliki broj stvari, razdvajamo ih jedne od drugih, dovodimo u red svojim umom i završavamo uspostavljanje nečeg čvrstog oko sebe. Tako iskonstruisanu tvorevinu uma nazivamo »stvarnošću« i ne sumnjamo u to da je stvarna.

Međutim, prema Ibn Arabiju, ta vrsta »stvarnosti« nije stvarnost u pravom smislu te riječi. Drugim riječima, takvo nešto nije bitak (*wujud*) kakav on stvarno jeste. Nama koji živimo u svijetu čula, bitak je, u svojoj metafizičkoj stvarnosti, isto tako neprimjetljiv kao što su objekti čula u svojoj pojavnosti stvarnosti neprimjetljivi čovjeku koji spava i sanja o njima.

Citirajući poznato predanje, »Svi ljudi spavaju (u ovom svetu) i uistinu se bude tek kada umru«, on primjećuje:

Ovaj svijet je tek puka iluzija: on nema stvarnu egzistenciju. I to je ono što se smatra »imaginacijom« (*khayal*). Čovjek samo zamišlja da je on (ovaj svijet) autonomna stvarnost, sasvim različita i nezavisna od apsolutne stvarnosti, dok zapravo nije ništa slično tome.¹ ... Znamte da ste i vi sami samo jedna imaginacija. I sve što opažate i kada kažete sami sebi »to nisam ja«, takode je imaginacija. Prema tome, cijeli svijet bivstvovanja je imaginacija unutar imaginacije.²

Šta onda valja raditi, ako je sve ono što uzimamo kao »stvarnost« tek jedan san a ne stvarna forma bitka, ako je obična iluzija? Da li bi trebalo jednom zauvijek napustiti ovaj svijet iluzija i iz njega krenuti u potragu za nekim sasvim drugačijim, pravim, stvarnim svijetom? Ibn Arabi nije takvog mišljenja jer njegov stav je da »sane«, »iluzije«, ili »imaginacije«, ne označavaju nešto bezvrijedno ili lažno, već da je sve to jednostavno »simbolički odraz nečeg zaista stvarnog«.

Takozvana »stvarnost« svakako nije istinska stvarnost, ali se ne smije smatrati da označava nešto naprosto uzaludno i neosnovano. Takozvana »stvarnost«, mada nije sama Stvarnost, nejasno i mutno odražava istinsku Stvarnost na nivou imaginacije. Ona je, drugim riječima, simbolička reprezentacija Stvarnosti. Sve što je potrebno je, protumačiti je na pravi način, baš kao što obično tumačimo naše snove da bismo prodrli u stvarno stanje dešavanja izvan simbola sna.

Pozivajući se na prethodno pomenuto predanje, »Svi ljudi spavaju i bude se tek kada umru«, Ibn Arabi kaže da je »Prorok ovim riječima skrenuo pažnju na činjenicu

da je sve ono što čovjek opaža u svom svijetu, za njega kao san za čovjeka koji sanja i da se mora tumačiti«.

Ono što se vidi u snovima je samo »imaginarna« forma stvarnosti a ne sama Stvarnost. Sve što mi treba da uradimo je da tu formu vratimo u originalno i pravo stanje. To je ono što se podrazumijeva pod »tumačenjem« (*ta'wil*). Izraz »umrijeti i probuditi se«, koji se javlja u predanju, za Ibn Arabija nije ništa drugo nego metaforička referenca koja se odnosi na tako shvaćen čin tumačenja. Prema tome, »smrt« ovdje ne označava biološki događaj. Ovdje smrt znači spiritualni događaj koji se sastoji u čovjekovom odbacivanju okova čula i razuma, i njegovom prelasku preko granice čulnog, u sposobnosti da vidi iza mreže tog čulnog. Ukratko, to znači mističko iskustvo »samoponištavanja« (*fana*).

Šta je to što čovjek vidi kada se probudi iz svog čulnog sna, otvori svoje oči i pogleda uokolo? Kakav to svijet primjeti tada, u tom samoprosvijetljenom stanju »samobitnosti« (*baqa*)? Opisati taj čudni svijet i pojasniti njegovo metafizičko-ontološko ustrojstvo je glavni zadatak Ibn Arabija. Taj opis svijeta, onako kako ga on vidi, u svjetlu svojih mističkih iskustava, sačinjava njegovo viđenje svijeta.

Šta je onda to Nešto, što se skriva iza zavjese pojavnog, čineći od takozvane »stvarnosti« široku mrežu simbola koji mutno i nejasno ukazuju na ono što leži iza njih? Odgovor se odmah nameće. To je Apsolutno, prava ili apsolutna stvarnost koju Ibn Arabi naziva al-haq. Tako ova takozvana »stvarnost« nije ništa drugo nego san, ali ne i puka iluzija. Ona je specifična pojava apsolutne stvarnosti, poseban oblik njene samomanifestacije (*tajalli*). To je san sa metafizičkom osnovom. »Ovaj svijet postojanja i nastajanja (*kawn*) je jedna imaginacija«, kaže on, »ali je zapravo to sama Stvarnost«.

Tako je svijet postojanja i nastajanja, takozvana »stvarnost« koja se sastoji od raznih oblika, svojstava i stanja, u stvari sama po sebi jedna šarena nit fantazije i imaginacije, ali i isto vrijeme ne pokazuje ništa drugo do samu Stvarnost – ukoliko čovjek zna kako da shvati te forme i svojstva, ne same po sebi, nego kao mnogobrojne manifestacije te Stvarnosti. Onaj ko je u stanju da tako postupi je čovjek koji je dosegao najdublje misterije Puta (*tarika*).

Proroci su vizionari. Oni obično u prirodi vide čudne vizije koje ne spadaju u moguć-

nosti običnog čovjeka. Te neobične vizije su poznate kao »vjerodostojne vizije« (*ru'ya sadaq*) i mi spremno priznajemo njihovu simboličku prirodu. Redovno, bez oklevanja, priznajemo da prorok svojom vizijom opaža nešto neizrecivo, nešto od istinske slike Apsolutnog. Međutim, istina je da za proroka simbolički snovi nisu jedine takve neobične vizije. U njegovoj glavi, sve što on vidi, sve sa čim je u dodiru, čak i u svakodnevnom životu, dobija simboličan karakter. »Sve što on opaža u budnom stanju je takve prirode iako, svakako, postoje razlike u stanjima«. Formalna razlika između sna (u kojem on sposobnošću imaginacije vidi stvari) i budnog stanja (u kojem on stvari opaža čulima) ostaje netaknuta, a ipak su predmeti koji se opažaju u oba stanja, jednako simboli.

Prema tome, za proroka koji svoj život živi u jednom takvom, neobičnom stanju duha, može se reći da čitav svoj život sanja u snu. »Čitav njegov život nije ništa drugo do u snu san«. Ono što Ibn Arabi podrazumijeva pod ovom tvrdnjom je sljedeće: s obzirom na to da je sam čulni svijet u stvari jedan »san«³ (iako obični ljudi nisu svjesni da je to »san«), to se prorok koji usred tog opšteg konteksta »sna« prima neobične simbole, može uporediti sa čovjekom koji sanja u snu.

Ovo je, međutim, najdublje shvatanje situacije, uglavnom nedostupno većini ljudi jer su oni uvjereni da je čulni svijet nešto materijalno, nešto čvrsto; oni ne primjećuju njegovu simboličku prirodu. Čak ni sami proroci – naravno, ne svi – nemaju jasnu predstavu o svemu ovome. To je duboka misterija Bitka, dostupna samo savršenim prorocima kao što je Muhamed. Ibn Arabi objašnjava ovo stanovište ilustrirajući ga razlikom između Proroka Jusufa (Josifa) i Proroka Muhameda, imajući u vidu njihove odgovarajuće sposobnosti shvatanja.

U Kuranu se pominje (XII, 4) da je Josif, kao dječak, u snu vidio jedanaest zvijezda, Sunce i Mjesec kako se klanjaju pred njim. Ovo je, primjećuje Ibn Arabi, događaj koji se zbilo samo u njegovoj mašti (*khayal*). On je u svojoj mašti vidio braću u obliku zvijezda, oca u obliku Sunca i majku u obliku Mjeseca. Mnogo godina kasnije, njegova braća su pala na koljena pred Josifom koji je tada bio »moćni princ« u Egiptu. Toga trena je Josif rekao sebi – »Ovo je objašnjenje (*ta'wil*)

¹ Fusus al-Hikam, str. 117/103. Citirajući Fusus al-Hikam, uvijek ću dati dvije oznake stranica: 1. edicija Kairo 1321. A.H., koja sadrži Komentar al-Qashani, i 2. kritički izdanje Affifia, Kairo, 1946. (1365. A.H.).

² Fusus al-Hikam, str. 199/104. »Imaginacija unutar imaginacije« uvijek znači da je svijet, kako ga mi primamo, proizvod naše lične sposobnosti imaginacije koji je aktivna u okviru šireg područja »objektivne« imaginacije. Za lucidnije i svjetlije objašnjenje o »objektivnoj« imaginaciji, vidi H. Corbin *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris. 1958.

³ tj. sistem simbola koji ukazuju na Apsolutno.

moga sna od prije mnogo godina. Moj Gospodar ga je ostvario! (XII, 99).⁴

Sušтина svega ovoga, prema Ibn Arabiju, leži u zadnjoj rečenici – »Moj Gospodar ga je ostvario!«⁵. To znači – »Bog je učinio da se ono što je u prošlosti bilo u obliku mašte, pojavi u svijetu čula«. To nam označava da je, prema Josifovom shvatanju, realizacija ili materijalizacija u čulnom svijetu, onoga što je vidio u snu, konačna i krajnja realizacija. On je mislio da su stvari napustile domen »sna« i izašle u nivo »stvarnosti«.

Ibn Arabi, nasuprot tome, primjećuje da u pogledu čulnog, u osnovi, nema nikakve razlike između »sna« i »stvarnosti« – ono što je Josif vidio u svom snu je od samog početka bilo čulno jer je »funkcija imaginacije da proizvede čulne stvari (*mahsusat*) i ništa drugo«.

Muhamedov položaj je mnogo dublji. Posmatrano sa stanovišta proroka Muhameda, slijedi tačna interpretacija onoga što se Josifu desilo u vezi sa njegovim snom. Čovjek mora početi od shvatanja da je i sam život jedan san. U tom velikom snu, koji je njegov život, čega ni Josif sam nije svestan, on gleda jedan neobičan san (jedanaest zvijezda, itd.). On se budi iz tog posebnog sna. To jest, on u svom velikom snu sanja da se budi. Zatim, on tumači svoj vlastiti (posebni) san (zvijezde = braća, itd.). U stvari, ovo je još uvijek nastavak njegovog velikog sna. On sanja sam sebe kako tumači vlastiti san. Nakon toga, događaj koji on na taj način tumači, ostvaruje se kao čulna činjenica. Prema tome, Josif vjeruje da se njegovo tumačenje materijalizovalo i da je njegov san konačno stigao do kraja. On misli da sada stoji sasvim izvan svog sna, dok u stvari, još uvijek sanja, a da nije svestan činjenice da sanja.

Al-Qashani na na slijedeći način konačno sumirao kontrast između Muhameda i Josifa:

Razlika između Muhameda i Josifa, u pogledu dubine shvatanja, sastoji se u slijedećem. Josif je čulne oblike koji postoje u vanjskom svijetu, smatrao »stvarnošću«, dok su zapravo svi oblici koji postoje u imaginaciji, (takođe) čulni, bez izuzetka, jer je imaginacija (*khayal*) raznica čulnih stvari. Sve što postoji u imaginaciji je čulna forma, iako se zapravo ne prima putem čula. Što se tiče Muhameda, on je čulne forme, koje postoje u spolnom svijetu, takođe smatrao proizvodima imaginacije (*khayaliya*), pa čak i kao imaginaciju unutar imaginacije. Ovo zbog toga što je on naš sadašnji svijet smatrao snom, dok je jedina »stvarnost« (u pravom smislu te riječi), po njegovom mišljenju, Apsolutno koje se otkriva onakvo kakvo zaista jeste u čulnim formama koje nisu ništa drugo nego mnogo različitih mjesta njegove samomanifestacije. Ovakvo gledište je moguće shvatiti samo kada se čovjek probudi iz sadašnjeg (ovdašnjeg) života, koji se označava kao san-zaborav – nakon što

čovjek umre u ovom svijetu putem samoponištenja u Bogu.

Osnovna ideja koja, kako smo već učili, sačinjava samu ishodšću Ibn Arabijevog ontološkog razmišljanja, doslovce znači da takozvana »stvarnost« nije ništa drugo do san, i sa jedne strane sugerishe da svijet, onakav kakvim ga mi doživljavamo pod normalnim uslovima, nije sam po sebi stvarnost već iluzija, nešto čulno i nestvarno. Ali to, sa druge strane, ne znači da je svijet čulnih stvari i događaja tek puka fantazija, čisto subjektivna projekcija uma. Prema Ibn Arabijevom mišljenju, ako je »stvarnost« iluzija, ona nije subjektivna već »objektivna« iluzija, nešto nestvarno što postoji na čvrstoj ontološkoj osnovi. A to je isto što i reći da to uopšte nije iluzija, barem ne u onom smislu u kojem se ta riječ obično uzima.

Da bi ovakvo gledište bilo jasno, mora se podsetiti na ontološku koncepciju vlastitu Ibn Arabiju i njegovom učenju o »pet ravni Bitaka«. Strukture ovih »ravni« (*hadarat*)⁶ je jezgrovito objasnio Al-Qashani na sledeći način.⁷ U sufijskom viđenju svijeta, razlikuje se pet »svijetova« (*awalam*) ili pet osnovnih Bitaka, od kojih svaki predstavlja Postojanje ili ontološki oblici apsolutne Stvarnosti u svojoj samomanifestaciji.

1. Ravan suštinskog (*dhat*), svijet apsolutne ne-manifestacije (*al-ghayb al-mutlak*) ili misterija nad misterijama.
2. Ravan atributa i imena, postojanje božanskog (*uluhiya*)
3. Ravan djelovanja, postojanje Gospoda (*rububiya*)
4. Ravan slika (*amthal*) i imaginacija (*khayal*)⁸
5. Ravan čula i čulnog iskustva (*mushahada*)

Ovih pet ravni među sobom tvore jednu organsku cjelinu u kojoj predmeti iz nižih ravni služe kao simboli ili slike za predmete iz viših ravni. Na taj način, prema Al-Qashaniju, sve što postoji na nivou obične stvarnosti (koja je najniža od svih božanskih postojanja) jeste simbol – tumačenje (*mithal*) za stvari koje postoje na nivou slika, a sve što postoji na nivou slika je forma koja odražava stanje stvari na nivou božanskih imena i božanskih atributa, dok je svaki atribut jedan aspekt božanske suštine u činu samomanifestacije.

Ovdje je dosta primjetiti da se čitav svijet bitka, prema Ibn Arabijevom mišljenju, u suštini sastoji od ovih pet ravni Božanske

samomanifestacije i da između viših i nižih nivoa postoji upravo ovakva, prethodno objašnjena, organska povezanost. Imajući ovo u vidu, vratimo se našem problemu.

Sve što se nade na najnižoj ravni bitka, to jest u čulnom svijetu, kao i svaki događaj koji se tu desi, predstavlja »pojavu« u etimološkom smislu te riječi – to je forma (*sura*) u kojoj se stanje stvari u najvišoj ravni, ravni slika, direktno otkriva, a indirektno se otkriva, konačno, i sama apsolutna misterija. Gledati stvari u čulnom svijetu, ali se ne zaustaviti tu, nego vidjeti iza njih najvišu osnovu svakog bitka, to je baš ono što se po Ibn Arabiju zove »otkrovenje« (*kashf*) ili mistička intuicija. »Otkrovenje«, ukratko, znači uzimanje svakog predmeta čula za mjesto na kojem nam se otkriva Stvarnost. A onaj ko tako postupi, na svakom koraku će susresti »pojave« Stvarnosti, šta god vidi ili čuo na ovom svijetu. Sve što on iskusi, za njega je oblik koji manifestuje jedan aspekt Božanske Stvarnosti. I u tom posebnom pogledu, njegova čulna iskustva imaju istu simboličku prirodu kao i vizije koje doživljava dok spava. U očima čovjeka koji ovlada ovom vrstom duhovne sposobnosti, čitav svijet »stvarnosti« prestaje da bude nešto čvrsto, samodovoljno, i preobraća se u duboko, misteriozno *forêt de symboles*, sistem ontoloških veza. A snovi, koji se javljaju na »imaginarnom nivou bitka, na kraju ispadnu isti kao i predmeti i događaji svijeta čulnih iskustava. U tom pogledu, i svijet čula, kao i svijet snova, predstavljaju domen simbola. Kako Al-Qashani kaže, »Sve što kroz manifestaciju sebe dolazi iz svijeta nevidljivog u svijet čulnih iskustava – bez obzira da li se manifestuje putem čula ili imaginacijom, ili pak u slikovnoj sličnosti – jeste otkrovenje, instrukcija ili komunikacija koja dolazi od Boga«.

Međutim, ovdje oslikana simbolička struktura svijeta, dostupna je samo svijesti izuzetno ograničenog broja ljudi. Većina ljudi živi vezana za, i povijena samo najnižoj ravni bitka, ravni čulnih predmeta. Za njihove mutne svijesti, to je čitav svijet postojanja. Ovu najnižu nivo bitka, dodirli i uhvatili, za njih je stvaran. I čak i na ovom nivou, njima nikada ne pada na pamet da »tumače« forme stvari koje ih okružuju. Oni spavaju.

Sa druge strane, kako i obični ljudi vladaju sposobnošću imaginacije, nešto neobično se može desiti – i dešava se – u njihovom umu, u rijetkim prilikama. Poziv odzgo dode i bljesne kao munja kroz njihov svijest, kada se to najmanje očekuje. To se dešava kada oni imaju vizije i snove.

Uglavnom, imaginacija ili fantazija, znači sposobnost da se u glavi proizvede varljivi utisak nekog predmeta kojeg stvarno zapravo nema, ili predmeta koji uopšte ne postoji. Za Ibn Arabija ona ima sasvim drugačiji značenje. Naravno, i u njegovoj teoriji imaginacija je sposobnost da se u glavu dozovu predmeti koji ne postoje u spojašnjem svijetu, to jest, predmeti koji nisu trenutno prisutni na nivou čulnih iskustava. Ali, ni divlja fantazija, ni halucinacija, nisu ono što navodi razum da vodi predmete koji nigdje ne postoje. Ono

⁶ doslovno, (Božanske) Prisutnosti. Postoji pet osnovnih modusa ili dimenzija samomanifestacije Apsolutnog.

⁷ Treba zapamtiti da ovo nije jedina forma u kojoj se predstavljaju »ravni Bitaka«. Sam Al-Qashani na drugom mjestu daje malo drugačije objašnjenje.

⁸ Ovo je prelazna ravan koja leži između Božanskog područja Bitka (1,2,3) i materijalnog svijeta čula, takozvane stvarnosti (5). To je *ui generis* svijet vječnog Arhetipova ili Slika, u kojem prvobitno bezoblične ideje uzimaju »imaginarnu« formu i u kojem materijalne stvari našeg empirijskog svijeta izgledaju kao »niže« (*latif*) tijela: nakon što se oslobode svojih grubih materijalnih formi.

⁴ u prevodu B. Korkuta, Sarajevo, 1984. to je XII, 100. prim. prev.

⁵ *ja'ala-ha haqqa*



Čitanje uz muziku u vrtu, Iran, XI vek.

što ona uzrokuje, nije neosnovano sanjarenje. Ona čini vidljivim, premda nejasno i zamagljeno, stanje zbivanja na višoj ravni bitka. To je jedna funkcija uma, direktno vezana za »svijet slika«.

Taj »svijet slika« (*Calam al-mithal*), u ontološkom smislu, predstavlja vezujuću kariku između domena čisto čulnog i čisto duhovnog, odnosno, nematerijalnog svijeta. To je, kako ga Affifi definiše, »jedan zaista

postojeći svijet u kojem forme predmeta postoje na način koji se nalazi između »suptilnosti« i »surovosti«, odnosno, između čiste duhovnosti i čiste materijalnosti»⁹

Sve stvari koje postoje na ovom nivou bitka imaju sa jedne strane, nešto zajedničko sa stvarima koje postoje u čulnom svijetu, a sa

druge strane, liče na razumljive apstrakcije koje postoje u svijetu čistog intelekta. To su posebni, polu-čulni i polu-shvatljivi predmeti. Oni *jesu* čulni, ali su izuzetno fine i rijetke čulnosti. Oni, *jesu* shvatljivi, ali ne tako čiste shvatljivosti kao Platonove ideje. Ono što se obično naziva imaginacijom, nije ništa drugo do ovaj svijet, reflektovan u ljudskoj svijesti, ne u svom pravom obliku, već nejasno, mutno i veoma deformisano.

⁹ Komentar na *Fusus*, str. 74. Ovaj komentar se nalazi u već pomenutom kairskom izdanju Affija.

Naravno, slikama koje se na takav način dobivaju, nedostaje ontološka osnova i s pravom ih možemo odbaciti kao halucinacije.

Međutim, ponekad se ovaj »svjetlost slik« pojavljuje onakav kakav on zaista jeste, bez deformacije, čak i u istini običnih ljudi. Najjasniji primjer ovoga su svjetlosni snovi. »Svjetlost slik« vjerno postoji i u svakom trenutku djeluje na ljudsku svijest. Ali čovjek, sa svoje strane, obično nije svjestan toga u budnom stanju, jer njegov um u takvom stanju sprečavaju i odvleče materijalne sile spoljašnjeg svijeta. Ova sposobnost imaginacija može funkcionisati na pravi način samo dok čovjek spava, dok su fizičke sposobnosti njegovog uma privremeno neaktivne. Tada se proizvode vjerodostojni snovi.

Međutim, čak i ako čovjek u svom snu vidi istinit san, on je uvijek predstavljen serijom čulnih slika. I kao takav, ostaće bez objašnjenja, ukoliko se ne »protumače«. I kao takav, ostaće bez objašnjenja, ukoliko se ne »protumače«. Ibn Arabi nalazi tipičan primjer za ovo u biblijsko-kuranskoj priči o Avramu (Ibrahimi) koji žrtvuje svoga sina.

Avram je jednom u snu vidio žrtveno jagnje koje se pojavilo u vidu njegovog sina Isaka (Ishaq). U stvarnosti, to je bio simbol. To je bio simbol prve institucije jednog važnog vjerskog rituala – rituala prinosa žrtvene životinje na oltar. I kako je ovaj ritual, sam po sebi, bio simbol čovjeka koji na žrtvu nudi svoju dušu, Avramova vizija je trebala da bude protumačena kao čulna pojava forma ovog duhovnog događaja. Ali, Avram je nije »tumačio«. I tako je on odlučio da žrtvuje svoga sina. Evo objašnjenja tog događaja po Ibn Arabiju.

Avram, Prijatelj (božji), reče svome sinu – »U snu mi se ukazalo kako te žrtvujem (XXXVII, 102). San je zapravo tema koja se odnosi na ravan slik.«¹⁰ On, međutim, nije tumačio svoj san. Ono što je vidio u snu, bio je ovan koji uzima lik njegovog, Avramovog sina. I Avram je pretpostavio da je njegov san bukvalno istinit (i namjeravao je žrtvovati sina). Ali, gospod ga je spasio tako vizije Velike Žrtve (žrtve ovna). Ovo je bilo božje »tumačenje« ovog Avramovog sna, ali ovaj to nije znao. On to nije znao jer čitava teofanija u čulnoj formi, na nivou Imaginacije, traži različita znanja koja jedino omogućavaju čovjeku da, kroz tu posebnu formu, shvati značenje Boga... Bog reče Avramu, dozivajući ga, »O, Avrame, ti si viziju shvatio kao istinu« (XXXVII, 104, 105). Upamtite da Bog nije rekao »Ti si dokučio istinu za mišljujući da je to tvoj sin«. Greška na koju se ovdje skreće pažnja, dolazi od činjenice da Avram nije »tumačio« taj san, nego je uzeo da je ono što je vidio istinu, dok je sve snove nepohodno »tumačio«... Da je njegova imaginacija bila tačna, on bi žrtvovao sina.¹¹ On je jednostavno uzeo svoju viziju za istinitu i mislio je da je Isak kojeg je vidio u snu, zaista nje-

gov sin. U stvarnosti, Bog je samo u njegovom snu vidio Veliku Žrtvu.

Tako ga je On »spasio« (Isaka), jednostavno zbog onoga što se javilo u Avramovoj svijesti, dok u stvari, u očima Boga i samo po sebi, to uopšte nije bilo pitanje spasavanja.¹² Prema tome, (kada je Isak »spasen«) njegovo čulo vida je opazilo žrtvenu životinju (ovna) dok je njegov um, u njegovoj mašti, dozvao sliku sina. (Zbog njegovog simboličkog povezivanja) on bi svoju viziju protumačio tako da ona označava njegovog sina ili nešto drugo, da je u svojoj imaginaciji video ovna (tojest, u svom snu, umjesto da vidi svoga sina, baš onako kako ga je vidio). Tada Bog reče, »Istinu, ovo je očita proba« (XXXVII, 106) podrazumijevajući pod tim probu (Avrama) koja se tiče njegovog znanja, odnosno, da li on zna da sama priroda jedne vizije zahtijeva »tumačenje«. Naravno, Avram je znao da predmeti Imaginacije obično zahtijevaju »tumačenje«, ali je (u ovom posebnom slučaju) neoprezno propustio da tako postupi. Tako on nije ispunio ono što se od njega zahtijeva i jednostavno je pretpostavio da njegova vizija predstavlja očiglednu istinu.

Avram je bio prorok. A čovjek koji stoji na visokoj duhovnoj poziciji mora znati (teoretski) da je istinit san simbol događaja koji pripada nivou više stvarnosti. Ipak je Avram zaboravio da »protumači« svoj san. Onda, ako su proroci takvi, kako se može očekivati da običan čovjek ispravno »tumači« svoje snove i vizije. Onda je sasvim prirodno da običan čovjek ne može vidjeti da događaj koji se dešava u takozvanoj »stvarnosti« predstavlja simbol za događaj koji mu odgovara na višem nivou slika.

Kako čovjek može razviti kod sebe sposobnost da stvari posmatra simbolički? Šta bi trebalo da učini da se ukloni materijalni veo koji skriva stvarnost koja leži iza njega? Razmatrajući ovo pitanje, Ibn Arabi je u jednom odlomku Fususa ukazao na jedan veoma zanimljiv metod. To je put discipline, put vježbe za razvijanje onog što on naziva »duhovni vid« (*ʿayn al-basira*). To je način koji omogućava unutrašnji preobražaj čovjeka.

Ibn Arabi objašnjava taj unutrašnji preobražaj kao prelaz od »svjetovnog načina postojanja« (*al-nashʾa al-dunyawiya*) u »onostrani način postojanja« (*al-nashʾa al-ukhrawiya*). »Svjetovni način postojanja« je ono što je prirodno većini ljudi. Karakteristika takvog postojanja je činjenica da je čovjek, u svom prirodnom stanju, sasvim pod kontrolom svoga tijela, a aktivnost njegovog uma je uspojena fizičkom konstitucijom tjelesnih organa. Pod takvim uslovima, čak i ako pokuša da nešto shvati ili da uhvati svoju stvarnost, takav objekat se ne

može pojaviti u čovjekovom umu, osim potpuno deformisan. To je stanje u kojem čovjek postoji, zavesom potpuno odvojen od suštinske stvarnosti.

Da bi pobjegao od takvog stanja, kaže Ibn Arabi, čovjek mora lično ponovo ožvjetiti iskustva Ilije–Enoha i povratiti u sebi duhovnu dramu unutrašnjih promjena koje simboliziraju dva imena.

Ilija (*Ilyas*) i Enoh (*Idris*) su dva imena jedne te iste osobe. To su bila dva imena, tada jednog osobi u dva različita stanja. Enoh je bio prorok prije Noja. Bog ga je uzdigao i postavio u sferu Sunca. Na toj, najvišoj poziciji, zvao se Enoh. Kasnije je, kao apostol, poslat na Zemlju, u sirijski grad Baalbek. U tom, kasnijem stanju, zvao se Ilija.

Ilija, koji je na taj način poslat na Zemlju iz visoke nebeske sfere, nije se zaustavio na pola puta već je postao potpuno »zemaljski«. On je »elementarni način postojanja« doveo do krajnjih granica. Ovo se simbolizuje čovjeka koji, umjesto da svoj razum vježba na neki blagi način, na koji većina ljudi to čini, sasvim i potpuno prepušta sebe elementarnom životu prirode, do te mjere da postaje i manje od čovjeka.

Jednom je, dok je bio u takvom stanju, imao neobičnu viziju u kojoj je vidio planinu kako se razdvaja i vatrenog konja koji izlazi iz nje sa opremom načinjenom od iztre. Kada je to prorok ugledao, odmah je zajahao tog konja, tjelesne želje su otpale sa njega i on se preobrazio u čisti intelekt bez želja. Tada je bio potpuno oslobođen svega što ga je vezivalo sa njegovim fizičkim ja. I samo u takvom, očišćenom stanju, Ilija je mogao vidjeti Stvarnost onakvom kakva ona zaista jeste.

Međutim, Ibn Arabi primjećuje da čak i ova, najviša »spoznaja Boga« (*maʿrifa bi-Allah*), koju je dosegao Ilija, nije savršena. »Jer, u njoj (spoznaji) je stvarnost bila u čistoj transcenciji (*munazzah*), i to je bilo tek pola (savršene) spoznaje Boga. Ovo znači da čisti intelekt, koji je sebe sasvim oslobodio svega fizičkog i materijalnog, ne može u prirodni vidjeti Boga, osim u njegovoj transcenciji (*tanzih*). Ali, transcencija je samo jedan od dva glavna aspekta Apsolutnog. Njegova druga polovina je imanentnost (*tashbih*). Svaka spoznaja Boga je neizostavno jednostrana, ukoliko istovremeno ne spaja i transcendentno i imanentno, jer Bog jeste transcendentan i immanent, u isto vrijeme. Međutim, ko zaista može ujediniti ova dva aspekta u spoznavanju Boga? To je u stanju prorok Muhamed i niko drugi, čak ni Ilija.

Imajući na umu ovo što je rečeno, pokušajmo slijediti stope Enoha–Ilije konkretnijim, to jest, manje mitološko-poetskim terminima. Kao neophodan prvi korak, čovjek mora sići do najelementarnijeg nivoa postojanja, oponašajući nebeskog Enoha koji je sišao na Zemlju i počeo živjeti na najnižem nivou zemaljskog života. I kao što je već navedeno, ne smije se stati na pola puta. Potom čovjek, napuštajući sve aktivnosti svoga uma i ne upražnjavajući više sposobnost razmišljanja, potpuno ostvaruje »animal-

12 Posljednja rečenica znači: Bog je žrtvenom umom spasio Isaka. Ali prava istina je da je čitava stvar Avramu samo izgledala kao »spasavanje«. U stvari, nije bilo nikakvog »spasavanja« jer od samog početka Bog nije namjeravao da natjera Avrama da žrtvuje svoga sina. Međutim, kako je Avram pogrešno shvatio namjeru Boga, to je ono što je Bog učinio njegovom sinu, u njegovim očima izgledalo kao spasavanje.

10 tj. to je simbol i potrebno mu je »tumačenje«

11 tj. Bog ga ne bi zaustavio

nost» (*hayawaniya*), koja leži skrivena, od Razuma i prepušta se svojim prirodnim nagonima. On je čista i jednostavna životinja.

U takvom stanju nepomoćne animalnosti, čovjek dobija izvjesnu vrstu mističke intuicije, posebnu vrstu »otkrovenja« (*kashf*). Ovo »otkrovenje« je ona vrsta »otkrovenja« koju životinje prirodno posjeduju. One osjećaju ovu vrstu »otkrovenja« jer, po svojoj prirodi, ne vježbaju sposobnosti Uma te im ove i ne smetaju.

U svakom slučaju, onaj ko ozbiljno namjerava da ponovo iskusi ono što je nekad iskusio Enoh–Ilija, mora, na prvom mjestu, potpuno ostvariti svoju animalnost – tako potpuno, da mu se napokon »otkrije« ono što je u prirodi veće »otkriveno« svim životinjama; svima osim ljudima i džinima. Tek tada može biti siguran da je sasvim ostvario svoju animalnost. Da li je čovjek ostvario svoju animalnost do te mjere, može se vidjeti izvana na osnovu dva simptoma: jedan od njih je to što on zaista doživljava »otkrovenje animalnog«, a drugi je činjenica da nije u stanju da govori. Ibn Arabijevo objašnjenje ova dva simptoma, a posebno prvog, prilično je neobično i bezumno, barem za naš zdrav razum. Ali, tiskano je poreći izuzetnu težinu stvarnosti koju budi u našem umu. Njegovo objašnjenje nas pogoda kao stvarnost jer je to opis njegovog vlastitog iskustva neobične vizije.

Privi simptom, kaže on, čovjeka koji stvarno doživljava animalni *kashf* je to što on »vidi one koje su anđeli kaznili u grobovima, one koji uživaju u raskoj sreći, vidi mrtve koji oživljavaju, nijeme kako govore i bogale kako hodaju«. Očima takvog čovjeka se tada ukazuju neobični prizori koje naš zdrav i normalan um, bez oklijevanja može proglasiti čistim ludlom. Pitanje na koje običan čovjek ne može dati pravi odgovor je pitanje da li se takve vizije s pravom mogu smatrati »animalnim« iskustvom. Jer, ovdje Ibn Arabi govori iz vlastitog iskustva.¹³ Ali zato lako možemo vidjeti da se u glavi čovjeka, koji se potpuno oslobodio dominacije prirodnog Uma, sve one beznačajne razlike koje je taj Um stvorio, raspadaju u krajnju zbrcu a da stvari i događaji poprimaju sasvim različite, nove forme. Ono što Ibn Arabi pokušava svim ovim da kaže, jeste da u takvom, »animalnom« iskustvu, svi naizgled čvrsti odjeci, u koje ljudski Um dijeli Stvarnost, gube svoju ontološku vrijednost.

Drugi simptom je da takav čovjek postaje nijem, i nije u stanju da se izrazi, čak i ako to želi i pokuša da riječima opiše ono što vidi. Ovo je odlučujući znak koji potvrđuje da je takav čovjek ostvario svoju »animalnost«. Ovdje on daje zanimljiv opis svog vlastitog iskustva koje se odnosi na ovo mišljenje:

Jednom sam imao učenika koji je dostigao ovu vrstu »otkrovenja«. Međutim, on nije šutio o njemu (iskustvu). Ovo nam

ukazuje na to da on zapravo nije ostvario svoju animalnost (na savršen način). Kada je Bog mene postavio u takvo stanje, shvatio sam potpuno svoju animalnost. Imao sam vizije i želio sam pričati o onome čemu sam bio svjedok, ali nisam mogao. Nije bilo nikakve stvarne razlike između mene i onih koji prirodno ne mogu da govore.

Tako se čovjek, koji je stigao do krajnjih granica svoje animalnosti, ukoliko nastavi sa svojom duhovnom vježbom, može uzdići do stanja čistog Intelakta.¹⁴ Um (»aql«) koji je prethodno napušten da bi se stiglo do najnižeg nivoa animalnosti je »aql« kojeg njegovo tijelo veže i spustava. Sada, u ovoj drugoj fazi, on stiče novi »aql« ili još bolje rečeno, on obnavlja svoj jednog napušten »aql« u sasvim drugačijoj formi. Ovak novi »aql«, kojeg Ibn Arabi naziva »čisti intelekt« (*»aql mu-jarad«*),¹⁵ funkcioniše na nivou na kojem njegovo djelovanje ne može biti sputano ničim tjelesnim ili fizičkim. Ovak čisti intelekt nema nikakve veze sa tijelom. A kada čovjek stekne ovu vrstu intelekta i ugleda stvari očima samog čistog intelekta, čak i obične stvari oko njega počinju da mu otkrivaju svoju pravu ontološku strukturu.

Ova posljednja rečenica, po Ibn Arabijevo shvatanju svijeta, znači da stvari oko nas gube svoju nezavisnost u očima takvog čovjeka i otkrivaju svoju istinsku prirodu putem mnogo »pojave« stvari koje pripadaju ontološkoj fazi iznad njih.

Takav se čovjek preobražava u čisti intelekt, daleko od svih prirodnih, materijalnih elemenata. On je svjedok stvarima koje su sam izvor svega što se javlja u prirodnim formama. I on, nekom vrstom intuitivnog znanja, shvata zašto i kako su stvari u prirodi baš takve kakve jesu.

Da budemo još konkretniji, takav čovjek već je u ontološkoj fazi koja je iznad stvari u prirodi. On je u fazi božanskih imena i atributa. Jezikom ontologije, »posvjestven Ibn Arabiju, on je u fazi »stalnih arhetipova« (*»a'yan thabita«*) i on gleda dole sa tih visina beskonačno promjenjive stvari čulnog svijeta i shvata ih u smislu stvarnosti (*»haqa'iq«*), koja leži izvan njih.

Onaj ko dosegne ove duhovne visine, naziva se »arif« ili onaj koji zna (transcendentalnu istinu) i njegovu spoznaju možemo, s pravom, smatrati autentičnim slučajem *dhawq* (neposredno kušanje). Takav čovjek je »kompletan« (*tamm*).

Međutim, kao što smo već pomenuli, Enohova spoznaja je tek »polovina« spoznaje apsolutne stvarnosti. Čovjek ovakve vrste jeste *tamm*, ali još nije »savršen« (*kamil*). Da bi postao *kamil* on mora otići još jedan korak daleč i uzdići sebe do tačke sa koje vidi sve, bilo da se odnosi na »stalne arhetipove«, stvari u prirodi, ili opet na njega samog koji opaža i shvata da to sve nije ništa drugo do nekoliko pojava u formi božanske suštine

na različitim ravnama postojanja; da kroz sve ontološke ravni struji neprekidni i beskonačan tok božanskog bitka. I samo onda, kada je čovjek u takvom položaju, on postaje »savršen čovjek« (*insan kamil*).

Prethodno pomenuto se mora shvatiti kao uvod u glavni problem Ibn Arabija, i kao sažeto objašnjenje iskustvenih osnova na kojima on razvija svoju filozofsko razmišljanje. Trebalo bi da bude jasno da je Ibn Arabija filozofija, ukratko, teorijski opis čitavog svijeta bitka, onako kako se on reflektuje u očima savršenog čovjeka. I to je zaista jedan izuzetan pogled, jer je proizvod izuzetnog iskustva jednog izuzetnog čovjeka.

Prije no što zaključimo ovo poglavlje, nije neumjesno okrenuti se unazad i ponovo pregledati glavne koncepte kojih smo se dotakli i razmotriti prepoznatljive odnose među njima. Čineći to, moramo imati na umu da smo mi još uvijek u početnoj fazi našeg istraživanja i da je sve što smo mi učinili, to da samo samo nagovijestiti strukturu čitavog sistema. Prvo i najvažnije, želimo da skrenemo pažnju na činjenicu od velikog značaja, koja je pomenuta u prethodnom razmatranju, ali nije bila eksplicitno navedena. To je činjenica da koncept bitka dominira filozofskom mišlju Ibn Arabija, sa svom svojom zbujujućom kompleksnošću i dubinom. U tom smislu je njegova misao u suštini ponovo, i ponovo ontološka.

Koncept bitka, sa svojim dvostrukim značenjem *ens* i *esse*, ključni je koncept koji dominira čitavom njegovom mišlju. Njegova je filozofija teološka, ali je ipak, više ontološka nego teološka. Zbog toga je čak i konceptu Boga (*Allah*), koji u islamu, opšte uzev, zadržava svoj neosporni položaj, ovdje dat tek sekundarni položaj.¹⁶ Kao što ćemo vidjeti, Bog je »pojavom«, odnosno, samomajstujuć oblik koji je sadržan u nečemu još više primordijalnom – u apsolutnom bitku. Koncept bitka je uistinu sama osnova ovog viđenja svijeta.

U svakom slučaju, to nikako nije pojam bitka u smislu zdravog razuma. Za razliku od Aristotela, za kojeg bitak takode ima neodoljivu fascinantanost, Ibn Arabi ne započinje svoju filozofiranje od koncepta bitka na konkretnom nivou obične stvarnosti. Za njega, stvari fizičkog svijeta nisu ništa drugo nego san. Njegova ontologija počinje, i završava, egzistencijalnim obuhvatanjem bitka u njegovoj nedokučivoj dubini, *apsolutnog* bitka koji beskonačno transcendirira nivo običnih čula i koji je nerješiva enigma za običnog čovjeka. To je, ukratko, ontologija zasnovana na misticizmu, motivisana nečim što se otkriva jedino mističnim iskustvom »otkrovenja« (*kashf*).

Apsolutni bitak, intuitivno obuhvaćen jednim takvim izuzetnim iskustvom, otkriva se u beskonačnom broju stupnjeva. Ti stupnjevi, ili stanja bitka se klasifikuju u pet glavnih, koji su u ovom poglavlju uvedeni kao »pet ravni bitka«. Ibn Arabi lično označava svaku od ovih ravni bitka kao *hadra* ili

¹³ Osim toga, sve njegove izjave se zasnivaju na njegovim ličnim iskustvima, bez obzira da li to on eksplicitno navede ili ne. I to je jedan od razloga zbog kojih njegovi opisi (bilo čega) izgledaju tako snažni i ubjedljivi.

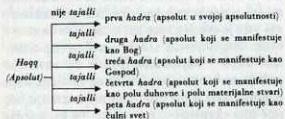
¹⁴ tj. stanje duha u kojem je intelekt (»aql«) oslobođen svoje fizičkog (al-Qashani)

¹⁵ Ovdje zbujuje sam arapski jezik jer se ista riječ »aql« koristi za oba smisla: »fizičko« ili »prirodno« »aql« koji naknadno stiče.

¹⁶ Osim ako upotrijebimo, kao što to ponekad čini i sam Ibn Arabi, riječ *Allah* u ne-tehničkom smislu kao sinonim za Apsolutno (*haqq*)

»prisutnost«. Svaka *hadra* je jedna posebna ontološka dimenzija kroz koju se manifestuje apsolutni Bitak (*al-wujud al-mutlaq*). Apsolutni bitak se u svim formama samomanifestacije označava terminom *haqq*.

Prva od ovih pet ravni bitka je stvarnost, u svojoj prvoj i primordijalnoj apsolutnosti, ili sam Apsolutni Bitak. To je apsolutno *prije*¹⁷ koje počinje da se manifestuje, što znači, Apsolutno u takvom stanju u kakvom još uvijek ne pokazuje ni najslabiji znak samomanifestacije. Preostale četiri faze su suštinske forme u kojima apsolutno »silazi« sa svoje apsolutnosti i manifestuje se na nivoima koji su za nas realniji i konkretniji. Ova aktivnost samomanifestacije apsolutnog se, po Ibn Arabiju, naziva *tajalli*, što doslovno znači otkrivanje nečega što je skriveno iza vela.



Kao što se vidi iz dijagrama, sve u Ibn Arabijevom pogledu na svijet, bez obzira da li je to duhovno ili materijalno, vidljivo ili nevidljivo, zapravo je *tajalli* apsolutnog, osim apsolutnog u svojoj apsolutnosti koji, nepotrebno je naglašavati, nije *tajalli* nego izvor svih *tajalliyat* (množina).

Druga stvar, koju treba primjetiti, jeste to da ovih pet ravni konstituise organski sistem veze. Prema tome, sve što se nađe u drugoj *hadra*, na primjer, osim što je samo po sebi »spojava« nekog aspekta prve *hadra*, nalazi svoje povratno dejstvo u ostale tri *hadra*, u formi svojstvenoj svakoj *hadra*.

Takođe je važno upamtiti da su prve tri ravni čisto duhovne, za razliku od pete koja je materijalna, dok četvrta predstavlja graničnu liniju između njih.

Blago

Rabin Bunam je imao običaj da priča mladima koji bi mu po prvi put došli u kuću priču o rabinu Ajziku, sinu rabina Jekela iz Krakova. Posle mnogo godina koje je proživio u velikom siromaštvu, koje nikada nisu pokolebale njegovu veru u Boga, usnio je kako mu je neko naredio da potraži blago u Pragu, ispod mosta koji vodi u kraljev dvorac. Kada mu se san ponovio i po treći put, rabin Ajzik se pripremio za put i krenuo u Prag. Ali, most su čuvali i danju i noću te se nije usudio da počne sa kopanjem. Ipak je svakoga jutro odlazio do mosta i šetao oko njega sve do večeri.

Kapetan straže koji ga je promatrao konačno ga ljubazno upita da li on nešto traži ili nekoga čeka. Rabin Ajzik mu ispriča san koji ga je tu doveo iz daleke zemlje. Kapetan se nasmeja: »I tako, da bi udovoljio snu, ti, jadniče, pocepa cipele da bi stigao ovamo! Što se tiče vere u snove, da u njih verujem, još davno je trebalo da odem u Krakov. Jednom sam usnio da treba da odem u Krakov i iskopam blago ispod peći nekog Jevrejina Ajzika, Jekelovog sina, tako se zvala! Ajzik, Jekelov sin! Ne mogu ni da zamislim na šta bi to ličilo. Morao bih da pretražujem svaku kuću, jer tamo polovina Jevreja nosi ime Jekel.« I opet se nasmeja. Rabin Ajzik se pokloni, otputova kući, iskopa blago ispod peći i sazida kuću molitve koja se zove »škola Rabi Ajzikova škola«.

»Primitte ovu priču k srcu, imao je običaj da kaže rabin Bunam, »i prihvatite ono što vam ona poručuje: Ima nešto što nigde na svetu ne možete naći, čak ni u kući sadukejca, pa ipak, postoji mesto gde to možete naći.«

(Hasidska priča)

Prevod s engleskog:
Dorđe Krivokapić



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

s engleskog prevela
Zlata Toroman



¹⁷ Precizno govoreći, riječ »prije«, ovdje je neumjesna jer je »apsolutnost« izvan svih vremenskih odrednica: tu ne može biti ni »prije« ni »nakon« u vremenskom smislu.

An-Nas niyam, id a matu – intabaħu!
(Ljudi spavaju, kada umru – probude se!)

Smrt – »san s onu stranu«

Enes Karić

U ovoj Muhammedovoj kaži kur'anski komentatori mističke i teozofske provenijencije našli su svoj ključ za višu »teoriju« sna, za znanje koje počiva s *onu stranu* ovosvjetovnog iskustva sna, iskustva što ima svoju eksplicaciju u brojnim spisima o tumačenju snova (*tafsiru l-ahlam*).¹ Naime, u egzotičkom islamu snovi su tumačeni iz okrilja ovosvjetovnosti (arap. *dunya* – doslovno: *donji svijet, bliži svijet*) i podliježali raznovrsnim oniroantičkim simplifikacijama. Mislilo se da je pravo značenje sna u ovastranom buđenju... O tome ovdje neće biti riječi.

Međutim, viša teorija sna – kako smo uslovno nazvali izuzetno slojevita tumačenja kur'anških i poslaničkih kaža o snu, smrti, buđenju, raju u *kojem se ne spava*!... – na san tako ne gleda i odbija punovažnost snova o snu po kriterijima ovosvjetovnih granica. Ne može se san kao viša razina *bude-nja* podvoditi pod kriterije ovosvjetovne budnosti, jer bi to bilo svodenje višeg na niže, svodenje neba na zemlju (u arapskom jeziku riječ *nebo, sama*, neposredno implicira značenje *višeg, uzvišenijeg, gornjeg*).² Ukratko, ne može se *sama* svoditi na *dunya*!

Stoga je ova Muhammedova tradicija (*hadith*) bila i ostala međašem za mnogolike tematizacije buđenja i budnosti, a razlog tomu počiva i u kur'anjskoj tvrdnji da *Boga ne obuzima drijemež, niti san*.³ Kur'anški termin *ayyaz* (*budni mladić iz Pećine*) postao je paradigmom mnogih filozofsko-mističnih naslova na islamskom istoku. Ibn Sina (Avicena) i Ibn Tufajl (Abubacer) pišu knjige pod naslovom *Hayy ibn Yaqzan* (*Živi sin Budnoga*).⁴ Ali budnim mladićima iz Pećine (*Kahf*) vraćamo se domalo kasnije.

Nema sumnje da su temu buđenja i budnosti u islamskoj teozofskoj tradiciji možda ponajbolje priveli k riječi Ibn 'Arabi i Mulla Šadrā Sirazi. Obijica su u tome imali inspiraciju u Kur'anu i to je barem jasno buduci da ova *scriptura sacra* saopštava »da Bog u snu uzima duše; oname koje produži život vraća dušu, u suprotnom se zbiva smrt!«⁵ Također se u istom stavku kaže da »Bog uzima duše i u času smrti«, te sufizmu i teozofskoj tradiciji nije promaklo to božansko poistovećenje stanja *sna i smrti*, a ovo posljednje sam Muhammed naziva *budjenjem*!

Kad se u Kur'anu Muhammedu (a to znači čovjeku *in toto*) poručuje »da je mrtav, a mrtvi su i drugi ljudi!«⁶ – onda to također znači da čovjek svakim snom biva predan u Božije naručje, a u njegovoj toplini brišu se sve granice vremena (mladići iz Pećine mislili su da su spalili »dan ili dio dana«⁷ a ostali su stotinama godina) i mjesta (Muhammed je u »noćnom putovanju« – *al-isa'a* – u stanju najintenzivnije razine budnosti, a za svoju okolinu u dubokom snu, prevalio gotovo do podno Prijestolja Božjeg). Ovdje ostavljamo na stranu i ona tumačenja koja, inaugurirajući u islamske teme učenje o *mikro i makro* kosmosu, tvrde da su tada *Nebe sa* sa svojim slojevima došla Muhammedu a ne Muhammed njima, te da se on nije makao s kućnog praga!

No bilo kako bilo, islamski misticizam je i posredstvom budnosti (u dubokim slojevima sna) tražio »drugu stranu Boga!«⁸ Ibn 'Arabi naširoko govori o budnosti (*yaqzah*) koju mora postići mistik, a može je postići samo uz vječno budnoga Boga. »Bog bdije nad ljudima,«⁹ kaže se u Kur'anu, a mistik Ibn 'Arabi je govora hoće kušati Božije bdijenje i u okviru svoje svakodnevice istinski kušati stanje budnosti (*yaqzah*). Slavni Al-Qušayri tvrdi da je svoju budnost tako usavršio da je čuo topot mrava.¹⁰

Nije ovdje riječ o potiranju sna, već postignuću budnog sna i to u sufizmu nije disparatno sadržaj mišljenja. Dobro je o tomu čitati Al-Gazalija koji u *Alkemiji sreće* (*Kimyau s-sa'ada*) govori o »Božjim vojskama«¹¹ što upravljaju krvotokom, mozgom, bubregima, plućima, snovima... *Budni* šalje budne vojske, a *Budni je uvijek iz*, kaže islamski mistici pozivajući se na Kur'an.¹² Budni je »okean koji obuhvata sve okeane«¹³ – aludira se u jednom stavku Kur'ana, štaviše, »Bog je u zasjedi!«¹⁴ Sve ove kur'anske

proplamsaje riječi sufija razložno tumači i u sklopu teme o snu/budnosti: Budni je ponad sna, san je ostrvo u moru budnosti, i sve što je na ostrvu svoje postojanje zahvaljuje budnosti. Kad se kur'anske riječi *muhit* (Bog kao »okean«), *mirsad* (Bog kao »naj koji je u zasjedi«) čitaju geometrično, a islamski misticizam to često predlaže, pozicija Boga je »pozicija iza!«¹⁵ Kada »iza«¹⁶ gledamo nekog putnika, mi vidimo i njega i dio pređenog puta, i put koji treba preći i plavetnilo dalekih horizonata... A Budnost je sveobuhvatna, ona obuhvata i san kao *snivanje* i san kao *spavanje*: prvo nagovještava *onostrano buđenje*, drugo – posredstvom kratkotrajne posjete smrti što se zbiva u skladu s okretanjem Zemlje oko sebe da bi je Sunce stalno budilo – čovjeka podsjeća na to buđenje!

II

Buđenje je tema velike tradicije tumačenja i hermeneutike Kur'ana. San se, štaviše, uzima kao dokaz *existentio Dei* u Kur'anu.¹⁷ Naime, to da se čovjek ne može podvrći permanentnoj ovastranoj budnosti, jer ga neki nevidljivi prsti uspravljaju i neka nevidljiva majka pjeva uspravljajući i naizmjenice budi, podstakao je komentatore Kur'ana (*mufas-sirin*) na kontempliranje, te su se prihvatili poranjanja u temu tzv. velikog buđenja, tačnije, *velikog ustanka* (*al-qiyyama al-kub-ra*).¹⁸

Al-Gazali je tako smrt nazvao »počinkom između dva buđenja«,¹⁹ malog »na ovom svijetu« i velikog »na onom svijetu«. Taj kratki san »između dva buđenja« u Kur'anu je opisan kao pričin: »na velikom ustanku« ljudi će se pitati »tko ih to budi iz njihovih humki.«²⁰ *Scriptura sacra* još govori da će »povik jedan izvesti ljude na lice Zemlje«,²¹ a njima će se učiniti »da su šamo jedno veće ili jedno jutro ostali« u smrtnom snivanju...²²

Nije nam namjera ovdje navoditi kur'ansku eshatologiju zarad nje same, već u sklopu tematiziranja budnosti. A u toj temi nezaobilazno je vrijeme koje se u snu potire. Zapravo, u budnosti s one strane nema vre-

¹ Ibn 'Arabi govori da ima snova koji podliježu, ali i onih koji ne podliježu tumačenju. Usp. Ibn 'Arabi, *Tafsiru l-Kur'an l-azim*, I, Beirut, 1981. str. 574.

² Raj (dijennet) je u Kur'anu opisan kao mjesto budnosti, razgovora, ljepote rijeka i ljudi, perivoja i bačica, mladih djevojaka istih godina i mladića.

³ Usp. Ibn Manzur, *Lisānu l-'Arab*, III, Kairo (izd. Daru l-Ma'arif bez godine izd. str. 2107).

⁴ Kur'an, II, 255.

⁵ Ibn Tufajlov filozofski roman *Živi sin Budnoga* preveo je Tarik Haverić, biblioteka Logos, Sarajevo, 1985.

⁶ Kur'an, VI, 60. Također, XXXIX, 42.

⁷ Kur'an, XXXIX, 30.

⁸ Kur'an, XVIII, 19.

⁹ Mistična putovanja (uzašuća) imaju za cilj pogledati s *onu stranu zvijezda*.

¹⁰ Kur'an, VI, 18.

¹¹ U svojoj raspravi *Tarbitu s-Suluk* (Postepeno koricanje) al-Qušayri kaže: *Law laharaka fi l-Kaw-ni darratun uwa namlatun la ru'a* – to je Fritz Meier na njemački prevodi ovako: »... sondern wenn sich in der natur ein stübenchen oder eine ameise bewege, würde er es wahrnehmen. Fritz Meier, *Qusayri's Tarbit as-Suluk*, «Oriens», 16, 1963. godine, str. 17. (arapski tekst), odnosno 31. (njemački prevod).

¹² Kur'an XXXVII, 173.

¹³ Doslovno: *Wallahu min wara'ihim Muhit* (Bog je iza njih i obuhvata ih). Riječ *Muhit* znači *zapravo okean*.

¹⁴ Kur'an, LXXIX, 14.

¹⁵ Kur'an, XXX, 23.

¹⁶ U kur'anskoj eshatologiji tvrdi se da će ljudi pred Sud ustati iz svojih grobova i čekati »poranjanje računsa«.

¹⁷ Al-Gazali zapravo parafrazira Kur'an, XI, 11. U ovom stavku riječ je o *dvoje smrti i dva oživje-nja*.

¹⁸ Kur'an, XXXVI, 52.

¹⁹ Kur'an, LXXIX, 13–14.

²⁰ Kur'an, LXXIX, 46.

mena, nema prostora! Zanimljivo je u tom smislu jedno kazivanje iz *Kur'ana* koje smo već najavili – *mladi spavači iz Pećine*. (Zao nam je što ćemo za drugu priliku ostaviti ekspliciranje brojnih asocijacija o tome da je *Platonovo* kazivanje o ljudima iz Pećine u njegovoj *Državi* dobar komentar ovom kur'anском kazivanju).

Kur'an kaže da se jedna skupina mladića, prema komentarima bili su to Jevreji, zbog vjerskih progona, sklonila u pećinu. Tu ih je »Bog uspavao«: trista i devet godina! Sunce je pećinu osvijetljavao i »desne i s lijeve« strane (asocijacija na *krug*), a »Bog je spavače prevrtao sad na desnu sad na lijevu stranu. Kad su se probudili rekli su da su snivali »dan ili dno danas.«²¹ (Vidi sliku na trećoj strani korica).

Međutim, dolazak u obližnji grad jedne od njih je začudio: komentari kažu da se za to vrijeme »izmijenio jezik, i građevine, i stanovnici, i novac.«²²

Promjene u ovostranoj budnosti doimaju se kao duge, a snivanje svjedoči da su one hitre kao »treptaj oka.«²³ Promjena u *onostranoj* budnji i nema i zato je *onostrano* neizmjerljivo; budući da je svako samjeravanje, primjeravanje i mjerenje moguće samo ondje gdje ima promjene (gdje ima kretanja), to onda znači da je svako samjeravanje, primjeravanje i mjerenje puka konvencija u ovostranoj budnosti ljudi! Da je drugačije svi ljudi bi ovdje, »podno mjesecve«²⁴ sferi jednako mjerili i jednake mjere imali.²⁵

Stoga su spavači iz Pećine pogrešno ocijenili »dužinu« svojega snivanja; i morali su pogriješiti, jer su pokušali *onostranu* budnost mjeriti aršinima *ovostrane* budnosti, ezoteričko podvrgavati kriterijima egzoteričkog, vječnost samjeravati prema vremenu!

Ezoterička tumačenja *Kur'ana* u Pećini vide *ovaj svijet*, gdje »većina ljudi«, kako tvrdi *Kur'an*, »ne zna i ne kontemplira.«²⁶ to jest u stanju je ovosvjetovnog sna i ne-budnosti.

III

Zanimljivo je da Ibn 'Arabi (koga je teško »sistematski« razumjeti) smatra da su svi snovi ovdje na Zemlji u *SNU SAN*.²⁷ Ovaj teozof tu mudru maximu izgovara u znamenitom djelu *Fusus al-hikam* (*Dragulji mudrosti*) kad govori o Yusufovim/Josifovim snovima. Naime, čim smo ovdje podno Mje-

sečve sfere mi *snivamo*. Kad nam se sukcesija ovozemaljskog trajanja/snivanja *una-prijed* pri spavanju podari, kad nam se s o n u s t r a n u u istinska java barem u proplamsajima probije u naše stanje drijemeža, tad smo začuđeni kidanjem *lanca kauzaliteta* koji, kako tvrde egzoteričke fizike, vlada ovim svijetom.

Naravno, Ibn 'Arabi ne priznaje mnoštvo uzroka (koji navodno sačinjavaju kauzalitet) već samo jedan uzrok – Boga. Bog, koga ne *obuzima drijemež niti san* i koji je podjednako u *svijetu*, ali i u beskrajnom *nadilaženju svijeta*, ne služi se kauzalitetom kao »bogosm ispred Boga«. Krajnja konsekvencija ove Ibn 'Arabijeve teozofije jeste da ne samo da Bog ne spava, niti sniva, već ni s v i j e t ne spava. Ni Bog ni svijet ne znaju za kauzalitet; kauzalitet je čovjekova fatamorgana! Kad *Kur'an* kaže »da sve u svemiru plovi.«²⁸ onda to također još znači da sve u svemiru bdiše izuzev čovjekove razine čovjeka (dok Božija razina čovjeka, otkucaji srca, npr. a i samo srce bdiše).

Manam fi *manam* (u snu san) je, s druge strane, zalaženje *onostranosti* u *ovostranost* koje čovjek zamjećuje tek povremeno usljed zaobludjelosti kauzalitetom. San koji nam je došao u pohode a *onu stranu* ne najavljuje događaj koji će se tek zbiti; to je naime najava događaja koji se već zbilo! Ya'qub (biblijski Jakov) savjetuje Yusufu (Josifu) da ne priča svoje snove, jer on ne priča puke snove već »(z)bilanje!«²⁹ Ibrahim (Abraham) odvodi sina na goru da bi ih hoće li se doista *onostrano* ostvariti u *ovostranom*... Mogli bismo ove biblijsko-kur'anske ličnosti/paradigme još navoditi, ali je uputnije vratiti se nekim međašima u islamskim tematizacijama sna.

Ibn 'Arabi u svom komentaru *Kur'ana* ezoteričke orijentacije tvrdi da je duša u snu izložena djelovanjima *onostranog* (*al-gayb*). San je tek jedna staza »onostranog do ovostranog«; sama islamska tradicija poznaje još inspiraciju (*ilham*) koja je intenzivniji oblik budnosti (*yaz'ah*), to jest, *inspiracija je »razbudiivanje budnosti« na višoj razini dešavanja bitka*. Objava ili *wahy* najviši je oblik razbudiivanja čovječanstva: tim putem je Mojsije (Musa) dobio *Toru* (*Tawrat*), David (Dawud) *Psalm*e (Zabur), Isus (*Isa*) poruku Evanđelja (Inđil), a Muhammed tako dobiva *Kur'an*.

Snovi koji se obistinjuju (*ar-ru'ya as-sadiqa*), pod kojom sintagmom Ibn 'Arabi ne misli na snove koji su čisto fiziološke naravi (žedan spavač sanja vodu); iz iste su doline, kaže on, kao i sama objava (*Kilahu ma min wadin wahidin*).³⁰ Najveći islamski mistik potom govori da između *objave* i *sna* nema razlike (*la tabayun baynahuma*) izuzev što se snivanje javlja u stanju spavanja (*nawm*), to jest, u stanju *dvostrukog sna* (Manam fi manam), a *wahy* (objava) dopijeva Božijim glasnici (*rusulu Allah*) u stanju njihove ovozemaljske budnosti. Dakako, ovozemal-

ska budnost je u odnosu na onosvjetovsku budnost, prema jednoj Muhammedovoj tradiciji, tek razina sna. Ibn 'Arabi sugerije objašnjenje da su snovi koji se obistinjuju razbudiivanje čovječanstva u njegovu stanju spavanja (*nawm*) dok je poruka objave ono svjetovno razbudiivanje čovječanstva u njegovoj ovosvjetovnoj budnosti!

IV

Na fiziološkoj ravni posmatrano spavanje i snivanje u direktnoj su vezi sa sklapanjem očiju. Zanimljivo je da se u mnogim islamskim raspravama o *oku* i *uhu* (te o ostalim čovjekovim osjetilnim organima) oko izdavanja kao jedini osjetilni organ koji i u budnom stanju sebe sukcesivno *skriva* i *otkriva* stvarnosti koju percipira, odnosno stvarnost se nikada ne da čovjeku bez treptaja zahvatiti. Uho je pak neprestano *otvoreno* zvukovnim razinama svijeta. Dok možemo svojevrijedno odvratiti pogled i sklopiti oči pred onim što ne želimo gledati, dotle ne možemo a da ne slušamo kad god smo oslovljeni.³¹

Islaml, gledano »globalno«, daje prednost uhu i slušanju pred okom i gledanjem. U bezvodnim, golim i za oko monotonim krajoletima Arabije dominantan je zvuk grmljavine koji među stjenovitim planinama Tihame poprima ruho stostrukog odjeka. Iza dnevne žege noću se nadaleko razliježe pucanje stijena...

Sam *Kur'an* gotovo redovito spominje prije sluh nego vid. Prema islamskoj nauci revelacija objava je gotovo redovito u jeziku – dakle, perceptibilna je uhom. Nema te filologije koja bi dostatno objasnila tajnu stapanja i »lijepljenja« značenja i zvuka u ljudskim i »božanskim« jezicima. Vjerni prijatelji (*Ihwanus-Safa*), islamska teološko-filozofska grupa iz X vijeka, postavljaju i takva pitanja kao npr. da li je ovaj svijet bogatiji zvukovnim, slušnim datima ili je, pak, bogatiji vizuelnim, okom perceptibilnim razinama stvarnosti.³² Odgovor se ne zna, jer u krajnjem, mnogo je boja koje naše oko ne vidi i mnogo je zvukova u Vaseleji koje naše uho ne čuje. »Nije dobro kazati *kako je tihof* Bolje je reći *mi ništa ne čujemo!*« – kaže jedan pjesnik.

Snovi su i nadolazeće *onostranosti*, koje nas posjećuje putevima s *onu stranu* ove strane svijeta, i »potiskivanje« *ovostranosti*. Islamski misticizam *onu stranu* stvarnosti naziva »skrivenom«, doslovno »onim što je u dubini« (*batin* – *bawatin*), a *ovu stranu* imenuje *zahir*-om (onim što se očituje, što dolazi čovjeku na javu). Ali, i ezoterički i egzoterički tvore jedno jedinstvo (*tawhid*). Snovi su još nekako i iz *onog* i iz *ovog* svijeta na isti način kao što je i tok rijeke još nekako povezan sa svojim izvorom. Islamski

²¹ *Kur'an*, XVIII, 19.

²² Šire o *Mladim spavacima iz Pećine* vidi Ibn Katir, *Tafsir al-Kur'an* I-azim, III, Kairo (bez datuma izdanja), str. 76-77, i dalje.

²³ *Usp. Kur'an*, LIV, 50.

²⁴ U *Kur'anu* (LV, 7) kaže se da je »Bog nebo uzdigao i postavio terazije. Do te jedne vage svi ljudi nisu u stanju doći.

²⁵ *Kur'an*, II, 171; također II, 13; VII, 179.

²⁶ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Beirut, 1980, str. 99. (Bal 'umruhu kulluhu fid-Dunya... Manam fi manam).

²⁷ *Kur'an*, XXXVI, 40.

²⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsir*..., I, str. 588.

²⁹ Isto, str. 574.

³⁰ Naime, pred svjetlošću možemo zatvoriti oči i bez pomoći naših ruku. Sa zvukom i uhom nije takav slučaj. Snovi su većinom viđenja, vizije.

³¹ Usp. cjeline o osjetilima i osjetilnom u *Enciklopediji Vjernih prijatelja, Raa'ul*, I-IV, Beirut, 1957.

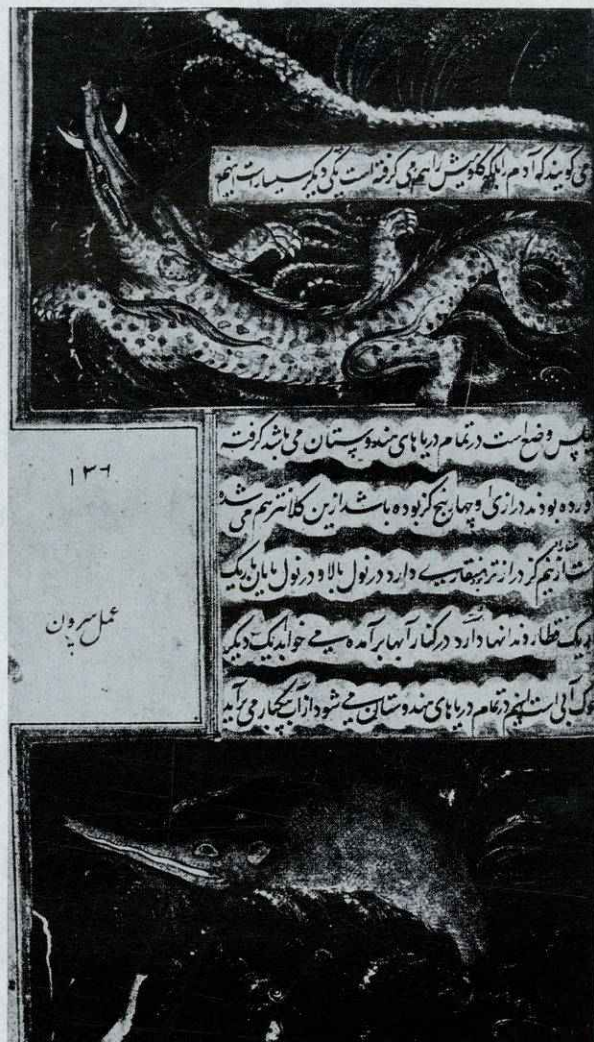
misticizam mogao bi se možda u najkraćem definirati kao metoda razpoznavanja jedinstva u mnoštvu (*tawhid*). Oko nije u stanju zahvatiti svijetova očitovanja niti može pretendirati na cjelovitost u onoj mjeri u kojoj je to u stanju činiti uho. Dok je oko zagleđano u jedan horizont stvari, drugi horizonti mu se pojavljuju u maglovitosti, ili se gube. Dok uho može percipirati i zvuke *iza*, *sa strane* i *ispred* sebe (a naravno, i one *gornje* i *donje*), a da se pritom ne pomjera u pravcu odakle zvuk izranja na javu, oko to nije u stanju i prisiljeno je, kroz naizmjenično skrivanje i otkrivanje, pratiti stvari. Bez svjetlosti oko je nemoćno, uho nas, pak, ne izdaje ni u tamnoj, mrkloj noći!

Prije kraja ovog eseja navedimo jedan fragment iz *Enciklopedije (Rasā'il) Vjernih prijatelja*, u kojem se glorifikuje čulo sluha. U snu čovjeka ne napušta ni oko (kad gleda onostrano događanje svijeta) ni uho, ali su snovi u kojima se spavaču nešto *reklo*, u kojima je on nešto *čuo*, snovi koji se u islamskoj tradiciji često nazivaju »istinonosnim snovima« (*ar-ru'ya as-sadiqah*).

»Neki filozofi kažu da su sluh i vid dva najbolja čula od pet čula, i da su i najzvišenija između svih čula koje je Stvoritelj podario živim bićima. Neki tvrde da je vid bolje čulo jer je ono kao dan, a sluh je poput noći. Drugi kažu: čulo sluha je bolje od čula vida, jer čulo vida se kreće u potrazi za čulnim datima (osećima) sve dok ih ne dosegne, kao što i rob služi. Čulo sluha, nasuprot tome, idu čulna data te ga služe kao što se kraljevi služe. Treći vele: vid do čulnih data doseže putem pravih linija, a sluh doseže sve u krug. Četvrti kažu: Oko vidi samo tjelesne predmete, a čulna data sluha su duhovna. Peti tvrde: Duša posredstvom sluha doseže do vijesti o onome što je po mjestu i vremenu daleko u odnosu na nju, a oko i vid dosežu samo do onog što je prisutno sada. Šesti vele: Čulo sluha preciznije je u razlikovanju od čula vida, jer posredstvom izvrsnosti kušanja zna pravilan govor, simetrične tonove i razliku između tačnog diskursa i diskursa u kojem su ispušteni neki suglasnici... a čulo vida griješi u većini onoga do čega doseže, jer čulo vida nekada veliko vidi malenim, a maleno velikim, nekada blisko vidi dalekim, a daleko bliskim, nekada kretajuće vidi kao mirujuće, a mirujuće kao kretajuće...«³²

Kad *Kur'an* govori o fatamorgani (*sarab*)³³ ili vradžbini i magiji (*sifr*) onda je tu zapravo posrijedi diskurs o *okul* u ovosvjetovnosti sanjamo budnost. Remećenje snivanja budnosti događa se kroz uspavlivanje oka magijom i fatamorganom. Već smo, prema jednoj Muhammedovoj izreci, u pričinu jer smo skloni suditi po vanjštini (*biz-zawahir*), zamjećivati kauzalitet kojeg nema u stvarnosti i koji je rezultat tromosti oka koja proizvodi tromost razuma.

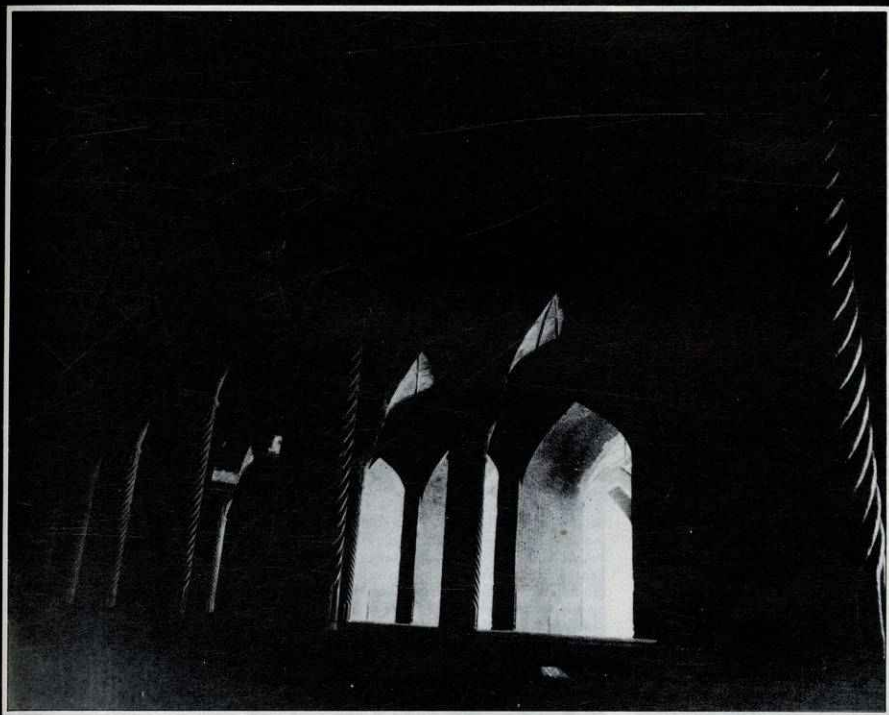
»Istinonosni snovi« jesu zrnca *tawhida* (jedinstva u mnoštvu) koja nam se podarjuju tek povremeno, tek u proplamsajima. Smrt kao san »s onu stranu« buđenje je iz sna »s ovu stranu«. Intenzitet budnosti u ovisnosti je od blizine s Budnim.



³² *Rasā'il*, I, str. 236.

³³ Usp. *Kur'an*, LXXVIII, 20.

Osvetljenja



Unutrašnjost regentove džamije u Širazu (Iran)

UDK 16/34)

Logičko osvetljavanje indijskog misticizma

Bimal Krišna Matilal

Tužno je što profesora Zehnera*, po koga je smrt tako iznenadno došla, nema više među nama. Profesor Zehner je, kao profesor istočnih religija i etike u Oksfordu, napisao veliki broj knjiga i članaka, i aktivno učestvovao u mnogim savremenim tokovima u oblasti religije, filozofije, morala i misticizma. Započeo je brojne kontroverzne rasprave o drogama, tipologiji misticizma i odnosu religije i savremenog društva. Od velikog broja tema kojima se bavio za večeras sam odabrao dve da bi na njih skrenuo vašu pažnju.

Kao prvo, profesor Zehner je potpuno – i ja bih rekao ispravno – odbacivao stavove ljudi kao što je Oldos Haksli u pogledu vrednosti misticizma (»orientalnih misticizma« pre svega) kao *philosophie perennis*. I drugo, profesor Zehner je gajio zle slutnje o implicitnoj amoralnosti monističkih metafizičkih shvatanja koja se smatraju za temelj istočnog misticizma. Moje današnje izlaganje će se baviti tim problemima.

Mističke doktrine koje nastaju iz vedante, budizma, zena i taoizma govore – prema mišljenju profesora Zehnera – o bezvremenom stanju Bica, koje transcendeju dobro i zlo, pravo i nepravdo, i sve suprotnosti i kontradikcije koje komplikuju ljudski život. Učenja predokratskih grčkih filozofa su, u tom smislu, veoma bliska indijskim filozofima i misticima. Nasuprot tome, postoje značajne razlike između istočnog misticizma i misticizma nastalog u okviru hrišćanske tradicije po tome što je ovaj drugi prevashodno usmeren ka Bogu, dok su metafizičke osnove istočnog misticizma zasnovane na verovanjima izraženim često kao: »Sve je Jedno i Jedno je Sve« i »Jedno Jesta, a ostalo je iluzija«. Profesor Zehner je dokazivao da je moralna ambivalentnost tako duboko usadana u ovakve misli da lako može dovesti do katastrofalnih posledica u našem svakodnevnom ponašanju. Tvrdio je da surova ubistva – kao ono koje je počinio Čarls Menson i njegova »Porodica« i koje je šokiralo svet 1969. g. – nisu ništa drugo do primer krajnosti do kojih ljudi mogu doći ako prihvate amoralnost monizma propovedanog izrazima kao što su »jedinstvo suprotnosti« i »prevazilaženje dobra i zla«.¹

Profesor Zehner je, primetivši da se tkzv. perenijalna filozofija jedinstva suprotnosti sreće i kod Heraklita i u upanišadama, napisao da »nju (tj. perenijalnu filozofiju) racionalni um, koga ona teži da uništi, mora pomno ispitati« (*Our Savage God*, str. 102). U istom smislu je veličao Aristotela kao intelektualnog oca zapadnog sveta, »jer je on prvi analitički razmatrao mističko iskustvo, i nalazio jedini istiniti ljudski odgovor, jedini zato što je od njega došao putem misli – a misao razlikuje čoveka od ostalih životinja – a ne pomoci ekstaze ili platonskog ludila«.² U daljem izlaganju pokušaću da na ra-

cionalan način predstavim neke filozofske doktrine iz Indije, koje se najčešće vezuju za misticizam: advaita vedantu i mahajana budizam. Mada se moje lično filozofsko ubeđenje razlikuje i primorava me da budem kritičan prema monističkoj metafizici (u tom pogledu se u potpunosti slažem sa mojim neposrednim prethodnikom), ne može se poreći da su mnogi poštovanja dostojni pisci koji su se bavili advaitom i madhjamikom u drevnoj i srednjovekovnoj Indiji, proučavali svoje doktrinarne stavove – kao i stavove svojih suparnika – pomoću razuma i logike. Želim da ukažem na način kako su to radili, i sa kakvim uspehom.

Ideja misticizma je zbunjivala mnoge od nas, uključujući i profesora Zehnera. Pritom je on činio hvala vredne pokušaje da razume tu pojavu. U svetu danas postoji toliko publikacija o advaita vedanti i mahajana budizmu, kao i veliki broj popularnih obrazlaganja ova dva religiozna sistema, da se jedan akademski ili profesionalni filozof nerado upušta u ozbiljnu diskusiju o njima. Međutim, oni su u svojoj suštini bili isto toliko ozbiljni, kao i bilo koja druga filozofska škola, bilo na istoku ili na zapadu. Čitajući nekog od standardnih autora advaita ili madhjamika filozofije, možemo samo da se divimo njegovom intelektualnom poštenju i sofisticiranosti. Nasuprot tome, većina savremenih publikacija ističe se jedino nejasnim načinom izlaganja i beživotnošću, pa je zbog toga profesor Zehner žalio što mnogi laici koji se interesuju za istočne filozofije (ne samo na zapadu, već i na istoku) gube taj takve knjige jednu za drugom.³ To samo podržava poznatu Tertulijanovu maksimu: »*Credo quia absurdum*« (Verujem jer je besmisleno).

Da bih dokazao ozbiljnost i profesionalnost indijskih mističkih filozofa obratiću vašu pažnju na dva čuvena teksta: Nagarđjunin *Viđahayavartani* i Šriharšin *Khandanakkhandanakhadya*. Kratak pogled na nekoliko stranica u bilo kom od njih raspršić svaku iluziju da je indijski meisticizam pravilno predstavljen nejasnim opštim stavovima i naivnim verovanjima na koje često nailazimo u već pomenutoj literaturi.

O sadržaju doktrina navedenih filozofa možemo misliti bilo šta, ali način na koji su ga oni obrazložili zaslužuje svako poštovanje. Možemo otići i korak dalje: oblik njihove

vog izlaganja nam stavlja do znanja da se nešto ispušta u savremenim raspravama o ovim doktrinama – da su sami autori želeli da njihovi spisi budu pogodni za racionalnu diskusiju. Oni su zapravo bili namenjeni inteligentnim i kritički orijentisanim čitaocima, ne pozivajući se na tišinu mističkog poniranja. Uveren sam da je sama forma ovih tekstova bila izabrana kao poziv naučnicima i intelektualcima da ih ispituju i prouče koristeći razum.

Svi pomenuti tekstovi su pisani korektnim stručnim sanskrtom. To je veoma težak jezik, već više vekova mrtav u vreme kada su oni nastali. Da bi se naučio bile su potrebne godine studiranja gramatike i sintakse.⁴ Pretpostavljam da je već sam izbor jezika predstavljao neku vrstu provere grupe ljudi kome su se autori obraćali. Isto tako, oni su koristili formalizovan način argumentacije – indijske silogističke oblike – na gotovo svakom koraku rasprave. Doktrinu su izražavali stručnim – logičkim rečnikom, što podrazumeva prethodno sistematsko proučavanje logike i *pramana-šastre* (epistemologije ili nauke o cilju saznanja). Rečnik *pramana-šastre* povezuje ove spise sa svim mnogobrojnim školama indijske filozofije. Ako termin »logički« shvatimo u širem smislu, biće nam teško da pronademo neku inherentnu razliku između indijske i zapadnjačke logike.⁵ To znači da su pomenuti autori bili, između ostalog, veoma pronijelivi logičari (makar samo u indijskom smislu). Usled toga, niko ko nije posvetio više godina proučavanju stručnog rečnika indijske logike, neće biti u stanju da sa lakoćom prati smisao tih tekstova, pogotovu ne da ih razume i kritikuje. Ukratko, oni su vrlo daleko od pesničkih opisa mističkog iskustva, ili onoga što je profesor Zehner nazvao »ekstazom i platonskim ludilom«.

Ističući važnost forme ovih tekstova, svestan sam značaja sadržaja, i zato ga sigurno neću zapostaviti. U njima je sadržana poruka, najčešće striktno filozofska. Želja mi je – kao naučnika – da tu poruku predstavim onoliko jasno i snažno kako je ona

* Inanquinalno predavanje posle preuzimanja katedre profesora Istočnih religija na Univerzitetu u Oksfordu.

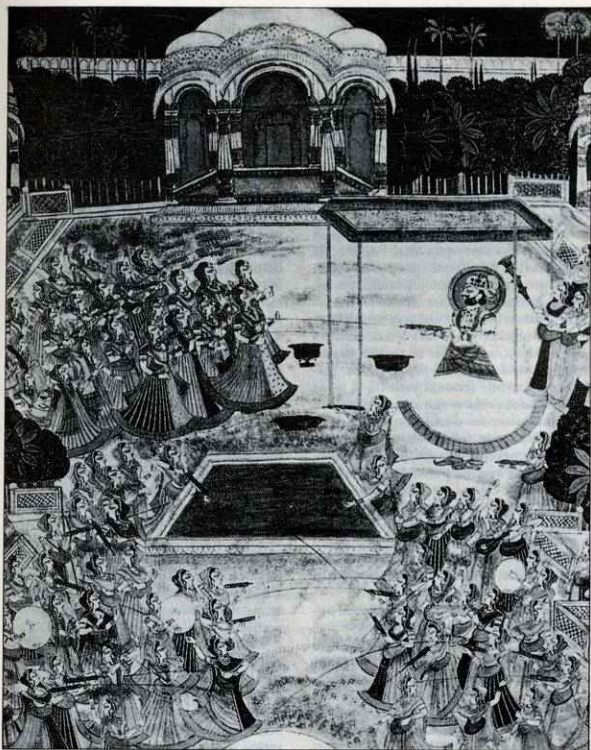
¹ R. C. Zaehner: *Our Savage God* (London, Collins, 1974).

² Ibid. str. 194.

³ Ibid. str. 14–15

⁴ U odlomku iz Pančatantra (Kathamukha, koja počinje rečima »*śraddhānāṁ varānāṁ kila vyākaraṇam śrāvayati*« (Vidi F. Edgerton, *The Pančatantra Reconstructed* (A. O. S. New Haven, 1924, str. 4) ističe se da učenik pre nego što počne da izučava *śastru* mora 12 godina posvetiti gramatici.

⁵ Vidi moj članak »Double Negation in Navya-Nyaya, *Festschrift for Professor D.H.H. Ingalls* (D. Reidel).



Festival Holi posvećen Krišni (Indija, XVIII vek)

morala izgledati samim autorima. A to nije ni malo laka dužnost...

Pritom moram priznati da se moji lični filozofski pogledi bitno razlikuju od mahajana budizma, tako i advaita vedante. Ali u isto vreme ne smemo zaboraviti da oni nisu nastali kao razultat rada glupaka. Mislim da je jasno da nijedan od ova dva sistema ne može biti klasifikovan kao filozofija »buda-lastina«, kao što se to ponekad danas misli. Naravno, postoje tekstovi koji su popularan i poetski način prezentiranja ove misaone siste-me, tekstovi koji izazivaju pozitivan efekat kod mnogih kojima su Sriharšine i Na-gardunine rasprave nerazumljive i dosadne. Takav žanr verske književnosti je veoma bogat na istoku. Pojedini odlomci iz upaniša-da, npr., koji se odlikuju veličanstvenošću, suptilnošću i bogatstvom slika, po mišljenju mnogih predstavljaju originalan izraz mističkog iskustva, dok su za druge metafizičke spekulacije, ili poezija. Bezbrojne religiozne knjige su pisane na takav način. Nekritičke pohvale ovakvih tekstova mogu odvesti u

beshmislicu. Ali su zato kritički usmereni filozofi Indije koje je zanimao misticizam umeli da ga učine filozofski privlačnim i intelektualno stimulativnim. Čak i kada ne delimo filozofske poglede budizma ili vedante, možemo uživati u njihovoj veličini i estetskoj privlačnosti.

Moguće je, sa filozofske tačke gledišta, dokazivati da nije moguća nepristrasna ocena jedne doktrine, bez njene prethodne analize. Prema tome, da bismo kritikovali ove doktrine, moramo ih najpre jasno razumeti. Takav duh – koji sam u drugom kontekstu nazvao duhom »intelektualnog ne-nasilja« – pokazali su dainski filozofi Indije: naine da pre svake kritike mora doći pravilno i potpuno razumevanje učenja koje je podvrgnuto kritici. Pritom se može desiti, mada nije verovatno, da kada potpuno razumemo ove mističke doktrine, u njima više ne nalazimo mnogo toga što bismo kritikovali. Pretpostavljam da ih je moguće racionalno upoznati, ali da je potpuno razumevanje neuhvatljivo. Da upotrebim sliku kojom je

Frojd opisao sopstvene teorije: ove doktrine su kao Rembrantove slike: malo svetlosti i mnogo mraka.

Ali ako je potpuno razumevanje putem razuma nedostižno, čemu onda pokušavati? Sriharšu, Nagardunu i Dinnagu su njihova sabrača po veri optuživala da su se upustili u profan i nizak posao. Taoisti kažu: »Zamka za ribe postoji zbog riba. Kada je riba uhvaćena zamka više nije važna.«

Navedenom stavu se mogu uputiti najma-nje dva prigovora. Prvo, logičko dokazivanje je korisno, ono osvetljava mistiku a da ne produbljuje njenu misterioznost. Ono je za-pravo nužno za razjašnjavanje mističkog. Zamke za ribe su nam potrebne ako želimo da ulovimo makar jednu ribu. Merdevine ćemo odbaciti kada smo se popeli na tavan, ali ne pre toga. Splav ćemo ostaviti (prema rečima Candrakirtija) pošto smo prešli na drugu stranu. I drugo, ljudski um je uvek normiran. Prisetime se parabole o majmunu i kovrdži: da bi zabavio majmunu i sprečio ga da pravi štete, gospodar mu je naredio da ispravi prirodnu kovrdžu, i to ga je trajno okupiralo; i reči profesora B. Šarlstina:

»Niko od onih koji koriste mozak ne može držati svoj duh u stanju nepokretnosti. Kla- virista često sanjareći svira na nevidljivim klavijaturama, pesnik mrmlija fragmente poezije u nastajanju, intelektualac se pre-pušta kontemplaciji i zaključivanju u sebi – ali sa željom da se glasno izrazi. I kao što ra-cionalan um može skrenuti u mističku po-eziju, mistik se ponekad okreće razumu, pa čak – pošto je okusio zabranjeno zadovolj-stvo – i dalje mu se prepušta, sve dok nam se ne učini da je on antracionalan mistik samo po imenu, a u stvari logičar po prirodi, sa normalnom, sasvim ne-mističkom željom da porazi protivnika.«

Ne sme se potceniti racionalna kompo-nenta ljudskog uma, komponenta koja će vršiti svoju funkciju, makar samo da bi oprav-dala tkzv. »iracionalne« sklonosti. Na pri-mer, mnogi ljudi osećaju da nije dovoljno verovati, i da je veri neophodna racionalna podrška. Verovanje u Boga često nije dovolj-no, tako da nastaje teologija kao koristan poduhvat. *Rasa* – estetsko zadovoljstvo koje u nama izaziva poezija, muzika ili slikar-stvo, često nije samo po sebi zadovoljavaju-će. Zbog toga estetika, ili teorija o lepom ima važnu ulogu u tom zadovoljstvu. Na isti način, doživljaj mističkog iskustva nije bio dovoljan mnogim stanovnicima drevne In-dije, pa su koristili logiku da bi osvetlili i objasnili misticizam. Želeli su da racionalno spoznaju ono što su doživeli u toku mistič-kog poniranja, odnosno, snagom logike su došli do mističkih zaključaka.

A sada da se vratimo na drugu preokupa-ciju profesora Zehnera. Da li mistički filo-zofi istoka, propovedajući doktrinu neizrečive krajnje stvarnosti, zaista gube iz vida sve važne razlike između dobra i zla. Da li za-stupaju moralne stavove pozivanjem na prevazilaženje dobra i zla. Profesor Zehner je u svojoj poslednjoj knjizi sa gorčinom

6 Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience* (Blackwell, 1973), str. 44.

konstatovao da je u svetlosti moralne filozofije monizma nemoguće napraviti razliku između Čarlsa Mensona i Majke Tereze. Pitanje odnosa između morala i tkzv. monističkog misticizma je veoma složeno. Pre nego što pokušamo da damo odgovor na to pitanje moramo uočiti različite trendove i definisati i istaći razlike i specifičnosti. Zato ne želim da se upuštam u to.

Priznajem da spasenje kao cilj indijskog misticizma nije uvek u vezi sa moralnim ostvarenjem, ali to ne znači da monistička filozofija istoka odobrava jednog Čarlsa Mensona, kao što je to mislio moj prethodnik. Ako Menson recituje stihove i *Bhagavad Gite*, to je kao kad Satana citira *Bibliju*. Dodacu da nijedan značajan veđantski ili budistički filozof nikad nije pominjao da bi čovek trebalo da odbaci razliku između dobra i zla pre postizanja nirvane. Staviše, bilo je isticao da niko ne može steći pravo znanje ukoliko ne živi savršeno moralnim životom. S tim bi se sigurno složio svaki mistik prošlosti i sadašnjosti. Mistici tvrde da spoznajom krajnje realnosti – "kosmičke svesti" – razlika između dobra i zla biva odbačena kao nesuštinski i nebitan detalj, pošto je "zlo prevladano", a bez njega "dobro" gubi svoj smisao.

Ovakva ideja nije strana ni hrišćanskoj tradiciji. Sveti Avgustin je odbacio manihejski koncept krajnjeg dualizma dobra i zla (po svoj prilici pozajmljen od zorostrejaca), i formulisao teodikeu. On je dokazivao da zlo ne postoji po sebi, već samo kao odsustvo ili izopštenje dobra. Čovek je dobar, ali se može iskvartiti. Isti problem indijski mistik rešava na malo drukčiji način. Po njegovom mišljenju dobro postoji na dva različita nivoa koji ćemo nazvati dobro¹ i dobro². Dobro¹ je suprotstavljeno zlu, i na nivou svakodnevnog života postoji dualizam dobra¹ i zla. Oni su – kao svetlo i senka – povezani. I kada je zlo prevladano, više ne postoji ni dobro¹, ali zato dobro² označava prelazak na viši nivo. To je krajnje dobro do koga se stiže prevazilaženjem dobra¹ i zla. Uništenjem *avidye* nestaje i *duhkha*, patnja. To možemo predstaviti slikom borbe između mraka i svetlosti lampe, borbe koje se vodi u toku noći. Kada se pojavi sunce ono nadvladava mrak i pređašnja borba postaje nebitna.

Mističko transcendenovanje dobra i zla ne sadrži nikakvo nemoralno ili amoralno shvatanje. Svi mistici – i veđantski i budistički – su bili duboko zainteresovani za etiku u svakodnevnom životu, i isticali postojanje dva različita nivoa stvarnosti – privremeni i krajnji. Nagarduna eksplicitno veli:⁷

"Onaj ko ne razume razliku između dva nivoa istine, neće razumeti ni istinu Budinog učenja."

"Doktrine praznine može uništiti ličnost nedovoljne inteligencije, kao pogrešno naučen znanat, ili hvatanje zmije za pogrešan kraj."

Na nivou svakodnevnog života, distinkcije između dobra i zla imaju vitalan značaj. Zato je etika bliska mističkim filozofima u

istoj meri kao i svim drugim, ne-mističkim filozofima.

Iako je ovozemalski svet samo iluzija, ne podstiče se amoralnost u ponašanju. Nivo privremene stvarnosti (*samvrti*) je veoma značajan mistiku u njegovom naporu da dosegne spasenje ili nirvanu. Nagarduna ističe:⁸

"Krajnja stvarnost se ne može pojmiti bez oslonca u ovozemalskoj stvarnosti. Nirvana se ne može ostvariti bez razumevanja krajnje stvarnosti."

Opisivati *samvrti* – ovozemalski svet samo kao iluziju predstavlja grešku koja se danas posebno često ponavlja. Pogrešno je pretpostaviti da distinkcija privid–stvarnost, poznata u zapadnoj filozofiji, postoji kod Nagardune i Šankare. Naravno, rečeno je da ovozemalski svet nije stvaran, ali se to za jedan objekat može reći u dva različita smisla. Ako jedan objekat ne postoji, nazvaćemo ga "nestvarnim". S druge strane, pisatolj–igračka "nije stvaran" zato što je samo igračka. *Lankavatara–sutra* kaže da igračka u obliku slona ne poseduje prirodu – ili *svabhavu* koju bi trebalo da poseduje, odnosno koju navodno poseduje. Na isti način, ovozemalski svet ne poseduje onu suštinu (*svabhavu*) za koju se tvrdi da je poseduje, i zato "nije stvaran". Prema tome, *samsara*, ili *samvrti* nije ni privid, ni iluzija, već nešto što postoji, ali mu nedostaje suština. Zato je pogrešno smatrati ovozemalski svet za optičku varku, ili san Crvenog kralja iz Alisninih avantura u zemlji čuda.

Pravilno razumevanje razlike između *paramarthe* i *samvrtija*, odnosno konačne stvarnosti i svakodnevnog, predstavlja ključ u shvatanju prirode indijskog misticizma. *Samvrti* nije iluzija, mada je može sadržavati. Neki filozofi zato pokušavaju da uoče razliku između istinskog *samvrtija* i lažnog, *th* između *thyath* i *myth*e. Lažni *samvrti* podrazumeva privid pojava, kao što je fatamorgana, dok je istinski *samvrti* ovozemalski svet gde po izgleda kao pop a bob kao bob, i gde možemo reći popu pop a bobu bob. On skriva i zaklanja krajnju prirodu objekata koje vidimo (etimološki *samvrti* znači skrivanje). Mistici ističu da svaka stvar ima dva aspekta, od kojih jedan možemo spoznati svojim čulima i razumom, dok je drugi skriven i može se otkriti samo savršenom mudrošću (*prajna–paramita*). Naše ponašanje na ovom svetu je uslovljeno prvim aspektom, a drugi je bitan samo za one koji su ostvarili nirvanu. Pritom moramo znati da se do drugog aspekta stiže jedino preko prvog. A kada u drugom pronađemo samoostvarenje, raniji dualizam prirode nestaje i sve se stapa u Jedno. To je ono što se naziva mističkim sjedinjenjem ili jednošću stvarnosti.

Iz svega navedenog jasno proizilazi da je ovozemalski svet bitan za mistike i njegovo traganje za nirvanom. Shodno tome, i moral predstavlja bitan deo tog traganja. Verujem da je u potpunosti moguće opravdati moral u misticizmu, pa čak i u istočnjačkom monističkom misticizmu.

Na kraju, želim da kažem nekoliko reči o svrsi i smislu proforskorskog mesta u Spaldingovoj zaždužnici na Oksfordskom univerzitetu. Cilj pokojnog gospodina Spaldinga bio je da približi velike svetske religije i uspostavi njihovo "bliže razumevanje, sklad i prijateljstvo". Profesor Zehner je u svom inaugurálnom govoru rekao: "Ono što je zajedničko svim religijama je njihova funkcija da obezbede oslobađanje. Međutim, ne postoji saglasnost od čega bi čovek trebalo da se oslobodi. Velike religije govore o različitim stvarima. Mada se slažem da se velike religije istoka i zapada znatno razlikuju među sobom, mislim da reči da one "govore o različitim stvarima" znači preneglašavati razlike i antagonizam. I na ovom mestu nam mogu pomoći daini i njihova filozofska shvatanja. Njihovo osnovno učenje se ponekad naziva "ne-jednostranošću istine" (*anekantavada*). Igleđa mi verovatno da je ovaj stav nastao na osnovu važnosti koju su daini pripisivali ne-nasilju. Oni su taj princip iz fizičkog, praktičnog sveta preneli u intelektualni. Iz "poštovanja prema životima drugih" nastalo je poštovanje prema mišljenju i verovanjima drugih. Daini smatraju da u raspravi u kojoj svaka strana ozbiljno i iskreno dokazuje ispravnost svog stanovišta, nijedna od njih ne može biti ili ne biti apsolutno u pravu. Svet nije samo beo i crn – postoji bezbroj prelaznih nijansi. Po dainima, potrebno je uložiti sve napore da bi se razumelo ono što suprotna stranka u diskusiji želi da kaže da bi se dosegla puna istina. *Cela* istina je izvedena iz spoja svih različitih gledišta (*naya*).⁹

Kada bi problem razlika između svetskih religija bio prezentovan jednom dainu, on bi, najverovatnije, rezonovao na sledeći način: Ako neko preneglašava razlike, izgubiće vid zajedničku osnovu, a iz toga može nastati antagonizam, pa čak i nasilje. S druge strane, ako preneglasimo sličnosti ne obratimo pažnju na bitne razlike, lako ćemo zapasti u intelektualno nepoštovanje i jalovost. Nema nikakve potrebe da čovek ide u takve krajnosti. Naši prijatelji daini bi nas posle toga da postoje i mnoge druge strane pitanja, sem onih koje trenutno imamo u vidu. *Cela* istina je, po njegovom mišljenju, nedosežna za pojedinca (ili jednu veru), sem ako nije sveznanju. Budini sledbenici bi rekli da isticanje sličnosti vodi u "eternalizam" (*śāśvatavada*), a isticanje razlika u "anihilacionizmu" (*uccēdavadā*), dok učenici taghatge izbegavaju oba ekstremna krećući se "srednjim putem".

Želim da istaknem da mi nije cilj da pobijem moje cenjene prethodnike, već da njihove misli obogatim novim dimenzijama iz dainske i budističke filozofije.

Ukoliko velike svetske religije imaju neku zajedničku osnovu, moguće je definisati pojam "religija". Pokazalo se da to je veoma teško učiniti, naročito zbog postojanja neističkih istočnih religija kao što su budizam, dainizam i veđanta. Uprkos tome, verujem da problem adekvatnog definisanja

⁹ Vidi moju knjigu *The Central Philosophy of Jainism: Anekantavada* (L. D. Indological Institute, Ahmedabad).

⁷ *Madhyamika–lastra*, gl. 24, stihovi 9 i 11.

⁸ Ibid, stih 10.

religija nije neresiv. Pravilna definicija bi morala da podvuče zajedničke karakteristike različitih verskih tradicija istoka i zapada. Takva definicija bi predstavljala korak napred ka bližem razumevanju velikih svet-skih religija. Ja se tim pitanjem ovde dalje neću baviti. To bi bilo preambiciozno to ovom trenutku kada je potrebno obaviti još mnogo pripremnih radova.

Želim jedino da dam jedinu impresionističku sugestiju.

Sve velike svetske religije sadrže verovanje da život bez samoispitivanja i nije život. U tom smislu je i Sokrat bio religiozni filozof. Svuda je prisutno ubeđenje da je određena kontrola instinkata potrebna za civilizovan život, odnosno da je potrebno negovati pozitivne emocije – kao što su samostalnost i briga za druge, i da je tako što neophodno činiti na putu ličnog oslobađanja. Kao što je profesor Zehner prvo istakao u svojoj knjizi *Hinduizam*, primer za to nalazimo u Mahabharati: Judhištira kao inkarnacija *dharma* (»religiozne dužnosti«) odbio je da se usigne na nebo – najviši cilj verskog života – bez svog psa koji ga je verno pratio sve do nebeskih vratila. Taj događaj predstavlja vrhunski izraz Judhištirine religioznosti.

Sve velike svetske religije sadrže i verovanje da svet koji upoznajemo preko svojih čula nikako nije sve što postoji. Po mom mišljenju, biti religiozan znači biti ispunjen skromnošću prema onome što postoji van nas. Isto tako, u svim velikim religijama nalazimo na verovanje da ljudi mogu biti bolji nego što jesu, i da mogu iskusiti više nego što to čine.

Moguće je tvrditi da adekvatna definicija religije mora sadržati i verovanje u viši nivo postojanja, nivo na kome nema smrti ni patnje, i koji je stoga u oštrm kontrastu prema postojećim uslovima života u mehaničkom, egzistencijalnom, trivijalnom, ne-suštnom svetu. Čovekov religiozni poriv karakteriše traganje za višim nivoom postojanja. Koristeći indijsku terminologiju, to možemo nazvati kontrastom između *paramarthe* i *vyavahare*, između nirvane i *samsare*. Neki filozofi bi upotrebili reči duh i materija, prolažno i večno, a istoričari religije sveto i profano. Sve kontraverzije i skepticizam po pitanju religioznih pojmova kao što su Bog, večni život ili nirvana, zasnivaju se na pitanju da li takav različit – i viši – nivo postojanja postoji u prihvatljivom smislu. Danas je jasno da njegovo postojanje ne može biti ni dokazano ni opovrgnuto putem prihvatljivih metoda saznanja. Još je drevni Mimamsaka primetio da uobičajene *pramane*, tj. percepcija i zaključivanje, ne mogu biti korišćene za ispitivanje valjanosti verskih koncepta.

Čovekovo traganje za svetom, sakralnim, ima različitu formu i različiti izraz u različitim delovima sveta. Otuda potiču razlike među velikim svetskim religijama. Sociologija bi povezala ovo traganje sa uslovima čovekovog života, njegovom nemoći i frustriranošću usled oskudice i nesigurnosti, i sa nemogućnošću predviđanja i kontrole nad najvažnijim događajima u životu. Klasična psihoanaliza će verski poriv objasniti pomo-

ću zadovoljavanja podsvesnih želja, upotrebljavajući pritom stručne i kliničke pojmove kao što su anksioznost, odbrambeni mehanizam, Edipov kompleks, i opsesivna neuroza. Ali sociološka i psihološka tumačenja svetog i višeg nivoa postojanja niti šta dokazuju, niti šta ruše. To je vrlo lepo izrazio Ernest Džouns, koga je Frojd nazvao najvećim engleskim psihoanalitičarom:

... religiozna verovanja, bez obzira da li se radi o divljacima, klasičnoj mitologiji, ili hrišćanstvu, mogu i ne moraju biti istinita – ali bi se verovatno pojavila u istom obliku i kad bi bila i kad ne bi bila istinita. Ne smemo zaboraviti da neuroza predstavlja izraz onih istih snaga i konflikata koji su doveli do najuzvišenijih težnji i postignuća naše rase, niti da su neurotičari često bili na predstražama civilizacije. Oni uništavaju sve svojim naporima, ali bez tih napora ne bi bilo civilizacije.¹⁰

Vedski sveštenik je postavio pitanje: »Koji bog istinski postoji? Kome ćemo prineti žrtvu?« To je zanimljivo svedočanstvo da je skepticizam star koliko i civilizacija. Iz istog vremena potiče i čovekov pokušaj da racionalno objasni ono što je religiozno i mističko. Danas racionalni ljudi veruju da je religija u svojoj osnovi iracionalna, da je, u najboljem slučaju, iznad i van razuma, a religiozni ljudi oklevaju kada čuju za »racionalno shvatanje« vere pošto je za njih religija zasnovana na iskustvu i na verovanju. Zato je nemoguće, po njihovom mišljenju, jednom agnostiku bez verskih i mističkih iskustava, da racionalno spozna religiju ili misticizam. Čovek može razumeti definiciju pijanstva, ali nikad neće biti u stanju da shvati što to *zaista* znači biti pijan.

To je, po mom shvatanju, još jedna dihotomija, i naš prijatelj dain će nam savetovati da je izbegnemo zato što je pogrešna. Čovek je racionalna životinja, ali – što je zanimljivo – ne isključivo racionalna. Zato i dalje traga za »občanom zemljom«, »svetim«, nirvanom, itd. Neki sociolozi su tvrdili da je civilizacija nastala usled delatnosti deteta koje se plašilo da bude samo u mraku. A deo takve civilizacije je i religija. U čoveku je skriven majmun koji ga navodi da postavlja racionalna pitanja i zahteva racionalne odgovore. U suprotnom slučaju ne bismo imali ni Sokrata, ni Aristotela, ni Budu, ni Nagardunu, niti Sriharšu. Kao što je moj prethodnik često govorio, citirajući Al-Gazalija: »jer je razum kao Božje lestvice na zemlji.«¹¹

Završicu svoje izlaganje dobro poznatom metaforom. Običan čovek verovatno predstavlja potpunu suprotnost Buridanovom magarcu. Priča o njemu je svima poznata.¹² Bila su mu ponudena dva identična plasta sena, postavljena na podjednako udaljenosti od njega. Pošto nije mogao da donese odluku niti da izabere jednu od dve identične mogućnosti umro je od gladi. Svrha ove priče je da ilustruje problem racionalnog izbora

u slučaju kada nema nikakvih posebnih sklonosti. Ja sam je naveo iz drugog razloga.

Buridanov magarac je svakako bio filozof, po svoj prilici logičar. Nasuprot njemu, običan čovek, iako poseduje racionalnu žicu, najčešće će nasumice izvršiti izbor. U stvari, on je u gorem položaju nego Buridanov magarac. Rastržu ga konflikti i privlačnost prema »drvetu života« i »drvetu znanja«, a razum nije u stanju da da prednost jednom od njih. Situaciju u kojoj se nalazi možemo uporediti sa slikom kada bi mu bile ponuđene dve čaše soka – jedna koja sadrži religiju i misticizam, i druga, u kojoj su racionalnost i skepticizam. Budući da ga obe privlače on će pokušati da proba i jednu i drugu. Odnosno, može se upitati kao vedski sveštenik:

Kom bogu ćemo prineti žrtvu?
»KASMAI DEVAYA HAVISA VIDHE-
MA?«

(Odlomci iz teksta *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, Inaugural Lecture, 1977–Oxford Univ. Press)

S engleskog preveo:
Ivan Roksandić



¹⁰ Ernest Jones, *What is Psychoanalysis?* (London, 1949), str. 105.

¹¹ R. C. Zaehner, *At Sundry Times* (London, Faber and Faber), str. 12.

UDK 294.3

Deset slika o pripitomljavanju goveda

Vladimir Devide

Jedna od najpopularnijih dalekoistočnih alegorija za put čovjekova duha prema prosvjetljenju (oslobodenju, probuđenju, očišćenju, ostvarenju, ...) je priča o postupnom pripitomljavanju prvotno nepokornog pastirskog goveta. Predložena je nizom tekstova, pjesama, crteža ili slika koji prikazuju pojedine etape na tom putu. Kao cjelina, niz može biti tumačen bilo u smislu teorije o postepenom prosvjetljavanju, bilo u smislu teorije o iznenadnom prosvjetljenju nakon postupne pripreme za nj. Verzije koje završavaju praznim krugom kao simbolom praznine bliže su theravadskom budizmu kojemu je ideal *arhat* što je »stigao na drugu obalu; druge pak verzije koje se nakon toga praznog nastavljaju vraćanjem prosvjetljenja među ljude da bi i drugima pomogao na njihovom putu oslobodenju bliže su mahajanskome budizmu gdje je taj ideal bodhisatva koji se zavjetovao da će prije definitivnog odlaska u nirvanu spasiti sva živa bića.

U nekim verzijama niza slika o pripitomljavanju goveta ono je prvotno posve crno, zatim sve više postaje bijelim i na kraju je posve bijelo. Ovo vrlo vjerojatno potječe od učenja doktrine tzv. pet rangova ili koje je prvi bio razvio Tung-shan Liang-chieh (807–869); njegov je sustav bio predložen krugovima sa segmentima od crnog pa do bijelog.

Sama zamisao da se prosvjetljavanje uspoređuje s pripitomljavanjem goveta bit će da ima korijen u jednoj theravadskoj sutri gdje se jedanaest načina timarenja goveta uspoređuje s dužnostima i obavezama budističkih redovnika.

Činjenica da tibetska riječ *glan* znači kako »krava« tako i »slon« očito je bila povodom za analogne alegorije s pripitomljavanjem slona gdje taj i njegov gonik preuzimaju ulogu goveta i njegova pastira (primjerice u Blo-bzan Don-joda iz 16/17. stoljeća).

Najstarije kineske verzije niza pjesama o pripitomljavanju goveta potječu iz jedanaestog stoljeća; neke su od njih bile popraćene otiscima drvoreza što je bilo povodom da su i slikari preuzeli tu temu. Nadalje, pjesme Yang Chieha – koji je bio i slikar taoistički obojenog »neobuzdanog načina« – potakle su prikaz alegorije monumentalnom skulpturom isječenom iz žive stijene na planini Pao-ting u pokrajini Szechwanu.

Prvotne pjesme o timarenju goveta Ch'ing-chua iz sredine jedanaestog stoljeća samo su djelomično sačuvane, ali je u potpunosti sačuvan tek nešto mlađi niz pjesama Pu-minga koji je još u ovaše vrijeme u Kini bio vrlo popularan i ostao takvim tokom stoljeća.

U Japanu je najpopularnija bila verzija niza pjesama s ilustracijama otiscima drvoreza kineskog majstora Kuo-ana iz vremena stotinjak godina kasnije, sredinom dvanaestog stoljeća. U Japan su kopije toga niza (od kojih najstarija potječe iz dvadesetih godina četrnaestog stoljeća) donijeli japanski budistički redovnici.

U ovaj tekst reproducirani prvi niz od deset slika o pripitomljavanju goveta bio je inspiriran Kuo-anovim, a pripisuje se velikom japanskom slikaru Shūbunu koji je u

drugoj četvrtini petnaestog stoljeća živio u hramu Shōkokuji u Kyotu gdje se taj niz i danas čuva; međutim, ne zna se za neki nedvojbni dokaz da je Shūbun zaista autor ove sačuvane verzije. Ona se sastoji od deset slika na krugovima promjera 14 centimetara koje su nalijepljene na svitak visine 33 centimetra a duljine 187 centimetara.

Likovno analizirajući taj niz slika J. Fontain i M. L. Hickman primjećuju:

»Već i letimična usporedba oslikanog svitka s ilustracijama otisaka drvoreza nekog tiskanog izdanja Kuo-anova teksta ukazuje na slikarevu blisku ovisnost o jednom od tiskanih prototipova. Međutim, budući da se ilustracije u različitim izdanjima knjige razlikuju samo u manjim pojedinostima, ne čini se mogućim ustanoviti koje je izdanje umjetnika poslužilo kao model. Prihvatiti isti kružni format, umjetnik je vjerojatno slijedio osnovne formule kompozicije svake pojedine od deset slika. Oštre linije na pastirskoj odjeći i stablima kao i razrađena struktura formacija stijena stilsko su značajke koje su izvedene neposredno iz ilustracija drvoreza.«

O naslovu teksta uz desetu sliku isti autori pišu:

»Značenje je desete slike pomalo nejasno, posebno zbog nesigurnosti tumačenja riječi koje, doslovce, znače »s rukama što vise prema dolje«. Suzuki ih je preveo sa »s rukama što blagoslivlju« i to su tumačenje prihvatili i neki drugi prevodnici. Dok se za mlohavo opušteno ruke pretpostavlja da znače poštovanje, toj je pozi takva konotacija pridijeljena tek za razdoblja Ming. Stariji tekstovi sugeriraju da je izvorno značenje bilo bliže suprotnom od ovog kasnijeg; da je značilo nezavisnost, prkos, kadšto čak grubost. Čini se da je to ono što je tu bilo mišljeno. Pu-tai je postigao razinu prosvjetljenja gdje ga ne može uprljati ni ulazak u vinski podrum ili na ribarnicu, a i za njegovih grubih napudama ne skrivalo se znanje. Odavanjem poštovanja Pu-tai i slijedeći njegove primjere, pastir postiže konačni cilj.«

Niz slika s popratnim tekstovima i pjesmama koji slijedi izvrstan je primjer tipično dalekoistočnog »holističkog« pristupa u izlaganju nekog učenja: na proza, poezija, crtež i filozofija čine nedjeljivu cjelinu. Zapadnom čitaocu, neopreterenu iluzijom eurocentričnog (ne)viđenja, može pružiti puni užitak – intelektualni, poetski, likovni, filozofski, etički ... (Za prezentaciju teksta služio sam se literaturom navedenom na kraju članka.)

I. Traženje goveta

Čemu traženje? Govedo nikad nije zalutao. Međutim, dogodilo se da je pastir okrenuo leđa svojoj vlastitoj prirodi i zaveden osjetilima skrenuo s puta; stoga je njegovo goveto za nj postalo strancem i konačno se izgubilo u dalekim, prašnjavim prostranstvima.

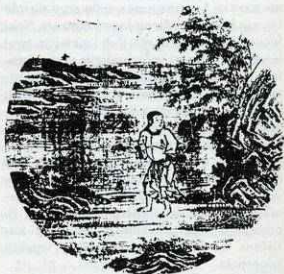
Planine rodnoga kraja sve se više gube u daljini. Pastir se neočekivano našao na zapletenim stazama i stranputicama. Želja za dobrotom i strah pred gubitkom buknuše poput plamena požara i shvaćanja o ispravnom i neispravnom iskrnuše jedno na suprot drugome, poput kopanja na bojnomoj polju.

Pjesma

U bespuću divljine samotni pastir korača velikim koracima kroz guštik i korov tražeći svoje goveto. Teče nabujala rijeka, u daljini se uspinju planine, a staza se sve gušće zapliće.

Potpuno iscrpljen i očajan, pastir u potrazi ne nalazi smjera koji bi ga vodio.

U večernjem sumraku čuje jedino pjesmu cikada u javorovim stablima.



1. Traženje goveta

II. Nalaženje tragova goveta

Čitanje sutra i slušanje poduke osposobile su pastira da shvati nešto o značenju istine svojim razumom. Našao je tragove. Sada razumije da su sve posude od istoga zlata, kako god različito bile oblikovane, i da je vanjski svijet odraz vlastitoga ja. Usprkos

tomu ne može razlikovati između onoga što je izvorno i onoga što nije, a pogotovo mu je duh smeten između istinitog i lažnog. Ne može još proći kroz dveri. Zato se ovdje zasađ veli da je jedino naišao na tragove.

Pjesma

Tragovi su izgubljenoga goveda rasuti tu i tamo pod stablima u vodu.

Je li pastir našao put među gustom travom slatka mirisa?

Koliko god daleko govedo odlutalo, makar i do najdaljih planina, Cubica mu dopire do neba i ne može se sakriti.



2. Nalaženje tragova goveda

III. Nalaženje goveda

Istog trenutka kad pastir čuje glas, nalazi put; gleda neposredno u izvoriste stvari i osjetila su mu smirena u tihom skladu. Otkriveno, ono u svojoj potpunosti prožima svaki čin pastira. Prisutno je na neki sebi svojstven način, poput soli u morskoj vodi ili poput ljepila u boji. Kad pastir ispravno usmjeri oči i zagleda se, ne vidi ničega drugog od li sama sebe.

Pjesma

Najednom, čist glas slavuja ječi na vrhu stabala.

Sja toplo sunce, piri blagi povjetarac, vrbe se uz rijeku zelene.

Govedo je tamo samo od sebe; nema više mjesta gdje bi se sakrilo.

Glava je s uzdignutim rogovima veličanstvena; prkosit će svakom umjetniku.



3. Nalaženje goveda

IV. Hvatanje goveda

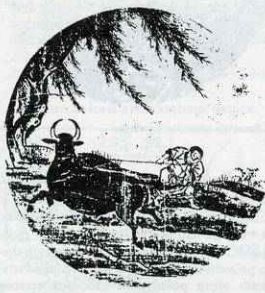
Konačno je pastir po prvi put sreo govedo, koje je dugo vrijeme bilo izgubljeno u divljini. Međutim, svijet divljine na koji se govedo bilo naviklo još ga privlači tako snažno da ga je teško zauzdati. Još uvijek čezne za travom slatka mirisa. U njemu se uporno opire samovolja i bjesni priroda divlje životinje. Želi li pastir učiniti govedo zaista krotkim, neizbježno ga mora odgajati u stezi i bičem.

Pjesma

Nakon najvećih napora pastir je konačno dohvatio govedo.

No ono je još previše tvrdoglavo i silovito a da bi mu se divljina lako ukrotila. S vremena na vrijeme govedo bježi i uspinje se na daleke visoravni.

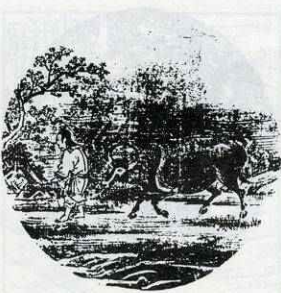
Tada opet, u želji da se sakrije, bježi u neprohodne, maglom ispunjene klance.



4. Hvatanje goveda

V. Pripitomljavanje goveda

Ako se pojavi makar i najpoznatija misao, neumoljivo joj sledi daljnja, pa opet druga – u beskrajinom krugu. Budenjem sve to postaje istinom, dok prevagom sljepila dolazi do pogreške. Stvari nas ne pritištu zbog vanjskoga svijeta, već zbog samozavaravanja vlastitoga duha. Drži uzdu napetom, ne dopusti da olabavi i nemoj si dozvoliti nikakvog kolebanja!



5. Pripitomljavanje goveda

Pjesma

Pastir ni na trenutak ne smije ispustiti bič ili uzdu;

Inače, govedo će jurnuti u svijet prljavštine.

No ako se govedo strpljivo pripitomljuje, bit će čisto i krotko.

Slijedit će pastira samo od sebe, bez uzde ili lanca.

VI. Povratak kući na leđima goveda

Bitka je sada završena; gubitak i dobitak više ne brinu čovjeka. Pastir pjevuši jednostavnu pjesmu drvara i svira na svojoj fruli napjev seoske djece. Uzjahavši na leđa goveda, upire oči u nebesko plavetnilo. Čak ako ga i pozovu, neće okrenuti glave; kad govedo ga zavodili, neće ga više zadržati.

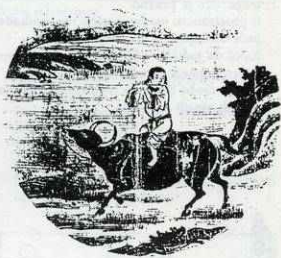
Pjesma

Polako i postojano pastir na govedu jaše kući.

U večernjoj sumaglici što se rasprostire glas se njegove frule gubi u dalekim prostranstvima.

Udarit ritam i pjeva stihove; srce je pastira puno neizrecive radosti.

Zar je potrebno reći da je pastir sada jedan od onih koji znaju?



6. Povratak kući na leđima goveda

VII. Govedo je zaboravljeno

U dharmi nema dualnosti; govedo je bilo naslikano samo kao prikladno sredstvo. Kad znate da vam ne treba stupice nego zec i da vam ne treba pletene ustave nego riba, onda je to poput Mjeseca što je izašao iz oblaka ili poput blistava zlata odijeljena od sjajke. Jedina je zraka svjetla mirno i prodorno blistala još prije dana stvaranja.

Pjesma

Pastir se na leđima goveda konačno vratio svom domu.

Sada više ni nema nikakva goveda! Pastir sjedi sâm, miran i u dokolici.

Još uvijek mirno sniva, iako je Sunce što žari već visoko na nebu.

Nepotrebiti bič i uzda leže odbačeni pod slamom prekrivenim krovom.



7. Govedo je zaboravljeno

VIII. Potpuni zaborav goveda i pastira

Sve su svjetovne želje otpale, a istovremeno je čak i značenje svetosti postalo posve praznim; preostaje samo mir. Ne zadržava se gdje boravi Buddha; hitro prolazi pored mjesta gdje nijedan Buddha ne obitava. Kad više nema nijednog oblika dualnosti, ni onaj s tisuću očiju ne može naći rupe procjepa. Svetost kojoj ptice prinosе cvjetove puka je lakrdija.

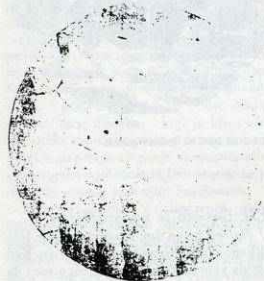
Pjesma

Bič i uzda, govedo i pastir – iščezli su bez traga. Sve je prazno.

U prostranom modrom nebu riječi nikada neće dostajati da ga izmjere.

Kako da pahulja snijega preživi u rumenom plamenu goruće vatre?

Kad je osoba došla do toga stanja, očituje se duh starih majstora.



8. Potpuni zaborav goveda i pastira

IX. Povratak izvoristu i početku

Bilo je čisto od samog početka i nema prašine. Netko promatra kako stvari cvjetaju i kako sahnju a sam obitava u nepomućenu miru ne-djelovanja. Ne dozvoljava si da bude obmanut prolaznim i varavim slikama svijeta pa čemu onda žudnja za ičim? Tokovi teku modro, planine se uspinju zeleno. On sjedi sâm i motri kako se mijenjaju sve stvari.

Pjesma

Vratite se izvoristu! Vratite se izvoristu! – to je već prvi neispravi korak.

Nema ničeg boljeg negoli ostati kod kuće i biti slijep i gluhi, bez mnogo vike.

Sjedi u svojoj kolibi i ne vidi ničega od onog što je vani.

Rijeka teče bez kraja, upravo kao što teče. Cvijet cvjeta crveno, upravo kao što cvjeta.



9. Povratak izvoristu i početku

X. Dolazak na tržnicu opuštenih ruku

Njegove su dveri od šibla čvrsto zatvorene i čak ga najmudriji sveti čovjek ne može vidjeti. Duboko je sakrio svoju prosvjetljenu prirodu i dozvoljava si da odstupi od utabanih staza poštovanih mudraca starine. Nekiput dolazi na tržnicu s izdubenom bundevom pa se poduprt štapom vraća u svoju kolibu. Posjećuje mjesta gdje piju i trgovine ribom kako mu se sviđi, da bi probudio tamišnje pijance.

Pjesma

Razdrljenih grudi i bosonog dolazi na tržnicu.

Lice mu je uprljano zemljom, glava pokrivena pepelom; obrazima mu teče široki smijeh.

Nema potrebe za žudesnom moći bogova. Na njegov dodir, gle: Osušena su stabla najednom u punom cvatu!



10. Dolazak na tržnicu opuštenih ruku

Razmotreni je niz slika i pjesama zanimljivo usporediti s jednim drugim – koji slijedi – nepoznatog crtača drvoreza a s pjesmama P'u-minga koje su – kao i pjesme prije navedenog niza – u izvorniku napisane u klasičnom kineskom obliku s po četiri stupca, u svakom od njih po sedam ideograma. U smislu izloženom na početku ovoga teksta prvi je niz »mahajanski« a drugi »teravadski«; u drugom govedo postepeno postaje sve bjelje, u prvom ne.

1. Neobuzdano govedo

Životinja dašce, s rogovima bijesno uprtim uvis.

Ludo trčeći planinskim puteljcima, sve više i više zastranjuje!

Tamni je oblak rasprostrt preko ulaza u dolinu.

I tko bi znao koliko je tanke svježe trave izgaženo pod njezinim kopitima.



1. Neobuzdano govedo

2. Počinje obuzdavanje

Slamnato je uže provučeno kroz nosnice životinje.

Neki put divlje nastoji pobjeći; tada je bičevana i bičevana.

Životinja se svom snagom što je posjeduje, divlje i neukroćeno opire vježbanju.

No seoski pastir nikad ne popušta uze i u ruci mu je uvijek spreman bič.



2. Počinje obuzdavanje

3. Zaularena

Životinja pomalo biva zaularenom i dopušta da je se vodi uzicom o nosu. Kad prelazi potok ili hoda planinskom stazom, ukorak slijedi pastira.

Taj uzicu stalno drži napetom; nikad je ne popušta.

Čitavog je dana budan i gotovo da nije svjestan toga što je umor.



3. Zaularena



5. Pripitomljeno

6. Nezakočeno

Kako leži na zelenilu travnjaka, životinji u okolici prolazi vrijeme.

Sad je nepotreban bič a i svaki drugi oblik obuzdavanja.

Pastir također u okolici sjedi pod borovim stablom.

I prepun radosti svira smireni napjev.



6. Nezakočeno

4. Oči u oči

Nakon dugih dana vježbanja počinju se očitovati učinci i životinja je suočena s pastirima oči u oči.

Tako je prije neukročena i divlja priroda konačno slomljena i postala blagom.

No timaritelj joj još nije poklonio sve svoje povjerenje;

Još uvijek drži slamnatu uzicu kojom je životinja sada privezana o stablo.



4. Oči u oči

5. Pripitomljeno

Pod zelenom vrhom i pored drvnog planinskog potoka

Govedo je slobodno i čini što mu se sviđa. Uveče, kad se nad pašnjak spušta siva magla

Pastir polazi kući a životinja mirno slijedi za njim.



7. Slobodno

Kad je gladna pase, kad je žedna srce, dok vrijeme blago klizi.

Dotle pastir satima drijema uz stijenu, ne uočavajući ničega što se zbiva oko njega.

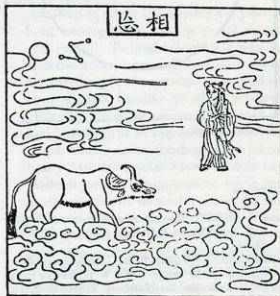
8. Sve zaboravljeno

Životinja, sva u bijelini, okružena je bijelim oblacima.

Čovjek je savršeno smiren i bezbrižan, a takav mu je i saputnik.

Mjesečina prosijava kroz bijele oblake i oni bacaju bijele sjene.

Bijeli oblaci i blistava mjesečina – svako od njih slijedi svoj tijek gibanja.



8. Sve zaboravljeno

9. Usamljen

Nigdje životinje a pastir je gospodar svojega vremena.

On je usamljeni oblak što lebdi pored planinskih vrhunaca.

Pleskajući rukama, radosno pjeva na mjesečini,

No znamo da preostaje posljednji zid koji mu još zatvara put kući.



9. Usamljen

10. Oboje nestali

Bez traga su nestali i čovjek i životinja. Blistava je mjesečina prazna i bez sjena, na svih deset tisuća stvari u njoj.

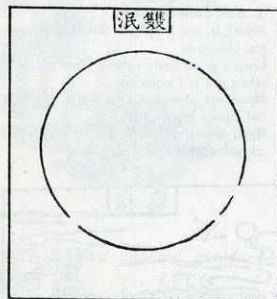
Ako bi se netko raspitivao o značenju svega toga, Uoči ljljane na polju i svježe zelenilo opojnog mirisa!

UDK 299. 513

Lao Zi i njegovo delo

Knjiga »Lao Zi« u svetlu novih istraživanja

Radosav Pušić



10. Oboje nestali

Literatura

- Anne BANCROFT, *The Oxherding Sequence* (iz knjige: A. B. Zen; Thames & Hudson, Golborne 1979, str. 94-95)
- Silvan BARNET – William BURTO, *An Allegory of Enlightenment* (iz knjige: S. B. – W. B. Zen Ink Paintings; Kodansha International, Tokyo 1982, str. 82-85)
- Jan FONTAIN – Money L. HICKMAN, *The Ten Oxherding Pictures* (iz knjige: J. F. – M. L. H. Zen Painting & Calligraphy; Museum of Fine Arts, Boston 1970, str. 113-118)
- Geshe RABTEN, *The Graduated Path to Liberation*; Cambridge University Buddhist Society, Cambridge 1972
- Katsuki SEKIDA, *Stages in Zen Training* (iz knjige: K. S. Zen Training; Weatherhill, Tokyo 1975, str. 223-252)
- Nyogen SENZAKI – Paul REPS, *10 Bulls* (iz knjige: P. R. Zen Flesh – Zen Bones; Tuttle, Tokyo 1968, str. 163-187)
- Zenkei SHIBAYAMA, *The Six Oxherding Pictures* (iz knjige: Z. S. A Flower Does Not Talk; Tuttle, Tokyo 1970, str. 152-203)
- Daizetsu Teitaro SUZUKI, *The Ten Oxherding Pictures* (iz knjige: D. T. S. Manual of Zen Buddhism; Grove, New York 1960, str. 127-144)
- M. H. TREVOR, *The Ox and His Herdsman*; Hokuseido, Tokyo 1969

Decembra 1973. godine, u provinciji Hunan, gradu Changsha, mestu Ma Wangdai, pored reke Chang jiang (Duga reka), otkrivena je grobnica pod rednim brojem tri, iz vremena dinastije Han. Na osnovu datuma koji je bio urezan na jednoj drvenoj ploči, procenjeno je da je telo spuštenu u grobnicu dvanaest godine cara Wen-a ili 168. g. p.n.e. To znači da su spisi, pronađeni u ovoj grobnici, ležali pod zemljom 2140 godina. Knjige pisane na svili, otkrivene su u istočnom delu grobnice, i većina ih je davno izgubljena. Što se oblika karaktera tiče, pisane su stilom pečata (*zhuan*) i stilom malog pečata (*li*), a neke i brzopoteznim stilom trave. Sigurno je da ih nije ispisivala jedna ruka, i da su prepišani radeni posle ujedinjenja Kine pod dinastijom Qin (221 – 207 g. p.n.e.). Tada je stil malog pečata postao službeni stil pisanja, a delom je to bio i za vreme dinastije Han. Ova otkrića u Ma Wangdai-u, pored svog značaja za izučavanje starokineske istorije, filozofije, astronomije, geografije, vojne doktrine, medicine itd., predstavljaju i veoma dragoceni materijal za izučavanje razvoja kineskog pisma s početka Zapadne dinastije Han.

Među pronađenim knjigama, nalaze se i dva prepisa knjige *Lao Zi*. Tim istraživača koji je središao ove rukopise je prepis sa veoma starom formom karaktera nazvao »knjiga A«, a onaj drugi »knjiga B«. Iza rukopisa knjige A a ispred knjige B, ispisano je nekoliko, do ovog otkrića izgubljenih spisa. Verovatno su za onog ko ih je istraživao, oni bili međusobno povezani u jedan misaoni sklop. Mi ćemo iz površnog prikaza njihove strukture, lako videti prirodu ove veze. Ispred knjige B se nalaze: *Knjiga o zakonima (Fajing)*, *Sesnaest knjiga (Shiliu jing)*, *Nazivi (Cheng)*, *Ishodište dao-a (Dao yuan)*. One se dalje dele na manje odeljke. *Sesnaest knjiga* je pisana u formi dijaloga, razgovor vode Huang Di i Qun Chen. *Knjiga o zakonima* i *Sesnaest knjiga*, uglavnom raspravljaju o uređenju države i o vojnim propisima. *Nazivi* u sebi sadrži misli iz različitih izvora, i spada u isti misaoni sklop kao i prethodni spisi. *Ishodište dao-a* je kratak esej o dao-u.

Izgubljeni spisi koji se nalaze iz knjige A, prvobitno nemaju podelu na celine, ali se i oni na osnovu sadržaja mogu podeliti na četiri dela. Tako bi prvi deo bio onaj u kome se govori o konfucijanskim temeljnim principima: ren (humanost, čovekoljublje), yi (osećanje dužnosti, pravo), li (ceremonije, pravila ponašanja), zhi (znanje), sheng (mudrost) i teoriji pet elemenata (*wu zing*).

U prvom delu se dosta koriste izvodi iz knjige *Meng Zi*, i verovatno ga je pisao neko ko je pripadao ovoj školi mišljenja. Drugi deo je zapis Yi Yiove rasprave o devet dobrih i loših strana vladavine cara Tan-a iz dinastije Shang (2100 – 1100 g.p.n.e.). Treći deo govori o važnim pitanjima vezanim za razvoj vojne doktrine. Četvrti deo obrazlaže teoriju pet elemenata.

Ovakav izbor knjiga je možda pripadao nekome ko je bio sledbenik škole zakona (*Fajia*) i ljubitelj pravca Huang-Lao.

Na osnovu jednog starog zakona, po kome se ime cara ne sme pisati u knjigama, mi smo u stanju da odredimo vremenski okvir u kojem su izvršeni prepisi knjige *Lao Zi*. Naime, car Gao dinastije Han, koji je vladao od 202 – 195 g.p.n.e., bio je imena Bang. U knjizi B se ne može pronaći ovaj karakter, zamenjen je karakterom guo. Na osnovu ovoga možemo ustanoviti, da je knjiga B verovatno prepisana za vreme ili neposredno posle vladavine ovog cara. U knjizi A se na dvadeset i dva mesta javlja karakter bang, što znači da je vreme njenog ispisivanja, verovatno bilo pre vladavine cara Gao-a. Ako imamo na umu da su carevi Hui (195-180 g.p.n.e.) i Wen (180-175 g.p.n.e.) bili imena Ying i Heng, i da se i jedan i drugi karakter sreću u knjigama A i B, onda možemo zaključiti, da je knjiga B pisana za vreme ili neposredno posle vladavine cara Bang-a, a pre vladavine careva Ying i Heng. Tako se njen prepis može staviti u širi vremenski okvir od 202-180 g.p.n.e. Knjiga A je prepisana pre vladavine cara Bang-a, a za vreme vladavine dinastije Qin, i njen prepis se može staviti u širi vremenski okvir od 220-202 g. p.n.e. Za izvor, na osnovu koga su radeni prepisi, možemo reći da je još stariji od njih. Otuda, ova dva stara izdanja knjige *Lao Zi* vremenski se mogu staviti u razdoblje Zaraćenih država (475-221 g.p.n.e.). Ovo su, do sada, najstarije viđene verzije knjige *Lao Zi*. Istovremeno, to je još jedan dokaz da je bila veoma popularna u razdoblju Zaraćenih država, dinastijama Qin i Han, i da su postojale brojne verzije, na osnovu kojih su kasnije radeni prepisi.

Iako je vlasnik grobnice dosta dobro opremio sve spise koje je poneo sa sobom u »zagrobni život«, ipak nagriženi prašnom vremena neki njihovi delovi su za nas zauvek izgubljeni. Ova su nismo pošteđene ni knjige *Lao Zi* pisane na svili, i nužno ih je bilo dopuniti odgovarajućim karakteristikama, koristeći se izdanjima koja su sada u upotrebi.

Pre Ma Wangdugui-ovog otkrića, a u velikoj meri i posle njega, u opticiju su pretežno bila izdanja koja su priredili Wang Bi (226–249 g.n.e.), He Shangong (verovatno živeo u II v.p.n.e.) i Fu Yi (555–639 g.n.e.), mada ne treba zanemariti i izdanja drugih autora.

Wang Bi je jedan od osnivača tzv. «nauka o skrivenom» ili *xuanxue*. (Ovaj naziv će neko vreme u savremenoj Kini biti sinonim za metafiziku). Njegovo tumačenje knjige *Lao Zi*, ostavilo je dubokog traga u kineskoj filozofiji. Prvobitna verzija njegovog *Lao Zi*-a je imala podelu na 79 odeljaka.

He Shangong je pseudonim za alhemičara-daosta, koji je po legendi živeo u vreme- nu Zapadne dinastije Han. Legenda kaže, da je pored reke sagradio kolibu od pruča, i tu provodio dane sakupljajući lekovito bilje. Knjiga *Objašnjenja uz Knjigu o dao-u i de*, koja se njemu pripisuje, napisana je mnogo kasnije. Po nekima, on je bio prvi koji je knjigu *Lao Zi* podelio na 81 odeljak.

Fu Yi je daoista dinastije Tang. Napisao je nekoliko komentara. «Lao Zi-u» Osvedo- čeni je protivnik budizma na tu Kine.

Sve do dinastije Tang postojale su različite verzije knjige *Lao Zi*. Neke od njih su ovaj spis delile na: 79, 72, 67, 64, 59, 55 odeljaka. I očigledno je da nije postojala strogo utvr- đena podela izvornog teksta. Slično je bilo i sa nazivom *Dao de jing* (Knjiga o dao-u i de). I tek naredbom cara Tang Xuanzong-a, koji je vladao dinastijom Tang od 712 g.n.e. do 756 g.n.e., zakonom je propisano da se knjiga «Lao Zi» deli na prvu i drugu, gde je knjiga o dao-u prva i sadrži 36 odeljaka u sledu četiri godišnja doba, a knjiga o de- u druga i sadrži 45 odeljaka u sledu *pet elemenata*, dakle, tek tada verzija koja sadrži podelu na 81 odeljak postaje dominantna. Tako knjiga *Lao Zi* postaje deo političko ideološkog miljea vladara dinastije Tang, što je jedno vreme bila i u dinastiji Han. Otuda nije čudo, što su neke, prvobitno, ontološko-met- afizičke misli Lao Zi-a vešto pretvorene u njihovu pragmatično-političku verziju. Time je spis Lao Zi dobivao neku vrstu krato oblikovane Juske, čiju opnu ni do danas nije probio. Za to su, još u razdoblju Zaraćenih država, delom zaslužni ljubitelji filozofije *Lao Zi*-a (Zhuang Zi, Han Feizi, Shen Buhai, Zhen Dao itd.), da bi se konačno sa javlja- njem «nauka o skrivenom» (Wang Bi) i daoizma, to javilo u formi novih filozofskih i religioznih sistema.

U knjigama pisanim na svili deo o de je ispred, a deo o dao-u je iza. Ovakva struk- turalna kompozicija se razlikuje od sadašnje po redosledu, i verovatno je bliža izvornom obliku. Privlačni pažnju i to što neki delovi u sadašnjoj verziji imaju izmenjena mesta u knjigama A i B. Tako se odeljak 41 nalazi na mestu odeljaka 40; odeljak 24 na mestu odeljaka 22; odeljci 80 i 81 na mestu odeljaka 67 i 68. Njihova izmena mesta, bitno odre- đuje i celokupni smisao teksta. Da pogleda- mo, recimo, kako izgleda kada se odeljci 40 i 42 nadju jedan pored drugog, kao što je to u verziji pisanog na svili.

Odeljak 40 ...

Dao-u kretanje je kružno obrtanje; *dao-*

va upotrebnost je meko. Sve stvari pod nehom rođene su iz postojećeg, postojeće je rođeno iz nepostojećeg. Odeljak 42 ... *Dao* rada jedan, jedan rada dva, dva rada tri, tri rada sve stvari. Sve stvari (u sebi) skrivaju yin, čuvaju yang; u qi-u praznog je njihovo sjedinjavanje. Ono što preziru obični ljudi je: gu (jedini, sam), gua (malo, retko), gu (zlo, loše). Sve su to reči koje carevi koriste nazivajući sami sebe. Zato za sve stvari (važi), umanjujući ih ponekad (one) se uvećavaju, uvećavajući ih ponekad (one) se smanjuju. Ljudi se jedni od drugih uče, i ja bih da poučim ljude: 'Zli (moćnici) neće dočekati lepu smrt; (eto) to sam uzeo kao temelj mog učenja.

Ako spojimo odeljak 40 i prvi deo odeljaka 42 dobijamo celinu koja glasi:

«*Dao-u* kretanje je kružno obrtanje; *dao-* va upotrebnost je meko. Sve stvari pod nehom rođene su iz postojećeg, postojeće je rođeno iz nepostojećeg. *Dao* rada jedan, jedan rada dva, dva rada tri, tri rada sve stvari. Sve stvari (u sebi) skrivaju yin, čuvaju yang; u qi-u praznog je njihovo sjedinjavanje.»

I bez odeljaka teksta odeljaka 41 i drugog dela odeljaka 42, dobijamo sasvim jasan opis nastanka sveta (fenomena), zasnovanog na kretanju dao-a. Nesumnjivo je da se radi o kosmološko ontološkoj ravni, koja po Lao Zi-u čini temelj svega što postaje i nestaje.

U knjigama A i B, pisanim na svili, javlja- ju se tačka i krug, verovatno kao znaci po- dele određenih misaonih celina. Njih ukupno ima 19. I možda je to bila podela bliža izvorn- oj verziji, koja, ako je prihvatimo, daje druga- čiju sliku strukture cele knjige. Uz to su se i neke rečenice pokazale kao pogrešne. Naime, posle uporedne analize, ustanovlje- no je da je njihov smisao bitno izmenjen. Kao primer navlašćemo odeljak 81:

«Istinite reči nisu lepe, lepe reči nisu istini- te. Ljudi koji rade dobro, nisu vični raspravljanju, vični raspravljanju nisu do- bri ljudi. Oni koji zaista razumevaju (dao) nisu sveznalice, sveznalice ne mogu du- boko razumevati. (Mudar čovek) ne čuva sebično za sebe, do kraja (svojih) moći po- maže druge, i to ga čini još većim; sve da- ruje drugima, i to ga čini još bogatijim. Prirodni zakoni (dao neba) /proistekli iz dao-a/ donose svim stvarima dobro i ne povređuju ih, ljudski zakoni (dao čoveka) /zasnovan u dao-u/ donose ljudima ispu- njenje i ne gone ih u sukobe.»

U knjizi A iza prvih šest rečenica stavljena je tačka kao znak razdvajanja. Tako bi sledeći deo činio jednu celinu:

Istinite reči nisu lepe, lepe reči nisu istinite. Ljudi koji rade dobro, nisu vični raspravlja- nju, vični raspravljanju, nisu dobri ljudi.

Međutim, u knjigama A i B ovo se piše kao: Istinite reči nisu lepe, lepe reči nisu istini- te. Ljudi koji rade dobro, nisu veliki broj, velika većina ljudi, ne radi dobro.

U trenutku kada je «*Lao Zi*» postao filozofija gospodara, vladajućih krugova, nije bilo do- voljno da ona zadovolji samo njihove in- telektualne apetite, moralo je mnogo toga da se u samoj sadržini teksta izmeni, da bi on

postao prihvatljiv ondašnjoj politici. Ovaj primer jasno pokazuje koliko su bili umešni pisari, učenjaci u službi vladara. Ne menja- jući bitno gramatičku strukturu rečenice, prostom zamenom jednog karaktera, izme- nili su smisao prvobitne ideje *Lao Zi*-a. Da je ova druga varijanta bliža izvoru, pokazuju i, po smislu, istovetne rečenice iz spisa *Guan Zi* (dobrih je malo loših puno), *Zhuang Zi* (pod nehom je malo dobrih ljudi a zlih puno), *Han Feizi* (priroda ljudi je tak- va da je dobrih malo a loših puno) itd. Ima i takvih mesta u knjizi *Lao Zi*, koja su na- knadnim umetanjem veznika postali jedna celina. Na primer odeljak 29, koji u sadaš- njoj verziji glasi:

«Ukoliko se silom želi urediti sve pod ne- bom, nemoguće je, kako ja to vidim, os- tvariti taj cilj. To 'pod nehom' je božanska, čudesna stvar, i ne može se silom nasto- jati (urediti je), niti se može time (pod ne- bom) vladati. Ukoliko se silom ostvaruje (deluje), nužno će propasti (sve pod ne- bom), ukoliko se sa željom da se vlada na- stupa, nužno će se izgubiti (sve pod ne- bom). Zato što mudar čovek ne dela bes- misleno (protiv dao-a) zato ne može pro- stati, zato što on ne nastoji da vlada, zato ne može izgubiti. Sve stvari pod nehom (nisu iste prirode), ima (onih) koje idu na- pred, ima (onih) koji idu nazad, ima jakih, ima slabih; ima bezbednih ima opasnih. Otuda mudar čovek izbegava krajnosti, raskoš i prekomernost.»

U knjizi B se na mestu veznika gu (zato što) nalazi krug, za koji smo već rekli da igra ulogu delioca misaonih celina. Tako da se od ovoga odeljka mogu napraviti dva odvojena dela.

Ukoliko je istinita tvrdnja Si Maqian-a da je Lao Zi živeo u državi Chu krajem razdo- blja Proleća i Jeseni, onda možemo pretpo- staviti da je verovatno koristio dijalekt ko- jim se govorilo u toj državi, za pisanje svoje knjige. U tom pravcu je veoma uputno ist- raživanje gospodina Chen Lun-a, koji pone- kad veoma ubedljivo, na osnovu pretpo- stavke da se i danas ponešto očuvalo u di- jalektu iz starih vremena, (u mestima koja je nekada obuhvatala država Chu) uka- zuje na moguće ispravke nekih delova u knjizi *Lao Zi*. Na primer, početak odeljaka 2 glasi:

«(Kada) svi ljudi pod nehom znaju da je lepo lepo, onda ono (više) nije lepo; (kada) svi ljudi pod nehom znaju da je dobro do- bro, onda ono (više) nije dobro.»

U ovom delu, po mišljenju Chen Lun-a, bit- ni karakteri su ije (svi) i zhi (znati). To su ujedno i dve stare reči dijalekta ondašnje države Chu. Znamo da je u državi Chu bilo tri dijalekta: standardni, dijalekt mesta Xingzi u okrugu Shuangfeng, i dijalekt mesta Qiaojiang u okrugu Xupu. U ova dva mesna dijalekta glas jie se izgovara kao kie ili kei, a u standardnom dijalektu kao glas kou. Kao ovo imamo na umu, onda na osnovu zakona unutrašnjih evolutivnih procesa među fone- mima, možemo proceniti da je reč jie u fo- nološkom sistemu jezika države Chu izgo- varana kao kie ili kei, a što je opet mesna va- rijanta standardne forme glasa gou (kou)

koji poklapa značenje reči »ako«. Iako se radi o vremenski veoma udaljenim epohama, u nekim delovima sadašnjeg dijalekta provincije Hunan su verovatno sačuvane glasovne promene jezika nekadašnje države Chu. Tako je *zhi*, izgovoreno u prvom tonu u stvari *zhi* izgovoreno u trećem tonu; na isti način je i *chong* u stvari *zhong*. Onda bi ovaj deo umesto da glasi:

Tian xia jie zhi mei zhi wei mei, si e yi; jie zhi shan zhi wei shan, si bu shan yi;
glasio:

Tian xia jie zhi mei zhi wei, mei si e yi; jie zhi shan zhi wei, shan si bu yi;

Što bi, otprilike moglo da se prevede ovako:

»Ukoliko na svetu postoji samo lepo, onda ni ono ne (može da) postoji;

ukoliko postoji samo dobro, onda ni ono ne (može da) postoji.«

Gledano gramatički, ovakva struktura rečenice je bliža starokineskom jeziku, tu je objekat uvek ispred glagolskog predikata.

Ne ulazeći u to, koliko se posle ovakve analize i predloženo rešenja, bitno izmenio smisao teksta, možemo prihvatiti savet Chen Lun-a i čitati *Lao Zi-a* iz mesnog dijalekta na kom je pisan. Možda je tu i ključ za mnoge probleme sa kojima se suočava svako ko tole pažljivo čita ovu knjigu. Ali, koliko je nas sposobno za tako šta? I može li se zaista rekonstruisati nešto što je bilo pre gotovo 2500 godina?

Ostaje samo to, da je *Lao Zi* zbirka aforizama, poslovice, duboko promišljenih, jezgrovito sročjenih misli. To nije uređena, koherentna celina, sa utemeljenim filozofskim sistemom. Pre je zapis mudraca, čije su reči kasnije sređivali neki marljivi pisari, ili možda genijalni tumači. U svemu tome, ne malu ulogu treba posvetiti, kako vremenu nastanka prepisa, tako i pogledu na svet onoga ko je prepis radio. I možda ima istine kada se kaže, da ni ovi najstariji verziji, a ni one koje su to otkrila u Ma Wangdui-u »prolazile vekove«, iz gore navedenih razloga, nije pisao jedan čovek.



Literatura

- *Boshu Lao Zi zhu ping yu yanjiu*, Xu Kangsheng, Zhonghua renmin chubanshe, 1965. g.
- *Cong boshu Lao Zi kan Lao Zi de yuann jiegong buji*, Yi Zhengshun, Fudan xuebao, 1987. g.
- *Lishi bijiao fa yu guji jiaoshi*, Chen Lun, Hunan chubanshe, 1987. g.

UDK 294.3 : 165.64

Zašto se budizam ne može opovrgnuti?

Kritika teze o budističkom empirizmu

Frenk Dž. Hofman

U ovome što sledi zastupaću dve međusobno povezane teze: (1) da rani budizam nije jedan oblik empirizma i (2) da shodno tome ne postoji osnova za onu apološku ranog budizma koja empirijskom ranom budizmu protivstavlja bilo metafizički hinduizam s jedne strane, bilo hrišćanstvo s druge.

Ovde se »rani budizam« shvata kao »budizam pet *nikaya*« (pet grupa tekstova). A »empirizam« se shvata kao jedna teorija znanja koja drži da deo (po slabijem gledištu) ili svo (po jakom gledištu) znanje ili materijali znanja ili proizilaze iz čulnog iskustva ili na neki način od njega zavise. Tvrdiće da budizam ne predstavlja jedan oblik empirizma usredsređujući se na rani budistički izdanak, jer se upravo tu to najubedljivije može pokazati. Ustanoviti da li je teza o budističkom empirizmu ispravna ili nije od ključnog je značaja za razumevanje posebnih doktrina kao što su *kamma* i *punabbhava* (delanje i preporođanje), koje se ponekad tumače kao deo jedne empirijske teorije moralne odgovornosti koja se proteže kroz više života.

Jedna istaknuta grupa znalaca pali budizma, u koju pre svega spadaju K.N. Dajatileke (Jayatilleke) i njegovi nekadašnji studenti, Dejvid Dž. Kalupahana (D.J. Kalupahana) i Gunapala Dharmasiri (Gunapala Dharmasiri), tumači rani budizam kao empirijsko stanovište. Dajatileke smatra da je rani budizam jedna vrsta empirizma.¹ Kalupahana preuzima tu liniju i koristi je da bi ranom budizmu protivstavio metafizički hinduizam, i da bi ga uporedio sa logičkim pozitivizmom.² Dharmasiri takođe preuzima taj referen o empirizmu budizma, ali ga koristi na drugi način kao bi racionalnoj, naučnoj i empirijskoj orijentaciji ranog budizma protivstavio iracionalnu, neosnovanu orijentaciju hrišćanstva.³

Za uvid u ono što bi se moglo reći u prilog jednog »budističkog empirizma«, posebno su relevantni neki radovi Dajatileke, naročito sledeći pasus:⁴

(793) *Pokušali smo da pokažemo da se opažanje (normalno i paranormalno) i induktivno zaključivanje u pali nikaya-ma smatraju sredstvima saznavanja. Naglasak na tome da »saznavanje« (janam) mora biti zasnovano na »viđenju« (passam) ili neposrednom opažajnom iskustvu, čini od budizma jedan oblik empirizma. Moramo, međutim, donekle izmeniti upotrebu tog termina kako bi on označavao da svo naše znanje ne proističe samo iz čulnog već i iz vančulnog iskustva. Verujemo da je ovo proširenje značenja opravdano u svetlu razloga koje smo ranije izložili (v. gore 735). Definicija tog termina u Rjunsosom (Runes) rečniku filozofije takođe nam omogućava da koristimo izraz »empirizam« tako da obuhvati sveukupan svesni sadržaj uma a ne samo čulne podatke: »Da je isključivi izvor znanja iskustvo... Iskustvo se može shvatiti bilo kao celokupni svesni sadržaj, bilo samo kao podaci dobijeni od čula ili kao drugi označeni sadržaj« (s.v.). Empirizam budizma se takođe vidi u njegovom stavu prema problemu substance (v. gore, 535), uzroka (v. gore, 778), apriornog (v. gore, 429, 436), opažanja (v. gore, 744), značenja (v. gore, 536 f.) i najzad, metafizike (v. gore, 377 ff; dole, 816).*

Evo i razloga koje Dajatileke ovde spominje kao ranije izložene i za koje veruje da opravdavaju proširenje značenja reči »empirizam« kako bi ona obuhvatila i rani budizam: prvo, da se smatra kako se podaci intuitivnog iskustva mogu pogrešno protumačiti i da se iz njih mogu izvući pogrešni zaključci; drugo, da budizam ne tvrdi da poseduje mističko iskustvo proisteklo iz nekog neodredljivog, navodno nadprirodnog izvora, već umesto toga zasniva znanje na jednom shvatanju o prirodnom razvoju duha u skladu sa kauzalnim procesom; treće, da on ne smatra sadržaj meditativnog iskustva istovetnim sa krajnjom stvarnošću; i četvrto, da budizam ne odbacuje normalno opažanje, već ga koristi, kao što su to činili materijalisti, kao

¹ K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: Allen and Unwin, 1964), str. 463-4.

² D. J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), str. 3-24, metaphysical Hinduism/empirical Buddhism; Causality: *The Central Philosophy of Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1975), str. 185.

³ Gunapala Dharmasiri, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God* (Kolombo: Lake House, 1974), str. 298-9, 291.

⁴ Jayatilleke, *ibid.*

osnovu za izvlačenje mnogih svojih zaključaka. U diskusiji koja sledi ja neću ispitivati da li su ovi razlozi, uzeti sami za sebe, prihvatljivi, već ću umesto toga ispitati da li iz njih proizilazi da je opravdano proširiti značenje reči 'empirizam' tako da ona obuhvata i rani budizam. Jer ja mislim da postoje drugi razlozi u svetlu kojih ne bi trebalo da prihvatimo takvo jedno proširenje, bez obzira da li prihvatamo ili ne prihvatamo razloge koje je Dajatileke ovde izneo.

Sa stanovišta apologetike budizma, možemo videti da svrstavanje ranog budizma uz empirizam može ružiti neke prednosti. I prestiž nauke i popularnost empirizma na Zapadu mogu se upregnuti u korist jednog drevnog načina života. Ali sa stanovišta filozofije religije i vernosti palijskim tekstovima, ovakvo gledište je *prima facie* izloženo sumnji. Ono je nedavno izronilo kao osnova zanimljivog rada Gunapale Dhammasirija, *Budistička kritika hrišćanskog pojava boga*. Tu Dhammasiri stavlja tradiciju svog preminulog mentora, K.N. Dajatileke, i napada teizam kao neznanost, za razliku od empirijskog ranog budizma.

U samom srecu Dajatilekinog poimanja »budističkog empirizma«, kao i u slučaju njegovih nekadašnjih studenata, Kalupahana i Dhammasirija, stoji shvatanje da je opravdano proširiti značenje reči 'empirizam' tako da ona obuhvati i um kao šesto čulo, gde taj pojam uma uključuje *abhinne*. *Abhinne* se prevode kao »psihičke moći« i (mañje gramatički, ali uobičajenije) kao »viša znanja«, kako bi se ukazalo na jedan opseg sposobnosti koje se stiču nakon godina meditacije. Za neke od tih sposobnosti, kao što su prisjećanje prošlih života, smatra se da pružaju osnovu za znanja koja se tiču *kamme* i preporoda. U navedenom pasusu Dajatileke je primetio da »iskustvo« može značiti »bilo celokupni svesni sadržaj, bilo samo podatke dobijene od čula ili drugi označeni sadržaj« (sledeci Rjuna), tako da može iz gledati kao da je svakom otvoreno da prihvati jednu široku definiciju empirizma prema kojoj se »iskustvo« shvata kao nešto što obuhvata »celokupni svesni sadržaj«. Ali empirizam se ne može shvatiti na taj način, jer bi u tom slučaju uključivao npr. matematičke istine i ne bi pravio razliku između pojmovnih i empirijskih istina. Definicija u terminima »celokupnog svesnog sadržaja« prema tome obuhvata previše toga. Ona je toliko preobuhvatna da bi, po tom shvatanju, čak bilo tautološki reći za bilo koji podatak da je empirijski. Niti se u jednoj definiciji empirizma može prihvatiti nejasna fraza »ili drugi označeni sadržaj«. Odatle, fraza »podaci dobijeni od čula« ostaje, i najviše uzeto, rani bi budizam, prema ovakvom poimanju, predstavljao neku vrstu empirizma zasnovanog na šest »čula« – od kojih je poslednje čulo um! Zašto da se ne dopusti jedan takav dodatni uslov?

Prvo, postoje tekstualni razlozi. Buda je osudio *dittihi*, što doslovno znači »gledište«, a veoma često i »spekulativno gledište«, sa idejom da njegova poruka nije tek jedno među mnogim gledištima, da nije neka teorija o kojoj se može raspravljati, već jedan

način života koji treba upražnjavati. No, empirizam, sa svoje strane, jeste teorija, jedna teorija znanja koja se suprotstavlja drugima, pogotovo racionalizmu⁵. Kao takvog, empirizam njegovi zastupnici smatraju održivim u onoj meri u kojoj se on može argumentovano zastupati. Za razliku od toga, Budin postupak je da izloži svoju *dogmu* na osnovu videvanja stvari »onakvim kakve one stvarno jesu« (*yatha butham*) kroz meditativno iskustvo. Spekulacija (*dittihi*), kao i argumentovano raspravljanje (*takka*), podjednako su strani njegovom pristupu. Ova poslednja rečenica predstavlja nešto što je opšte poznato među zalcima palijske; međutim, Dajatileke je tumači kao odbacivanje metafizike i racionalizma, tim redom, u korist empirizma. Ovakvoj vrsti shvatanja inherentna je predstava Bude koji odbacuje dve vrste filozofije u korist neke treće. Ta se predstava, međutim, može dovesti u pitanje, jer je on, odbacujući *dittihi* »gledišta« i *takka* »dokaz i protiv-dokaz«, odbacivao filozofiju u onom smislu u kome se ona obično shvata na Zapadu, a ne tek određene vrste filozofije.

Na žalost, Dajatileke to ne uvida. Ukazavši na jedan tekst koji pokazuje da Buda za sebe nije smatrao da propoveda doktrinu koja je rezultat rezonovanja (*takka*) i spekulacije (*dittihi*), on zaključuje da Buda nije racionalista,⁶ prikazujući ga pritom na mnogim mestima kao empiristu. Međutim, prema rečniku Društva za palijske tekstove, termini *takka* i *dittihi* razlikuju se od ovih vrsta filozofije (racionalizma i metafizičke spekulacije), te stoga nije tačno da se upravo ti delovi filozofije odbacuju.⁷

Dok se Dajatileke oprezno održava od poistovećenja ili *bliskog* upoređivanja ranog budizma sa nekim određenim oblikom empirizma, ističući poredenje između logičkog pozitivizma i starog indijskog materijalizma, Kalupahana, za razliku od njega, svoju knjigu, *Uzročnost: centralna filozofija budizma*, zaključuje sledećim pasusom:⁸

Sve ovo može dovesti do sledećih zaključaka. Odbacujući apsolut (poput *brahmana* ili *atmana* iz upanišada) ili neku nad-empirijsku stvarnost, Buda se ograničio na ono što je empirijski dato. Sledeći jedan metod koji se može uporediti sa onim što ga koriste savremeni logički pozitivisti, on se ponekad služio lingvističkom analizom i pozivajom na iskustvo kako bi pokazao uzaludnost metafizike. Vođen svojim empirizmom on je priznao uzročnost kao stvarnost i učinio je suštinom svojih učenja. Odatle i njegova izjava: »Onaj ko uvida uzročnost uvida dhammu«.

Ukoliko je ovo logički kraj do koga se teza o budističkom empirizmu može doterati,

onda je to u isto vreme i njen *reductio ad absurdum*. Jer aktivnosti i iskazi ranog budizma su religiozni, i »rat rečima« filozofa u ranom se budizmu namerno izbegava. Mada Kalupahana to zna, on bi verovatno tvrdio da u meri u kojoj poseduje jedan način *verifikovanja* svog znanja, rani budizam jeste empiričan. No, već je primenjeno⁹ da tamo ne postoje pojmovi iskaza i opovrgavanja, što poredenje sa logičkim pozitivizmom poput Ejera (Ayer), na primer, čine sumnjivim. Iako, kao što ukazuju pozivajem na termine *dittihi* i *takka*, tekstovi pokazuju da postoji razlika između metoda ranog budizma i metoda filozofije, onda ni empirizam, ni pozitivizam, ni lingvistička analiza, niti bilo koja druga vrsta filozofije nisu u stanju da obuhvate metod ranog budizma. Dalji dokazi za to proizilaze iz razmatranja druga dva palijska pojma, *deva* i *opatika*.

Mada sa stanovišta ranog budizma umilostivljavanje bogova (*deva*) ne dolazi u obzir, tekstovi ipak podrazumevaju njihov postojanje, pa čak i unose promene u njihov karakter, kao što M.M.J. Marasinghe pokazuje u svojoj knjizi, *Bogovi u ranom budizmu*. Smatra se da se čovek može ponovo roditi kao *deva*, čovek, životinja ili stanovnik *niraye* (neke vrste čistilišta). Postoji takođe i verovanje u *opatika* rađanja, »rađanja spontanog porekla«. Mada je za sve koji se drže linije budističkog empirizma uobičajeno da uzročnost shvataju kao značajnu doktrinu, u *Majjhima nikaya* spominju se *opatika* rađanja.¹⁰ Za *deva* i stvorenja iz *niraye* kaže se da su rođeni na taj način. Ni verovanje u takva bića, niti njihov ponešto čudan način nastajanja nisu lako spojivi sa shvatanjem budizma kao empirizma ili pozitivizma onako kako se ti termini shvataju u zapadnoj misli, niti su lako spojivi sa naglašavanjem uzročnosti od strane Kalupahane i drugih.

Ostavljavajući za trenutak palijski tekstualni materijal po strani pozabavimo bih se sada nekim razmatranjima u vezi sa uobičajenom upotrebom termina »empirizam«. »Empirizam« se obično koristi u protivstavu prema »racionalizmu«. Empirizam je teorija znanja koja smatra da deo, (po slabijem gledištu) ili sve (po jačom gledištu) znanje, ili materijalni svet, ili proizilaze iz čulnog iskustva, ili zavise od čulnog iskustva a ne od razuma. Prema jednom prilično grubom tumačenju, za rezonovanje se smatra da se odigrava »u umu, dok se za čula smatra da su i po vrsti i kao izvori znanja sasvim različiti od nje. Verovatno najčistija formulacija ove nerazređene verzije može se naći u Lovokim delima u kojima se um smatra jednom praznom tablom koja biva ispisana pomoću aktivnosti čula. Tu postoji kontrast između iskustva s jedne i uma s druge strane. Međutim, u ranom budizmu, um se ne zamišlja kao nešto različito po vrsti od čula, već pre kao jedan od ulaza *naporedo* sa pet čula.

⁵ Jayatileke, *ibid.* str. 403.

⁶ Jayatileke, *ibid.* str. 403–404.

⁷ T. W. Rhys Davids and William Stede, *The Pali Text Society's Dictionary* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), str. 292 i 321.

⁸ Kalupahana, *Causality*, *ibid.*

⁹ O tome raspravljam u drugom i petom poglavlju u »Rationality and Mind in Early Buddhism« (neobjavljena doktorska disertacija, University of London, King's College, 1981).

¹⁰ *Majjhima Nikaya* I, 73.

Odatle bi Lokovo shvatanje »čulnog iskustva« za rani budizam bilo jednostrano i neprihvatljivo.

Za tumačenje »empirizma« relevantno je i razmatranje »potvrdljivosti« i »opovrgljivosti«. Antimetafizička poenta principa potvrdljivosti – kako ga je, recimo, formulisao Ejer – izgleda zahteva pretpostavku da naše iskustvo ne može biti radikalno različito od onoga što ono uobičajeno jeste. Zagovornik teze o budističkom empirizmu može tvrditi da, ako budistu suočimo sa Ejerovom tvrdnjom da se ne mogu verifikovati tvrdnje onoga ko medita, već samo tvrdnje da su oni koji meditiraju izvestili o izvesnim iskustvima, onda budista može odgovoriti da Ejer odbija da obavi zahtevanu meditativnu praksu kako bi verifikovao tvrdnje. Evo mojih primedbi.

Prvo tvrdnje koje se zasnivaju na meditaciji ne mogu se uvek verifikovati od strane onih koji pokušaju da ih provere, kao što pokazuje ona grupa kaludera koji nisu uspjeli da razviju *abhinna* i koji su, navodno, postigli oslobađanje uvidom. A drugo, čak i tamo gde je verifikacija u nekom smislu moguća, ukoliko u principu ne postoji ništa što bi išlo protiv tvrdnji zasnovanih na meditaciji, onda njima, prema jakom poimanju potvrdljivosti, takode ništa ne bi išlo ni u prilog. Kao ilustraciju za ovo drugo pogledajte moju parabolu o *bhikkhuu*:

Dva čoveka čuju propoved o budizmu u kojoj se uvek karakteristično kao doktrina tipa »dodi i uveri se sam«, koja ne zahteva veru u svete spise, već poverenje u učitelja meditacije. Oni odluču da je isprobaju. Nakon pet godina disciplinovane meditacije pod istim učiteljem, oni se ponovo sreću. Prvi kaže: »Verifikovao sam preporadjanje uvidevi nastajanje i nestajanje stvari. Drugi odgovara da ništa takvo nije video. Oni nastavljaју sa upražnjavanjem meditacije, i nakon dvadeset godina sreću se ponovo, ovog puta u prisustvu učitelja (tada već ostarelog i sedog). Drugi čovek kaže: »Čuo sam da je ovo doktrina tipa »dodi i uveri se sam«, ali, mada sam došao, ja još uvek nisam zadobio znanje i uvid. Nije li doktrina time opovrgnuta? Uz gromoglasni smeh učitelj odgovara: »Budalo, idi i meditiraj još!«

Nakon izjave učitelja postaje jasno da to pitanje nije eksperimentalne prirode, mada svako uzima sopstveno iskustvo kao osnovu za tumačenje. Skeptični *bhikkhu* misli: *Imao sam mnogo doživljaja meditacije, a da nisam postigao znanje i uvid, na primer o preporadjanju. Prema tome, ako učitelj ne dopušta da bilo koje moje iskustvo osporava učenje o preporadjanju, onda ja ne vidim kako bi bilo šta moglo i da mu ide u prilog. Ako ga ne možeš opovrgnuti, onda ga ne možeš ni potvrditi.*

Ova parabola pokazuje napredak u razumevanju religije u tome što ceo problem prestaje da se smatra eksperimentalnim već počinje da se shvata kao iskustveni. Ovdje niti vernik potvrđuje, niti nevernik opovrgava doktrinu. I mada se može dati jedan psihološki uzročni opis nevernikovog odlaska, to neće dostajati za jedno filozofsko objaš-

njenje toga da li je i kako opravdana problema religijskog uverenja. Taj potonji problem previse je kabast da bismo se njime bavili tek u prolazu, kada je glavna briga proceniti tezu o ranom budizmu kao jednom obliku empirizma. No, kako god pristupili tom problemu, ja smatram da u pojam religijskog uverenja spada i osećaj bezuslovne posvećenosti (u slučaju budizma obično »trostrukom dragulju« koji čine Buda, doktrina i monaški red).¹¹ I upravo je taj osećaj on što se gubi ako o religijskom uverenju mislimo kao o eksperimentu.

U mojoj paraboli, jedan vidi budistički put kao pogrešan, a drugi ga vidi kao ispravan. No, da li ćemo opisati skeptika kao neuspešnog jer nije postao čovek »znanja i uvida«, ili ćemo pak doktrinu smatrati neuspešnom, to je pitanje koje samo oni međusobno mogu rešiti, mada to nije problem koji bi se mogao rešiti pomoću magnetofona i televizijske kamere. To je ono što ja mislim kada kažem da taj problem, mada je iskustveni, nije eksperimentalan.

Ukoliko je moje shvatanje ispravno, greška je misliti da religijsko stanovište mora biti u principu opovrgljivo da bi bilo smisleno. Jedna od posledica teze o budističkom empirizmu je to da ga ona predstavlja kao odošćenog od drugih svetskih religija po tome što predstavlja jedan jedini poseban i izolovani slučaj potvrdljive religije. Mada je i samo dovoljno da nas učini sumnjičavima, to još uvek, izdvojenom od tekstualnih dokaza koji su ovde dati, nije dovoljno za odbacivanje ove teze.

Neki od zagovornika budističkog empirizma greše jer selektivno primenjuju zahteve za opovrgljivost (u principu) kao preduslove za smislaosno uverenja, iskaza ili rečenice. Jasen primer toga može se naći u delima jednog znalca palija koji jasno ispoljava interesovanje za filozofiju. Dharmasiri kritikuje teiste da ne ispunjavaju Fluov (Flew) zahtev pošto ne uspevaju da specifikuju koji bi to događaji opovrgli verovanje u boga. No, kada razmatra smislaosno doktrina ranog budizma, on tu ne zahteva mogućnost opovrgavanja (u principu) zarad smislaosnosti. Tako nailazimo na jedno pomeranje u onome što se smatra preduslovom smislaosnosti iskaza, pomeranje koje mu omogućuje da zaključi kako je hrišćanstvo nezasnovano ako je budizam čvrsto zasnovan na »racionalnom razumevanju, iskustvu i verifikaciji«.¹² Staviše, on čak dolazi do poredjenja između budističkog puta i naučne metodologije.¹³

Tako »vera« u budizmu veoma nalikuje onoj veri koju naučnik poklanja jednoj određenoj hipotezi. On veruje da se ona može pokazati ispravnom zbog uverljivosti i pouzdanosti nagoveštenih prelimi-

narnim istraživanjima. U budizmu, verovanje funkcioniše samo kao polazište u naučnom smislu, te je stoga neophodno da se ona kasnije zameni neposrednim ličnim saznanjem. Shodno tome, arahant se opisuje kao onaj ko je »slišen vere« i često se ističe da arahant mora biti u položaju da poseduje najviše znanje ne ostanjanjući se na veru.

Ja bih ustvrdio da put ranog budizma nikako nije nalik naučnim hipotezama i proverama upravo iz onog razloga na koga se Dharmasiri poziva u slučaju hrišćanstva, ali koga zaboravlja da primeni na rani budizam. Doktrine ranog budizma ne mogu se opovrgnuti nikakvim iskustvom, kao što pokazuje moja parabola o *bhikkhuu*.

Na kraju bih želeo da razmotrim i jedan prigovor na shvatanje da nijedna doktrina ranog budizma nije opovrgljiva. Može se tvrditi da postoji bar jedno opovrgljivo verovanje u ranom budizmu, naime, verovanje da je postojao čovek koji se zvao Siddhartha Gautama (pali: Gotama) koji je postigao probuđenje. Ne bi li to osnovno budističko verovanje bilo opovrgnuto ukoliko bi se moglo pokazati da takav pojedinac nikada nije živio – na primer, otkrivanjem spisa koji bi pružili pouzdano svedočanstvo za tako nešto?

Moguće je naznačiti barem tri različita načina argumentovanog suprotstavljanja ovom prigovoru. Prvo, uzмите odgovor tipa »u praksi«. U praksi, budistima u Sri Lanki, na primer, jedva da bi nešto značilo ako bi se moglo pokazati da nikakav Gotama Buda nikada nije živio. Ono što bi im značilo jeste dokaz da niko nikad nije dostigao status budstva (probudnosti), ali nije jasno kako bi se to moglo izvesti. Odgovor tipa »u praksi« ističe da budizam u osnovi predstavlja jedno verovanje da postoji određeni put koji vodi uklanjanju patnje (*dukkha*), te da bi ljudi mogli nastaviti s njegovim upražnjavanjem sasvim nezavisno od istoriceta Gotame. Statue Bude tada bi se tumačile kao nešto što predstavlja ideal, te bi se i dalje upotrebljavale ritualno bez problema.

Drugi odgovor pripada tipu »koliko je to konačno?« Kada se tvrdi da bi bilo moguće pokazati da takav čovek nikada nije živio, možemo se zapitati kakvo bi to svedočanstvo moralo da bude pa da nam omogući da dodemo do tog zaključka. Ukoliko dobijemo odgovor da bi to svedočanstvo imalo oblik nekog novo-otkrivenog rukopisa, koji daje povoda uverenju da opisi Budinog života iz paljskog kanona predstavljaju izmišljotine, i uz uslov da je taj rukopis X pouzdaniji od kanona, ipak se može desiti da se u nekom budućem trenutku otkri knjiga X, koja negira opisi iz X-a i pouzdanija je od njega, i tako dalje, napred-nazad u beskraju. Ukratko, i najbolje svedočanstvo može obezbediti tek privremene zaključke, ne uspevajući da dostigne bilo šta što bi se približilo konačnoj verifikaciji.

Treći odgovor je »podsećanje na logički status«. Smatram da verovanje u istorijsko postojanje Gotame ne poseduje logički status doktrine već status dela pozadine na kojoj doktrine izrastaju. Osnovna učenja bu-

¹¹ Čak i »an (zen) budisti, koji ponekad naglašavaju da je prijanjanje uz trostruki dragulj ipak samo prijanjanje i koji su u stanju da o njemu govore s nikada postavljenim, jesu krajnje privrženi budističkom putu onakom kakvim ga oni vide.

¹² Dharmasiri, *op. cit.* s. 299.

¹³ *Ibid.* str. 291.

dizma, izražena u šemama kao što su četiri plemenite istine, osmostruka plemenita staza, tri odlike postojanja i pet agregata koji sačinjavaju ličnost, postavljena su bez neopodnosti pozivanja na istorijskog Gotamu. I ako bi neki sledbenik ranog budizma rekao nešto u obliku, »Buda je rekao da *p* - gde je *p*« neka stavka iz doktrine, onda možemo uzeti da: (1) ukoliko poznaje svoj budizam, on ne zasniva tvrdnju *p* na navodnoj činjenici da ju je izrekao istorijski Gotama, jer je dobro poznato ono naglašavanje da ništa ne treba prihvatati na osnovu izveštaja, glasina ili učiteljevog svedočenja (uključujući i Gotamino) već na osnovu lične spoznaje i uvida (u idealnom slučaju, ostavljajući po strani »oslobođenje uvidom«); (2) čak i da istorijski Gotama nije postojao, budisti bi *p* smatrali istinitim, jer tekstovi kažu da doktrina (*dhamma*) ostaje čak i da nikada nije bilo nikakvog *tathagate* u prošlosti, budućnosti ili sadašnjosti.

Tezu o budističkom empirizmu najbolje je shvatiti kao jedan oblik apologije budizma. Apologetika dopušta veći ili manji stupanj tačnosti kada se posmatra kao izlaganje, i njena glavna svrha je da brani i promoviše neku religiju. Ako je prosuđujemo prema tom kriterijumu, apologetika budističkog empirizma jeste postigla izvestan uspeh utoliko ukoliko je skrenula pažnju na najstariji zabeleženi sloj budizma. To skretanje pažnje značajno je barem na dva načina. Istorijski, razumevanje ranog budizma predstavlja *sine qua non* shvatanja onoga što se smatra promenom u razvoju budizma. Sociološki, za mnoge obrazovane ljude koji su bili izloženi i istočnjačkim i zapadnjačkim kulturnim uticajima (pogotovo u Sri Lanki) obraćanje pažnje na gledište o budističkom empirizmu predstavljalo je jedan značajan put ka pokušaju sinteze novog i starog. No, ako se posmatra filozofski i pazi na ono što piše u samim tekstovima, ona je zaključak ovog razmatranja da teza o budističkom empirizmu nije održiva.

(Frank J. Hoffman: »The Buddhist Empiricism Thesis«, *Religious Studies*, 18, p. 151-158, Cambridge Univ. Press)

S engleskog preveo:
Marko Živković

UDK 75. 041 (4)

Odaliske u evropskom slikarstvu

Orijentalizam i Matisse

Dejan Sretenović



Žerom: Pijaca robova (Francuska, XIX vek)

Orijentalizam kao tematska konstanta evropskog slikarstva u rasponu od Delacroixa do Matisse predstavlja naveliko (različitim čitanjima podatno) i inspirativno poglavlje istorije umetnosti XIX i prve polovine XX veka. Orijentalizam kakvim ga vidimo iz današnje perspektive, iako je iznedrio neka remek-dela slikarstva, predstavlja fenomen čija je privlačnost pre svega u njegovim društvenim i psihološkim implikacijama u doba kolonijalne ekspanzije, što je podstaklo i ukidanje evropske intelektualne

samodovoljnosti radi otkrivanja i proučavanja orijentalnih kultura. Iako opterećen evrocentrizmom i predrasudama, često stavljan u službu dnevne kolonijalne propagande, orijentalizam predstavlja početni stadijum dijaloga evropskih umetnika sa Orijentom i islamskom umetnošću što će u našem veku, kako će pokazati primer Matisse i još nekih, kulminirati plodonosnim i ravnopravnim susretima evropske i orijentalne likovnosti. Orijentalizam u slikarstvu jeste šifra kojom tumačimo kontinuitet i preob-

ražaj evropskog interesovanja za Orijent; on je, iako često pogrešan i naivan, u stvari, jedino moguć u datim istorijskim okolnostima. U tom smislu orijentalizam nam ne pruža toliko saznanja o objektu koliko o subjektu posmatranja; kroz slikanje Orijenta on nam između redova omogućuje iščitavanje Evrope toga vremena. Orijentalizam u mnogo čemu jeste paravan koji iz piktoreskosti i egzotičnosti Orijenta u suštini skriva tipično evropska shvatanja, želje i snove. Jedna orijentalistička slika može postati ključem čitanja ne samo manifestnih već i latentnih sadržaja evropske kulture čija nepodobnost iskazivanja u evropskom ikonografskom miljeu dobija svoj legitimitet pod paravanom orijentalnog Drugog. U tom smislu podržan orijentalizma kakav su odaliske postaje posebno zanimljiv jer, za razliku od ostalih tematskih preokupacija orijentalista, taj podržan predstavlja najslojevitiji i najbogatiji poligon prerašavanja evropskog Ja u orijentalnog Drugog. Razvoj slikarstva odaliski od Delacroixa do Matissa slika je razvoja evropskog odnosa prema erotici, moralu, hrišćanstvu, ženi i naravno, samom Orijentu, njegovoj kulturi, običajima i likovnosti.

Zlatno doba odaliski

Odaliske i nage robinje u ikonografiji orijentalizma istraživati teme uglavnom tumače ključem voajerizma i erotskog nasladičavanja. Linda Nochlin u svom sjajnom tekstu *Imaginarni Orijent*¹ vidi u odaliskama klasične primere otelevorenja muške fantazije o potpunom posjedovanju ženskog tela. Za razliku od akta u evropskom ikonografskom miljeu koji voajerizam slikara/posmatrača opravdava svojom ulogom u kontekstu određene mitološke ili biblijske teme, akt u orijentalnim prizorima nema pokriće za svoju nagost, on se bez ikakvih simboličkih i literarnih prerašavanja nudi muškim erotskim fantazijama. Po Kennethu Clarku akt u umetnosti jeste figura koja ne pokazuje nikakvu samosvest o tome da je neodevena, što je pravilo koje funkcioniše u kontekstu klasičnog evropskog slikarstva, dok harem-ski ambijent i nagost kao »odora«/zanimanje čine odalisku potpuno svesnom svoje neodevenosti kao instrumenta privlačenja pogleda.

U haremima sultana i istočnjačkih vladara postojale su tri kategorije harem-skih žena: prve su bile sultanove miljenice, žene sa kojim je najčešće drugovao i čija su deca priznavana za legitime nasljednike; iza njih dolaze konkubine sa kojima je vladar isključivo seksualno opšto; dok su odaliske one treća kategorija, pomalo zaboravljenih, u sultanovoj postelji retko prisutnih žena. U svojoj čežnji da se uspu do položaja konkubine odaliske postaju simbolom neutažene seksualnosti, mladih žena spremnih da svoje telo bez oklevanja predaju muškarcu. Naravno, nijedan Evropljanin (ukoliko nije bio



Engr: Tursko kupatilo (Francuska, XIX vek)

evnuh) nije imao pristupa haremskim odajama niti je mogao da vidi haremske žene, pa se tako kroz priču i maštu na Zapadu formirala legenda o despotu-muškarcu i njegovom ženskom čoporu. Harem stoga postaje fantazam u koji se projektuje, hrišćanskom etikom sankcionisana, svakom muškarcu privlačna želja za neograničenim i promiskuitetnim potvrđivanjem mužnosti.² Putovanje na Orijent raspljuje, između ostalog, erotske fantazije slikara koje on posredstvom slike prenosi na svoju publiku i kupce. Vreme procvata orijentalizma jeste doba kada je francuska umetnost prožeta novom vrstom erotske fantazije sa sklonošću egzotizmu (orijentalizam), blasfemičnom (Manet i Courbet), dijaboličnom (simbolizam) itd.

Ono što karakteriše delo većine orijentalista kao što su Ingres, Gérôme, Fromentin, Dautatz, Debat-Ponsan ili Lecomte de Nouy jeste hladna objektivnost i distanciranost njihovog slikarskog pogleda. Slikar samo beleži činjenice, za nas zamišlja kako bi mogla da izgleda unutrašnjost harema, ali ne učestvuje u prizoru niti bilo čime pokazuje da opravdava poligamiju i ropstvo. Bila pejsaž, haremska ili ulična scena, portret ili istorijska kompozicija, orijentalna slika vrši za ono vreme funkciju razglednice koju turista (slikar) donosi sa sobom da bi drugima dočarao krajeve u kojima je boravio. Svojom sklonošću piktoresknom i realističkim deta-

ljima orijentalisti nam ostavljaju često tačne arheološke i etnološke podatke, ali kao i svaka razglednica koju turista odabira u skladu sa shvatanjima svoje sredine o tome šta je karakteristično i vredno pažnje u drugoj zemlji, tako su i slike orijentalista više inspirisane očekivanjima i fantazmima Evrope nego samim Orijentom. U tom smislu oficijelna kritika i žiriji pariskih salona rado prihvataju takav tip slike ulepšanog i evropeiziranog Orijenta čije »surovosti« i »primitivizme« gode narcisoidnosti evropskog Ja i njegovom osećanju superiornosti u odnosu na orijentalnog Drugog. Međutim, kada Manet slikama *Doručak na travi* i *Olimpija* razbija od tada neprikosnoven funkcionalizam akta u okviru zadate teme prikazujući akt koji bez pokrića teme ili Orijenta čak svesno i drsko pokazuje svoju profesiju, onda nastaje skandal jer to vređa moral i dobar ukus građanstva. Slične probleme imao je i Delacroix koji je u svom strasnom uživanju u motiv, u svojoj subjektivnosti, zaboravljao na granice pristojnosti i svoje odaliske obdarivao čulnošću i smeštao u bestidne poze. Njegova *Sardanapalova smrt* na kojoj je kontakt ubica/muškarca i žrtvi/žena prvo erotski pa tek onda zločinački čin (posebno muškarac koji u prvom planu ubija nožem ženu u grud) izazvala je skandal na Salonu 1827. godine. Obijica su skandale izazvali jer nisu poštovali, da upotrebim termin Linda Nochlin, »strategije prerašavanja«, odnosno latentnog učestvovanja prikrivenog iz manifestnog neučestvovanja

¹ Linda Nochlin - *Imaginarni Orijent*, Delo 9-10, 1988.

² Detaljnije o tome videti u knjizi Alena Groršara *Struktura saraža*, Vuk Karadžić, Beograd, 1988.



Matis: Odaliska sa magnolijama (*Francaška, XX vek*)

«A ako zamislim bujnu lepotu žene u haremu, koja se u svojoj ljupkosti odmarala na sofi, a da je ni za šta na svetu nije briga, ponovo imam sliku veličnosti» (*S. Kjerkegor: Ili-ili*)

u erotizmu prizora. Delacroixov primer pokazuje da ni orijentalizam nije mogao da ide previše daleko u erotizam, da je i on bio podložan kanonima pristojnosti i potiskivanja strasti.

Jean-Léon Gérôme, majstor akademskog metiera i orijentalnih aranžmana odličan je primer pomenutih »strategija prikrivanja«. Njegova *Pijaca robova* (1860) svojim pomodnim orijentalizmom pod plaštom surovih orijentalnih običaja skriva fantazam o ženi kao igrački u rukama muškarca. Svojom nagošću i bespomoćnošću robinja je običan predmet razmene između muškaraca, a detalj u kome kupac stavlja prst u ženina usta proveravajući joj zube nosi očigledne erotске konotacije. Dok naga žena na Manetovom *Doručku na travi* samovoljno i ravnopravno boravi u društvu odevenih muškaraca, dotle je Gérômeova robinja simbol otkrivenosti i apsolutne ženske potčinjenosti. *Ukrotitelj zmija* (1869) primer je prikrivenog erotizma koji struji u prostoru između malog ukrotitelja i sedećih posmatrača, koji nije vizuelno naznačen, ali se naslućuje. Na obe slike glumci su Orijentalci, ali iza opne Gérômeovog hladnog akademskog realizma nije teško otkriti da smo kupci robinje i promatrači dečake nevinosti u stvari mi sami, na čelu sa slikarom.

Veliki umetnik ženskog tela i odlaski kakav je bio Ingres nije nikada putovao na Istok, ali to mu nije smetalo da ubedljivo svog erotizma potencira orijentalnim ambijentima. Njegova *Odaliska sa robinjom* (1842) u svojoj izazovnoj pozi, u raskošnom orijentalnom dekoru, otelotvorenje je najmaštovitijih fantazija o slasnim uživanjima Istoka. Robinja i evnuh u drugom i trećem planu samo su simbolične prepreke čija je funkcija da erotiku fantaziju pojačaju avanture i opasnosti. *Tursko kupatilo* (1862) za koje je neko napisao da predstavlja himnu u čast ženskog tela, a dodaje mu i voajerizma, u stvari otelotvorenje fantazam o ženskom čoporu, o uživanju u mnoštvu žena. Oval-

nost slike daje joj aromu skrivenog, tajnog pogleda kroz ključaonicu ili rupu na zidu u žensko kupatilo koje od malih nogu budi mušku radoznalost i nudi zadovoljstvo voajerizma *par excellence*. Intimni zagrljaj dve žene u drugom planu, iako upadljiv i nedvosmislen, nije u svoje vreme izazvao nikakve reakcije, za razliku od Courbetove slike *San* (1888), primera lezbijske ljubavi koji je bez orijentalnog pokrivača naišao na osudu.

Krajem XIX veka orijentalizam i odlaske će postepeno nestajati sa likovne pozornice, on će preći u ruke sasvim beznačajnih akademčara, kao što će i erotске fantazije naći modus vivendi ispoljavanja u drugim ikonografskim celinama, u mogućnostima fotografije i književnim delima pomodnih romantičera-orientalista kakav je bio Pierre Loti.

Matissov prevrat

Izazovu putovanja i interesovanja za Orijent neće odoliti ni moderni slikari, ali će nova estetska načela, društveni odnosi i stanje u orijentalističkim naukama dovesti do iščezavanja likovnog orijentalizma. Tako slikari kao Matisse, Klee, Marc ili Marquet putuju u Severnu Afriku, ali za razliku od prethodnika oni tamo traže likovne, a ne tematske inspiracije, kao što i kroz proučavanje principa islamske umetnosti izgrađuju sopstveni slikarski jezik. Boraveći na Istoku oni, prirodno, slikaju lokalne motive čiju egzotičnost i izvedene semantičke konotacije podređuju iskušavanju lokalne palete boja i likovnosti. U tom smislu orijentalizam jednog Klea ili Marca i nije orijentalizam u pravom smislu reči koji svoj naziv izvlači iz ikonografskog, a ne likovnog sloja slike. Naš vek jeste epoha intenzivnog i kontinuiranog interesovanja za vanevropske kulture i umetnosti, ali je optika njihove recepcije u mnogo čemu drugačija, elastičnija i plodotvornija.

Henri Matisse jedan je od retkih nastavljača duha orijentalizma u XX veku. Još od

fovističkog perioda možemo da pratimo njegovo simultano osvajanje orijentalnog likovnog jezika i orijentalnih motiva. Tako je sklonost čistim bojama, plošnosti, arabskom crtežu i dekorativnosti proizašla iz njegove fascinacije koptskom umetnošću, persijskim minijaturama i tepisima, islamskom dekoracijom uopšte, praćena paralelnim useljavanjem islamskih tepiha, mobilijara i odlaski u njegove enterijere. U periodu 1911–12 on boravi u Maroku gde nastaje serija slika inspirisanih vegetacijom i kostimima, lokalnim spektrom boja i umetnošću, na kojima po prvi put jedan evropski umetnik poštuje dostojanstvo orijentalnih motiva jer im pristupa fenomenološki, tj. umesto da ih transponuje u evropsku slikarsku shemu on u njima samima traži (i nalazi) adekvatan likovni jezik njihovog prenošenja na platno. Na portretima Marokanaca, živim u koloritu, prirodnim i neusiljenim u držanju, egzotizam nošnje i ambijenta podređen je istinskom slikarskom doživljaju. Matissov *Maorski kafe* (1913) pokazuje kako se jednim redukovanim koloritom od tri boje (bela, crna i zelena) i svodenjem predmeta na obrise i znak može, u skladu sa principima islamske umetnosti, dočarati kontemplativnost i onaj samo muslimanskom čoveku imanentan hedonizam svakodnevnih rituala ispijanja kafe i časkanja sa prijateljima. Matissov marokanski pogled na Orijent nije pogled kroz evropske naočare već pogled koji se saživljava sa motivom i otkriva ono osobeno i karakteristično ne da bi ga pretvorio u egzotičnost i zavodljivost razglednice već da bi mu podario istinski likovni život u kome se dodiruju likovnosti Istoka i Zapada.

Matissove odlaske obeležavaju period njegovog boravka u Nici 20-tih godina koji je do skoro većina tumača Matissovog dela obeležavala kao njegov povratak klasičnim vrednostima evropskog slikarstva i skretanja sa kursa modernističke sklonosti inovaciji i eksperimentu. I zaista, ti aktovi u kojima se ukrštaju uticaji starih majstora odaslaski Ingres i Delacroix, Mikelandolov repertoar poza i Renoirovog gesta i svetla, urojeni u dekorativnu scenografiju tapeta i tepiha, divana i zavesa, odišu jednim jeo de vivre, bezbrizišnošću i vedrinom koji čine te slike praznikom za oko. Pierre Schneider³ jedan od najvećih autoriteta za Matissove odbacuje ove odlaske kao artifične i bezlične, poredeći ih sa portretima Marokanaca on ih naziva kostimiranim lutkama. Ako pogledamo te slike kao što su *Crvena odaliska* (1928), *Nastolnjica odaliska sa zelenom čaršom* (1926–27) ili *Dekoratívna figura na ornamentalnom fonu* (1927) odmah za pažama da zaista podsećaju na lutke, da su ukočene i pomalo usiljene u pozi, da nemaju egzotičnost odlaski orijentalista niti kontemplativnost marokanskih žena. Osnovni preduslov erotičnosti slikanog akta nije samo u pozi i ambijentu već i u realističnosti izrade, jer što je slikana figura bliža prototipu iz prirode to je i mogućnost njene identifikacije sa realnošću veća. U tom smis-

³ Pierre Schneider – *Matisse*, Thames and Hudson, London, 1984.

lu Matissove odaliske ne mogu i ne pokušavaju da nas zavedu i izazovu erotsku fantaziju, one jesu manekeni i lutke čija je likovna funkcija da slikaru nesklonom apstrakciji kakav je bio Matisse posluže kao shematska osnova rešavanja nekih čisto likovnih problema. I sam Schneider priznaje kako je Matissova umetnost apstrakcija sa korenom u realnosti, što ovaj period u Nici nedvosmisleno potvrđuje.

Svojim dekorativnim tkanjem i ornamentalnošću ove slike imaju kvalitet orijentalnih tepiha na kojima takođe prepoznajemo utapanje motiva u ornamentalnu strukturu celine. Matisse, slikar istančanog senzibiliteta i hedonista francuskog tipa pronašao je u islamskom tepihu i njegovoj ornamentalnoj strukturi vizuelni ekvivalent islamskog pojma raja kao otelotvorenja najviše sreće i uživanja pa je taj princip, potpuno svesno i promišljeno ugradio u svoju koncepciju slike. Ako tepih u muslimanskoj kući i džamiji zauzima osobeno mesto unoseći u prostor red i harmoniju, tako je i Matissova »tepih slika« zamišljena kao prostor zadovoljstva i spokoja u kome bezbrižno zavaljene odaliske, nalik lutkama u izlozima robnih kuća, reklamiraju intimne entrijere luksuza i dolice.

Kenneth Silver⁴ povezuje ove slike sa klimom rastućeg francuskog kolonijalnog ekspanzionizma 20-tih godina koji sebe prepoznaje kao progresivan i human u svojoj civilizatorskoj misiji romanizacije kolonija, što je u zemlji praćeno jakim kolonijalnom propagandom i kolonijalnim izložbama. Teza Kennetha Silvera je da Matisse odaliskama povlađuje ukusu buržoaskog društva »progresivnog« kolonijalizma koje uživa u takvom tipu slike koji Matisse svesno proizvodi osećajući puls umetničkog tržišta. Ovakva teza je prilično problematična jer u svojoj rafiniranosti, specifičnom larpularizmu i ekskluzivnosti celokupno Matissovo slikarstvo bi moglo da se podvede pod buržoasku estetiku lepote i luksuza, sreće i blagostanja. Možda je bliža istini konstatacija da je Matissovo ikonografsko i likovno udruživanje elemenata orijentalnih kultura na ovim slikama kulminiralo u traganju za slikom koja će pomiriti apstrakciju i figuraciju, figuru i pozadinu, dekoraciju i ekspresiju. Često citirana Matissova misao – »Ja u stvari ne slikam sto već emociju koju izaziva u meni« – otkriva suštinu Matissove umetnosti i Matissovog orijentalizma kao kreativnog i respektujućeg zahvata u likovnu i duhovnu riznicu Orijenta. U tom smislu njegove odaliske ne treba čitati u ključu odaliskij orijentalista kao simbole erotskog pruršavanja, već kao primere individualnog tragaštva koje, iako u suštini potaknuto čarima orijentalnog egzotizma, pronalazi načina da taj egzotizam prevede u vizuelni kod univerzalnih značenja.



⁴ Kenneth E. Silver – *Matisse's Retour à L'ordre*, Art in America, jun 1987.

Ličnosti i događaji



Aleksandar Makedonski na indijskoj minijaturi

M. Gaspari: F. T. Steis u knjizi »Filozofija i mističizam« (Philosophy and Mysticism) opisuje sedam karakteristika koje odlikuju suštinu mističkog iskustva, dok vi u knjizi »Mističko iskustvo« (Mystical Experience) navodite jedanaest »kvintesencija« mističkog stanja, bez obzira na konkretnu tradiciju. Ovakvo traganje za zajedničkim imeniteljima svakog mističkog iskustva zasnovano je na shvatanju da postoji nešto što bismo mogli nazvati »univerzalnim čistim iskustvom«, nezavisnim u odnosu na tradiciju u okviru koje je nastalo. S druge strane, međutim, autori poput Stivena T. Kaca (u delu *Mysticism and Philosophical Analysis*) pobijaju mogućnost postojanja neposrednog i čistog iskustva, slobodnog od svake interpretacije, i tvrde da svako takvo iskustvo neizbežno mora biti oblikovano i prožeto određenom tradicijom u okviru koje ga treba тумачiti. Da li ste izmislili svoje stavove posle pisanja knjige »Mističko iskustvo« i šta mislite o gledištima da ne postoji »čisto« (univerzalno) mističko iskustvo?

— Po mom mišljenju, koje sam imao u vreme pisanja pomenute knjige i koje sam zadržao do danas, potrebno je dovesti u ravnotežu individualnost i uopštavanje, poredenje i društveno iskustvo, i razumeti složene odnose intelektualnog i emocionalnog života. O tim problemima pisao sam u »Dilemi konteksta« (*The Dilemma of Context*). Ukratko rečeno: svi ljudi su — ako ih posmatramo iz neposredne blizine kroz uveličavajuće staklo — međusobno različiti u svim aspektima. Ali, već sam opis tih razlika neposredno implicira postojanje sličnosti koje služe kao neophodna osnova za sam opis. Medicinska praksa pokazuje da primenjanje istog tretmana za sve bolesnike dokazuje netačnost polazne pretpostavke da su oni isti i ukazuje na postojanje individualnih razlika. Mističizam pretpostavlja psihofiziološka stanja koja variraju od pojedinca do pojedinca, ali u sebi imaju dovoljno zajedničkog pa su uopštavanja moguća. To važi i za telesne tehnike koje se koriste, i za verbalno prenošenje stečenog iskustva, i to u okviru različitih tradicija. Stoga, da bi nam postalo jasno jedno individualno mističko iskustvo, potrebno je poznavati telesno ustrojenje čoveka koji ga je doživeo, njegovu ličnu istoriju, tehnike koje je koristio, intelektualne sklonosti, kao i povezanost svih ovih faktora sa tradicijom — ili tradicijama — koje su ga nadahnule. Delotvorna analiza zahteva relevantna znanja fiziologa, psihologa, istoričara religije, a isto tako i osećajnost pesnika i oštroumnost filozofa.

Rekao bih, na jednostavniji i praktičniji način, da ljudi biraju određena psihofiziološka iskustva, zatim ih produbljuju i тумачe u svetlosti ličnih sklonosti i tradicije u okviru koje žive. Prema tome, smatram da se ta psihofiziološka iskustva mogu posebno proučavati kao »čista« ili univerzalna osnova mističizma. Tradicija samo objašnjava i тумачi ova iskustva. Tehnike koje se primenjuju u različitim tradicijama, njihovo opisivanje i interpretacija, takođe imaju puno sličnosti i mogu se podeliti na određen broj tipova. Ono što im je svima zajedničko

Mistika i umetnost

Razgovor sa

Ben-Ami Šarfštajnom

smatraćemo osnovom mističizma, ili mističizmom po sebi — bez svojstava. Možemo to uporediti sa analogijama između onoga što kao naučnici i ljudi znamo o sopstvenim telima, i teorije i prakse evropske medicine i teorije i prakse kineske medicine.

2. M. G.: U knjizi »Mističko iskustvo« pisali ste o gotovo svim mističkim tradicijama sem jevrejske, što je u neku ruku iznenađujuće, s obzirom da ste — da tako kažemo — u neposrednom dodiru upravo sa tom tradicijom. Da li postoji neki poseban teorijski razlog za isključenje jevrejskog mističizma?

— Da, to je vidljivo. Kada bih danas pisao tu knjigu verovatno bih u nju ubacio i jevrejske primere. Glavni razlog, čini mi se, leži u literaturi koja mi je bila dostupna. Jevrejski mističizam podrazumeva pre svega, kabal i hasidizam. Kabala je, sa moje tačke gledišta, bila neinteresantna budući da se bavi numeričkim kalkulacijama u traganju za skrivenim značenjima Svetog pisma. Kabalističko shvatanje sveta mi je izgledalo ili magijsko, ili — kada je uključivalo i rasuđivanje — kao nedovoljno razvijen oblik onoga što je mnogo potpunije iskazano u neoplatonizmu ili indijskoj misli. Hasidska književnost, s druge strane, sastojala se uglavnom iz priča o hasidskim majstorima i učiteljima, a ja sam mnogo zanimljivije priče i interesantnije prikaze doktrina našao u indusističkim i sufijskim tekstovima. Naravno, literatura koja je danas dostupna je mnogo bogatija i interesantnija.

Takođe je moguće da je uticao i psihološki faktor. Moje lične sklonosti nisu mističke, a pogotovu ne hasidske ili kabalističke. Možda sam se podsvesno distancirao od onih oblika judaizma sa kojima se nisam mogao identifikovati. Ali bih svakako naveo savi primer ukoliko je dovoljno zanimljiv i odgovara temi o kojoj pišem, bez obzira kojoj tradiciji pripadao.

3. M. Živković: Vi ste u vašim delima prihvatili komparativistički metod, pre svega poredenje Istoka i Zapada, bilo da je reč o njihovoj filozofiji, mističizmu ili estetici. Neosporo je da takvo poredenje smatrate izuzetno značajnim, ali kakva je — po vašem mišljenju — »epistemološka korist« — ili »dobit« od poredenja Istoka i Zapada? Da li verujete da bi susret Istoka i Zapada mogao imati i dublji — a ne isključivo »epistemološki značaj« — kao što je to tvrdio A. Tojnbi?

— Na ta pitanja sam najpotpunije odgovorio u »Dilemi konteksta«, i, ranije, u »Istочноj filozofiji/zapadnoj filozofiji« (*Philosophy East/Philosophy West*).

Pre svega, sve naše teorije zasnovane su na iskustvu koje imamo i na sećanju na iskustva koja nasledujemo od tradicije u kojoj živimo. Komparativni metod tome dodaje iskustva drugih tradicija. Zaključci izvedeni na osnovu šireg iskustva, sa više varijanti, imaju veću šansu da budu ispravni. A sama priroda našeg ličnog iskustva će postati jasnija poredenjem i kontrastom sa iskustvom drugih. Isto tako, bio bih jako iznenađen ako bliže upoznavanje umetnosti ili filozofije razvije i bogate umetničke ili filozofske tradicije ne bi rezultiralo većom senzitivnošću, intelektualnom fleksibilnošću i oštroumnošću. Uostalom, u pogledu mog ličnog iskustva nikakva slična opravdanja nisu potrebna — uvek je radoznalost bila ta koja me je odvela tamo gde sam stigao.

4. D. Pajin: Vaša knjiga »Opticima, zverima, i drugim umetnicima« (*Of Birds, Beasts, and other Artists*) o komparativnoj estetici obuhvata različite umetničke tradicije — Azije, Afrike i Evrope. Govoreći o spontanosti, nesebičnosti, egocentrizmu i univerzalnosti umetnosti, umetniku i kreativnom činu, pokazali ste da se primeri svih pomenutih karakterističnih sreća u okviru različitih tradicija, u raznim vremenskim periodima, uvek u sopstvenom kontekstu. Navešću jedan primer: umetnik kao tragična ličnost nije tipičan samo za evropski romantizam, već i za određene epohe u Kini i Indiji. Vaš komparativni metod je takođe omogućio dublju spoznaju nekih ličnih osobina umetnika kao što su mističnost, melanholija, ludilo, neobuzdanost, i spokojstvo, osobine koje mogu, ali ne moraju, biti objašnjene njegovom biografijom, ili običajima i sredinom koji ga okružuju. Počeci komparativne estetike (kao i komparativne filozofije) potiču iz XIX veka, ali vaša knjiga predstavlja jedan od najvažnijih savremenih doprinosa u toj oblasti. Poznato mi je da mnogi autori po završetku knjige često imaju mnogo naknadnih misli koje nikad ne dopisjuju na papir i gube se između upravo završene i naredne knjige. Ako i vi imate takvih naknadnih misli — imajući u vidu da je pomenuta knjiga izašla 1988. godine u izdanju The New York University Press i da, prema tome, još nije prekasno za njih — budite tako ljubazni i izložite ih ukoliko vam prilikom.

— Drago mi je što smatrate moju knjigu intelektualno upotrebljivom. Poznato mi je da većina stručnjaka gaji sumnje u pogledu vrednosti knjige koja obuhvata tako široko područje, ali sam mislio da je neophodno da neko pokuša da prevaziđe i sumira uskustrovanje, detaljne studije. Ja sam se u podjednako meri oslanjao na primere i na logičko izvođenje zaključaka. U poslednjem poglavlju knjige izneo sam mišljenje da isticanje lokalnog konteksta u tolikoj meri da svako poredenje postaje besmisleno predstavlja intelektualno suputavanje. O tome sam pisao i u narednoj knjizi »Dileme konteksta«.

5. D. P.: Na 189. strani pomenute knjige kažete da simultano prisustvo umetnosti različitih vremenskih razdoblja iz različitih delova sveta neprekidno stimuliše umet-



Ben-Ami Sarfistaj

nike i otežava mu u velikoj mjeri da pronade sopstveni put, i da – kada ga jednom pronade – ostane istrajan i dostigne zrelost na njemu. Da li verujete da je ovakva pojava izazvala određene trendove u filozofiji, estetici i umetnosti kao što su dekonstrukcionizam i postmodernizam? I da li to u isto vreme znači da je komparativna estetika najvažnija savremena estetika? I – ako ostavimo po strani umetnost i estetiku – da li mislite da fundamentalizam bilo koje vrste (u religiji, filozofiji, umetnosti) nastaje kao reakcija na nesigurnost globalne civilizacije i kao povratak 'našoj tradiciji' i 'našem identitetu'?

– Da, mislim da prošlost naše kulture – koja sve više uključuje i prošlost svih ostalih kultura, postaje ogroman teret koga se treba osloboditi, ili ga prilagoditi da bi nam omogućio slobodu reakcije. Najnezgodnija intelektualna posledica svega toga je relativizam. O tome sam takođe pisao u »Dilemi konteksta« i ukazao na neophodna ograničenja relativizma. Naravno, po mom mišljenju, komparativna estetika je postala nezaobilazna, mada je još uvek prilično retka. U stvari, estetika može biti nadmeno lokalna, ili prosto lična, ili zapetljana u probleme kao što je pitanje da li je savršena imitacija manje vredna od originala koji kopira (pitanje koje me podseća na stari teološki problem da li Bog može da stvori tako visoku planinu na koju ni on sam ne može da se popne).

Što se tiče fundamentalizma, čini mi se da je oduvek postojala polarizovana tenzija između želje za povratkom u idealnu prošlost – ili idealno jedinstvo – i pokušaja da se učine svesne, javno prihvaćene promene i da se bude tolerantan i univerzalan. Lojalnost, bez koje ne bismo mogli da živimo zajedno i da se osećamo sigurnim, u stanju je da razmahna najžurnijim strastima, a danas se

– kao i uvek tokom istorije – suočena sa nesigurnošću ponovo potvrđuje.

6. D. P.: Profesor Hilari Putnam je, komentarišući vašu knjigu, primetio da spadate u one filozofe koji menjaju senzibilitet svojih čitalaca. To je izvanredan kompliment i za umetnika. Na žalost, toliko toga u životu menja naš senzibilitet nagore. Da li smatrate da je zajednički smisao filozofije i umetnosti pročišćenje i uzdizanje senzibiliteta u smislu zaključivanja i percepcije u širem smislu?

– Moramo imati u vidu da je – svesno ili ne – umetnost opterećena stavovima koji se mogu prevesti u apstrakciju, a da je filozofija – ma koliko pokušavala da postane čisto intelektualna – opterećena stavovima koji izražavaju emocije (to sam pokušao da dokažem u »Filozofima« /*The Philosophers*). Filozofija je – kao i umetnost – čovekov pokušaj da se izrazi i da komunicira sa poznatim i nepoznatim ljudima; kao i umetnost, ona predstavlja tehniku da se ostane budan i prijemčiv, barem u pogledu problema kojima se bavi. Stoga prihvatam ono što ste rekli o njihovom zajedničkom smislu, s tim što je to nepotpuno rečeno i otežano činjenicom da svaku vrstu prerazvijenog senzibiliteta neizbežno prati naknadno zaostajanje u razvoju.

S engleskog preveo:
Ivan Roksandić



Beleška o saradniku

Ben-Ami Sarfistaj (*Ben-Ami Scharfstein*) je rođen u Njujorku 1916. Studirao je na Bruklinskom koledžu, Harvardu i Kolumbiji, i zatim predavao na Bruklinskom koledžu, a kraće vreme i na Hunter koledžu i Univerzitetu Jute. 1955. godine emigrirao je u Izrael i predavao u školi koja je kasnije prešla u Univerzitet u Tel Avivu. Tamo je bio prvi profesor filozofije. Vremenom se Odeš za filozofiju proširio i obuhvatio značajan broj proučavalaca komparativne filozofije. Sarfistaj je zvanično otišao u penziju, mada i dalje predaje, da bi se u većoj mjeri posvetio pisanju.

Objavljene knjige:

Roots of Bergson's Philosophy, Columbia University Press, 1945.

The Need to Believe (u saradnji sa M. Ostovom /M. Ostow/), International Universities Press, 1954.

The Artist in the World's Art (na hebrejskom), Am Oved, 1970.

Mystical Experience, Blackwell/Bobbs-Merrill, 1973; Penguin, 1974; prevod na hebrejski, Am Oved, 1972; prevod na holandski, Servire, 1987.

The Mind of China, Basic Books, 1972; Dell, 1975; prevod na hebrejski, Sifriat Poalim, 1972.

Philosophy East/Philosophy West, (sa četvoricom saradnika), Blackwell/Oxford (U. S.), 1978; prevod na hebrejski, Yachdav, 1978.

The Philosophers, Blackwell/Oxford (U. S.), 1980; prevod na hebrejski, Zmora-Bitan, 1984; prevod na španski, Catedra, 1984; Oxford (U. S.), 1989.

Of Birds, Beasts, and Other Artists: An Essay on the University of Art, New York University Press, 1988; prevod na hebrejski, Am Oved, 1989.

The Dilemma of Context, New York University Press, 1989.

Rationality in Question (prir., sa S. Bidermanom), Brill, 1989.

U okviru *Dana japanske kulture* u Beogradu, Narodni muzej je priredio izložbu *Savremene japanske grafike* na kojoj možemo opaziti jednu inverziju, tipičnu za moderna prožimanja Istok – Zapad. Japan je zemlja jedna od najvećih tradicija grafike koju možemo pratiti od XVII veka sa njenim različitim stilskim menama i velikim imenima (Hokusai, Hirošige, Utamaro). Japanski čovek kao da je bio blisko vezan za ovaj medij od evropskog, tako da se rano formiraju kolekcioniari, ljubitelji, amateri, a umetnici, koji su zajedno živeli sa književnicima u četvrtima za zabavu carskih gradova, obilato su snabdevali kako dvor tako i kurtizane. Fascinantno u toj produkciji jeste da japanski grafičar u teškoj tehnici drvoreza postiže lakou fluidnih crteža i da je za razliku od evropskih umetnika koji su retko sami izvodili svoje grafike – podelivši proces rada na poslove slikara, gravera i otiskivača – japanski umetnik nastojao da objedini sva tri aspekta grafike u jednoj, sopstvenoj ličnosti. Invazijom evropskih, modernih tendencija ovakav specifičan grafičar nestaje i Japan dobija umetnike koji rade u tehnikama karakterističnim za zapadnu tradiciju, napuštajući polako svoj teren. Tako na ovoj izložbi možemo videti radove dva tri umetnika koji rade blisko starom duhu i puno savremenih iz zlatnih sedamdesetih kada Japanci odnose mnoge međunarodne nagrade, ostvarujući precizan, čist, sveden (ne i siromašan) izraz. Napuštanje tradicionalnog *ukioje* je na žalost značilo i otuđenje od složene i čudesne dalekoistočne ikonografije, koja jedan pol ima u budističkom panteonu a drugi u beskrainim varijacijama erotike. Taj egzodus se poklapa sa internacionalnim prihvatanjem pop arta koje koincidira sa japanskim grafičkim »bumom«. Najkvalitetniji doprinos japanskih grafičara mediju biće u izvanrednim eksperimentima i inovacijama izdignutim na nivo izuzetno vrednih dela. Tradicionalni idiom razdornosti i solidnosti nekoliko umetnika će na ovoj izložbi unaprediti, spajajući zapadnu, visoku tehnologiju sa izvorima istočne tradicije – sakralnim slikama, mandala, kosmograma, aksijalnih hramova, sunčanih simbola, mitološkim predstavama Šambale, budističke utopije. Taj sinkretizam je mnogo zanimljiviji od činjenice da su Japanci osvojili i unapredili evropske tehnike. Čini nam se da će japanski grafičari biti prepoznatljiviji kao češka ili srednjoevropska škola grafike tek kada potpuno vrate dignitet svoje tradicije i tehnologije bez obzira na prirodu izraza. Dotle će o njoj svedočiti Maeda Joosaku sa radovima *Pemandangan meditacija, I, II*. Njegove grafike predstavljaju budističke simbole, kosmička slova, različite sheme *axis mundi*, hramove – piramide (poput Borobudura) između sveta (krsta) tame i svetlosti. Solarna zvezda i kosmičko jaje su motiv i drugog njegovog rada kojim prikazuje sferičnost kosmosa. Njemu su bliski Katsuo Mitsuo koji u najsloženijoj, najfinijoj tehnici svilotska radi mandaličke simbole – u stvari njegove varijante minimal arta, kao i ezoterijski Tadanori Yokoo. Mešavinom pop arta, psihodeličke umetnosti i hinduističke

Japanska kultura u Beogradu

Dejan Đorić

Savremena japanska grafika, Narodni muzej, Beograd 1989

kroz disciplinu, sabranost i umeće, uspešni bilo da rade u zapadnim ili tradicionalnim tehnikama. Tehnički su daleko superiorniji od eksponenata tzv. »beogradskog grafičkog kruga« a čini nam se i umetnički (sem izuzetaka). Premda manje medijski eksponirana, ova izložba je važnija od izložbe grafika Huana Miroa u istoj ustanovi, jer nam otvara nove, daleke vizure. Izložba je održana u sklopu prezentacije japanske kulture u Beogradu. Beograd je video krajem septembra i početkom oktobra operu *Čaičiki* (Centar »Sava«) izložbe *Savremeni Japan na panelima* i *Japanske knjige* (Kulturni centar); *Japanske poštanske marke* (Kolarčev narodni univerzitet); ciklus japanskih filmova u Studentskom kulturnom centru; demonstracije *origamija* i pozorišta *kabuki*.



Ikebana u tradiciji škole Ikenobu Japan, XX vek

ikonografije on je poput Awazu Kiyoshija – koji daje mitološku sliku svetske kornjače nad kojom izlazi Sunce – zaista prikazao duh Istoka, duhovnost druge dimenzije. Nasuprot njima kao antipodi stoje Kimura Shigeru sa tipično evropskom ikonografijom šuma, pejzaža razvijanom do barbonaca u maniru kjaroskura i Ozaku Seishi sa predstavama madona. Ostali grafičari su u domenu poznatih poetika XX veka, od figuracije, pop arta do intimizma i apstraktne umetnosti. U stilu tradicionalnih drvoreza radi Tadashige Nelayan kao i Jun'ichiro koji je svoje vedute jedino potpisao i starim načinom – pečatom. Prognanstvo pečata sa grafika kao da je sumoran izraz prihvatanja evropske numeracije koja je neuporedivo siromašnija u odnosu na vekovno bogatstvo japanskih pečata, autografa, zapisa i stihova na grafikama.

Japanski umetnici su usled prirode grafike koja se može uspešno ostvariti jedino

Na Kolarčevom narodnom univerzitetu održana su predavanja – ambasador Ilija Topalović: *Savremeni Japan*; dr Vjeran Katunarić: *Jedno sociološko viđenje Japana*; dr. Davor Savin: *Jen i ekonomski razvoj Japana*.



Put svile je nastao u ranim vekovima
hrisćanske ere kao kanal kojim se obavljala
trgovina svilom i drugom robom između
Kine i Indije na istoku i rimskog sveta na za-
padu. On zauzima stalno mesto u svetskoj
istoriji kao važno sredstvo kontakta između
naroda i kultura i kao dvosmerni prenosnik
ideja, nauke i tehnologije, jezika i književ-
nosti.

Takav kontakt nije uvek bilo lako održavati uz prisustvo političkih pritiska i drugih smetnji, ali kada bi jedan deo tog puta bio zatvoren, neki drugi bi se javljao umesto njega. Putnici su sledili, u stvari, nekoliko puteva, kako kopnom tako i morem, između istoka i zapada, a izraz 'Put svile' je simbol koji evocira istrajan duh komunikacije među narodima. Da bi se na novo otkrio taj večni duh preduzet je projekat 'Integralna studija puteva svile' (vidi *Unesco Courier*, novembar 1988).

Projekat "Putevi svile" predstavlja višestruki poduhvat. Pojedini naučnici će nanovo pratiti različite pravce kretanja koji su povezivali Kinu sa Zapadom pri čemu će izučavati i geografiju zemalja kroz koje prolaze. Drugi će se usredsrediti na mehaniku izgradnje puteva i tehnologiju transporta kao i uticaj klimatskih uslova i fizičkih prepreka koje je trebalo savladati. Treći će izučavati tehnologije koje su koristili razni narodi radi iskorišćavanja materijalnih resursa i analizirati društvene sisteme, jezike i književnosti tih naroda, kao i njihov folklor, mitove i druge vidove njihovih kultura.

Kretanje stanovništva, velike migracije koje su oblikovale istoriju čitavih oblasti, takode će biti proučene. Putnici pojedinci koji su se probijali »Putevima svile« neће biti zaboravljeni – umetnici, muzičari i zanatlije koji su bili spremni da rizikuju svoje živote u potrazi za znanjem koje potiče od drugih kultura i nacija, kojima su zauzvrat doprinosili svojim sopstvenim umećem.

Ljubav prema avanturama, glad za poznavanjem drugih ljudi, to su samo dva od mnogih motiva koji su podsticali proces razmene između različitih društava a koji su pomogli da se uklone barijere koje su izolovale ljude po raznim oblastima kao i učvrstve veze koegzistencije koje ljudski napredak čine mogućim. To je bio legat Svilenog puta i duh koji ga je stvorio.

Istok i zapad: prvi kontakti

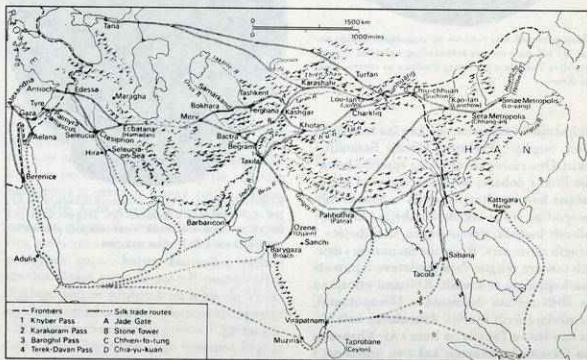
Temelji kontakata Istok-Zapad, koji su kasnije kanalisani duž Puta svile, bili su postavljeni tokom posljednjih nekoliko vekova predhrišćanske ere, uz formiranje većeg broja azijskih država čiji su narodi eksploatisali resurse na koje su tu nailazili i utrkivali se u trgovini. Ova potraga za profitom dovela je od procvata razmene dobara i kretanja ljudi od jedne oblasti do druge. Postepeno se došlo do mirnih uslova koji su potrebni za trgovinu.

Susret naroda Istoka i Zapada, razmenu ideja i tehnologija i dvosmerni prenos jezika i književnosti po prvi put je omogućila ahe-menidska imperija između šestog i četvrtog

Svilena veza između Istoka i Zapada

Povodom projekta UNESKA Putevi svile

Ahmad Hasan Dani



Mapa puteva svile između Istoka i Zapada od I veka nadalje

veka pre Hrista. Prestonica imperije, Persepolis, duž puteva koji se izgradio car Darije privlačila je ljude sa svih strana. U isto vreme, u udaljenim oblastima centralne Azije, gradovi kao što su Balk, Samarkand i Taktila, koji su kasnije postali važne uputne stanice na Putevima svile, bili su povezani kopnenim putevima i razvili se kao mesta na kojima su se susretali Istok i Zapad.

Osvajanja Aleksandra Velikog

Kontakti između Istoka i Zapada postali su lakši krajem četvrtog veka pre nove ere osvajanjima Aleksandra Velikog koji je pokorio Ahamenijsko carstvo i prodro na Istok čak do Indije. Makedonac koji je podrobno upoznao grčku kulturu pošto je osvojio Grčku, a zatim monarh istoka koji je bio očaran idealizmom Istoka, Aleksandar je i sam bio oduševljen mešavine kultura.

Za vreme njegove vladavine kultura grčkog sveta je bila prenetu u Aziju u do tad još nevidenom protoku ljudi i ideja, tehnoloških, umetničkih stremljenja, arhitektonskih formula, kao i drame, poezije, muzike, religija, a iznad svega jezika i književnosti. Međutim, taj saobraćaj nije bio samo jednosmeran. Aleksandar i učenici koji su ga

pratili susreli su azijske filozofe čije su ideje odneli sa sobom u Grčku zajedno sa darovima u zlatu, stoci i umetničkim predmetima koji su obogatili klasični svet Zapada. Aleksandar je osnovao nekoliko novih gradova u Aziji, a njegovi ljudi su sklapali mešovite brakove, uvodeći helenizam, ali su u isto vreme postajali temeljno azijskizirani i utapali se u lokalno stanovništvo.

Ubrzo pošto je Aleksandar prodro na indijski podkontinent, Čandragupta Maurja je zauzeo presto indijske carevine Magadhe i tako načinio prvi korak u stvaranju moćne carevine, koja je nasledila kako grčki tako i ahemenijski lektar. Carevina je došla do svog vrhunca za vreme vladavine njegovog unuka Ašoke (274–237 p.n.e.). Ašoka, koji je otpočeo eru budističkih misionarskih aktivnosti koje su trebale da imaju dalekosežne posledice na centralnu Aziju i Daleki istok, primao je mnoge grčke izaslanike, a za uzvrat je slao svoje ambasadore u helenistički svet.

Posle smrti svoga osnivača, Aleksandrova velika imperija se raspala na manje delove

¹ Balk, drevni grad Baktra, prestonica Baktrije.



Zlatni priverak koji potječe sa vizantijski kovani novac (VI vek nove ere), sa arheološkog nalazišta u Astanu, blizu Turfana u provinciji Sinduan na severo-zapadu Kine.

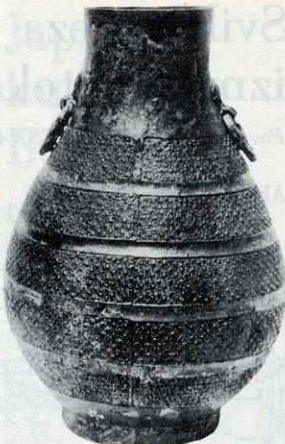
uključujući i takve narode kao što baktrijski Grci, Sogdijci, Parčani i kasnije Sasanidi i Skiti. Ovo rascepkavanje nije sprečilo kretanje ljudi i dobara; naprotiv, trgovina je pojačana kao rezultat napretka u poznavanju geografije, što je takođe ohrabrilu i kretanje učenih budista, zoroastrijaca, manihejaca i drugih misionara. Ruševine manastira i drugih centara religije daju predstavu o putevima kojima su se kretali. Kulturni uticaji su se širili rečnim dolinama u Mesopotamiji, centralnoj Aziji i Indiji. Arheološka nalazišta kao što su Taksila na Indu i Ai-Khanuma na Oksusu,³ pokazuju kako su umetnost i arhitektura toga vremena izrastali na širokom izboru tradicija.

Razvoj pomorske trgovine

Još jedan značajan događaj za koji se smatra da se odigrao oko 100. pre n.e. bilo je otkriće monsuna koji su omogućili morskim brodovima da pređu Indijski okean od zapada do istoka u proleće, i da se vrate u zimu kada vetrovi promene svoj pravac, natovareni proizvodima sa istoka. Po prvi put je Indijski okean postao jezero po kome su plovili brodovi između Rima, luka u Indiji i obala Kine.

Rad geografa kao što su Plinije Stariji u prvom veku nove ere i Ptolomej jedan vek kasnije, svedoče o sve većem poznavanju sveta. Anonimni autor dela iz prvog veka, *Periplus Maris Erythraei*, daje detaljne opise zemalja oko Indijskog okeana, njihovih naroda, trgovine, uvoza i izvoza, klime i novca.

Otvoreni su novi morski putevi koji su produžili doseg plovidbe uz obalu koja je u



Kineska bronza iz perioda Zračnih država (475-221 pre n.e.) pronađena u Kenterberiju. Moguće da ju je u Britaniju doneo neki rimski službenik koji je tamo bio stacioniran u I ili II veku nove ere.



Detalj sa plavog damasta XVIII-XIX vek pronađenog u nekropoli Al-Azam, u Egiptu. Kineske zanatlije su ponekad koristile arapske ornamente pri izradi svile namenjenog Egiptu, kako bi udovoljili ukusu njihovih muslimanskih mušterija.

drevna vremena povezivala Egipat preko zemlje Dilmuna (možda Bahrein) sa udaljenim istočnim zemljama Maganom i Saghuhom koje su možda bile locirane u dolini Inda. Pomorski saobraćaj duž ovih novih puteva je jačao, a kada ustreba i zamenjivao, kopnene Puteve svile.

Otvaranje Kine prema Zapadu

U međuvremenu, plemenski sukobi na zapadnim granicama Kine doveli su do toga da je dinastija Čin (221-206 p.n.e.) sagradila Veliki kineski zid kao meru odbrane. Kineski izvori opisuju kako su se ova plemena jedna za drugim kretala niz dolinu Oksusa i prodirala na jug iza planina Kun-lun, Karakorum i Hindu Kuš. Vladari dinastije Han (206 pre n.e. - 220 n.e.) koji su kasnije dolazili budno su pratili kretanja ovih plemena na zapadnim granicama, ali su isto tako po prvi put otvorili put u centralnu Aziju i održavali bliske kontakte sa moćnim carstvom Kušan koje se prostiralo od Kaspijskog mora na severu kroz doline Oksusa, Inda i Ganga do Arapskog mora na jugu. Carevina Kušan je bila tako prostrana da je imala i kontakta sa rimskom imperijom. Period bliske saradnje između Istoka i Zapada doprineo je da se stvore povoljni uslovi za otvaranje Puta svile.

Tragovi jakih kulturnih aktivnosti još uvek označavaju puteve koji su povezivali Istok i Zapad pre više vekova. Ruševine drevnih gradova kao što je Kapisa (u blizini današnjeg Čarikara) u sruu Avganistana, govore o složenim razmenama sa drugim zemljama. Rezbarije u kamenu oslikavaju ljude u kostimima raznih plemena, a natpisi u kamenu govore o raznim narodima i jezicima. U velikoj drevnoj prestonici Čanganu (današnji Ksian, budistički svestenici iz Japana i Koreje susreli su učene ljude iz Sri Lanke, Indije i Centralne Azije. Skulpture Buda i bodhi satvi stoje u spektakularnim prirodnim okruženjima, posebno u Bamijanu u Avganistanu, gde se nalaze dve ogromne figure Bude isklesane u steni i stotine pećina. U mnogima od njih se nalaze tragovi finog fresko slikanja koji ih povezuje sa današnjim pećinama Sinkjangu.



Kineska bronza iz perioda Zračnih država (474-221 pre n.e.), iskopana u jednoj bašti u Rimu za koju se smatra da je tu dospela u I ili II veku nove ere.

³ Oksus - stari naziv reke Amudarije u centralnoj Aziji, koja utiče u Aralsko more. Ahamd Hasan Dani, iz Pakistana, profesor Univerziteta u Islamabadu i počasni direktor Centra za izučavanje civilizacije Centralne Azije, autor je mnogih knjiga i članaka iz istorije i arheologije. Ovaj članak je njegov skraćeni referat sa Prvog međunarodnog seminara UNESKO-a o Integralnoj studiji Puteva svile, održanog u Osaki (Japan) oktobra 1988.



Bronzana figurina nekog božanstva (1. vek nove ere) iz Aleksandrije ili neke istočne provincije Rimske imperije, pronađena je u Begramu u Avganistanu, na mestu na kome se nekada nalazila jedna od prestonica kraljevine Kušan.

Dok je dinastija Han vladala u Kini, Huni su se proširili od zapadnih graničnih predela Kine i Mongolije do srca Azije i Evrope i dole do Indije. Huni su izgradili ogromnu carevinu u centralnoj Aziji, labavu konfederaciju naroda, koja se prostirala od Kine do Persije i od Oksusa do Arabijskog mora. Mnogi Kinezi i putnici sa Zapada ostavili su živu sliku o Hunima i njihovim veštinama na konjima, igranju pola, oružju i odeći. Za Hunima su nailazila turska plemena koja su osnivala države u centralnoj Aziji koje su ometale prolazak duž davno utvrdjenih Puteva svile, mada je dinastija Tang, koja je počela da vlada u Kini 618 godine n.e., još uvek uspevala da šalje robu i ljude na zapad.

Širenje islama

Uspon islama u Arabiji u sedmom veku začeo je duboku socijalnu i versku revoluciju među Arapima koji su se širili ka Aziji, Africi i Evropi. Dok su ponirali u okean znanja koji se nalazio po grčkim rukopisima i koje su prevodili na arapski jezik, njihova ekspanzija je otvarala i nove vidike u nauci i filozofiji. Kroz kontakte sa Indijom i Kinom oni su pratili nova otkrića u matematici, medicini i astronomiji i naučili kako da proizvode papir, barut, keramiku, svilu i muslin. Arapi su sada postali posrednici u dijalogu koji se protezao od Kine do Venecije, a zatim na zapad do Francuske, Španije i Portugalije. Sem što su prenosili grčku nauku i filozofiju svetu toga vremena koji je bio u razvoju, oni su propagirali i indijsku matematiku, nove simbole brojeva (uključujući i znak za nulu) i decimalni sistem koji su postali temelji moderne nauke. Oni su isto tako širili nauku o hemiji, poznavanje svojstava metala i novih kineskih tehnologija, a iznad svega znanja iz medicine koja su otvarala velike mogućnosti za upoznavanje čoveka i bioloških nauka. Arabska zainteresovanost za astronomiju dovela je do razvoja novih saznanja o svemiru i kosmogoniji. Na polju umetnosti i arhitekture oni su udružili tradiciju prošlosti sa naučnom i matematičkom preciznošću i doprineli novim oblicima u građevinarstvu i ukrašavanju (kaligrafija i arabeske).

Na taj način se duh Puteva svile i dalje prenosi. I dok su se karavani sivali iz Kotana, Jarkanda i Kašgara u Samarkand, Bokharu i Merv i dalje do tržišta zapadnog sveta ili još dalje na jug kroz Balk, Hamadan i Damask do Alepa, ili od Kine ka zapadu do Kavkaza, a zatim dalje do Istambula i Venecije, oni su održavali u životu dijalog između naroda Istoka i Zapada, proces zajedničkog kontakta i saradnje koji je podstrekivao mirni razvoj ljudske civilizacije.

(Preneto iz *Unesco Courier*, mart 1989)

S engleskog preveo:
Đorđe Krivokapić



Rimski lik urezan u koralninu (vrsta ahata) (III-IV vek nove ere), mediteranskog porekla, pronađen za vreme iskopavanja u luci Ok Oo na južnoj obali današnjeg Vijetnama.

Poznato je da je izgradnja Aleksandrije otpočela 332. god. pre n.e. za vladu Aleksandra Makedonskog. Grad se brzo uvećavao i širio postavi važno trgovačko i kulturno središte, nominalno, glavni grad velikog Aleksandrovo carstva. Njegov nasljednik, Ptolomej I Spasilac, nastavio je da ulaže u razvoj grada, da podržava političku i versku toleranciju, što je privlačilo i intelektualce iz udaljenih područja helenističkog sveta. Za njegove vladavine su postavljeni i planovi (negde oko 310. pre n.e.) za izgradnju najpoznatije javne biblioteke Antike. Dalje jačanje grada kao ekonomsko-trgovačkog središta omogućilo je njegovom nasljedniku, Ptolomeju II, da izgradnju sprovede i to po ugledu na Aristotelovu biblioteku u Atini. Inače, pre Aleksandrijske biblioteke u Egiptu je postojala manja javna biblioteka u Memfisu, gde su čitaoci dolazili po lek za dušu, kako se govorilo.

Najpre se otpočelo sa skupljanjem dela pisanih na grčkom, a kad je to ostvareno (uprava biblioteke je retke rukopise pozajmljivala iz Atine i drugih gradova i posle prepisivanja vraćala), otpočelo se i sa skupljanjem vrednih dela na drugim jezicima, često u njihovim prevodenjem na grčki. U trećem krugu biblioteka je postavila za cilj da pribavi (ili prevede) spise na bilo kojem jeziku. Tako su osim jevrejskih, pribavljani i vavilonski i budistički spisi. Kao što se zna istočne kraljevine i države Aleksandrove imperije su bile sa budističkim stanovništvom.

Na taj način Aleksandrijska biblioteka je postala prva kosmopolitska javna biblioteka na svetu, jer je prethodila velikim prevodenjima budističkog kanona na kineski i bibliotekama koje su kasnije formirane u budističkim centrima učenosti u Indiji (Takšila, ili Takšašila i Nalanda). Ovakvo moćno kulturno središte privlačilo je najznačajnije mislioce helenizma, kao na primer Euklida (osnivača geometrije), ili Eratostena i Aristarha, kao i kasnije (u I veku) Ptolomeja, kartografa i astronoma.

Za vreme Ptolomeja II sazidane su dve zgrade biblioteke, Bruheum i Serapeum, pri čemu je prva zgrada sadržavala daleko veći broj tomova. Smatra se da je za najboljih dana biblioteka u obe zgrade sadržavala između petstotina i sedamstotina hiljada tomova. Teško je to uporediti sa današnjim knjigama jer su se veća dela sastojala iz više tomova (na primer, Herodotova ISTORIJA iz 9. a ILIJADA iz 24 itd.). Zanimljivo je da je preduzeta i katalogizacija knjiga koju je sproveo Kalimah, pri čemu je uz naslov i autora u katalogu bio dat sažet opis sadržaja dela.

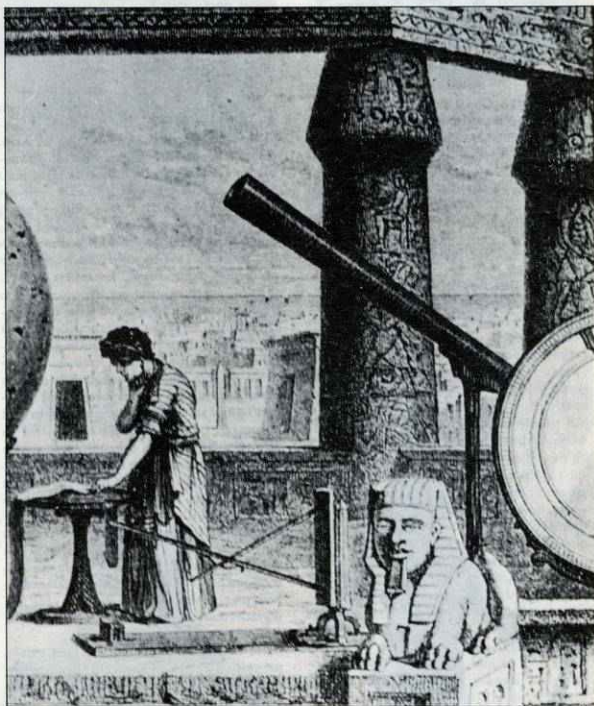
Treba imati u vidu da je biblioteka bila napravljena uključena u veći kompleks objekata posvećenih istraživačkim potrebama, koji je obuhvatao još i astronomsku opservatoriju, zoološki i botanički vrt.

Pri velikom požaru, koji je uništio dela u većoj zgradi, izbio je nehotice, kada je 48. g. pre n.e. Julije Cezar zapalio brodove u luci, pa se požar preneo na biblioteku (prema nekim izvorima požar je bio nameran). Kasnije je Antonije, da bi udovoljio Kleopatri, oteo

Aleksandrijska biblioteka

2300 godina od osnivanja prve kosmopolitske biblioteke na svetu

Dušan Pajin



Ptolomej u Aleksandriji (Francuska, XIX vek)

fondove (oko 200.000 tomova) biblioteke u Pergamu i preneo ih u obnovljenu zgradu u Aleksandriji. Sledeća paljevina biblioteke bila je 389. ili 391. g. kada je Teodosije započeo borbu protiv jeretičkih učenja, pošto je biblioteka bila jako uporište paganstva i jeresi koje su se širile u Egiptu i Siriji. Hrišćanstvo koje se borilo za prevlast nije moglo dugo da trpi u svojoj blizini tako moćan centar pre-hrišćanske, ili ne-hrišćanske učenosti.

Konačni udarac eventualnim ostacima biblioteke zadat je u VII veku kada je Alek-

sandrija pala pod islamsku vlast. Jedan arapski pisac iz XIV veka je zapisao priču o tome kako su kupatila u Aleksandriji zagrevana paljenjem knjiga iz biblioteke. Međutim, većina današnjih istraživača slaže se u tome da knjige koje su se još zadržale do tog vremena (tj. do VII v.) kad su Arapi stigli, nisu mogle osvajcima pružiti neko naročito kupanje.



Sung San u Beogradu

U Beogradu je od 10. do 12. jula 1989. godine boravio korejski učitelj *ona* (zena) Sung San sa-njim (Seung Sahn Soen-sa-nim). Došao je na poziv manje neformalne grupe koja se redovno sastaje radi upražnjavanja zen-meditacije i tokom svog boravka održao je javno predavanje u Etnografskom muzeju na temu »Šta je zen?«. Izlaganje mu je bilo neformalnog tipa, sa pitanjima publici, anegdota, pa čak i neposrednim, »neverbalnim demonstracijama« zena. Iako uvaženi učitelj (podučava od svoje 22. a sada ima 62 godine) i 78. patrijarh korejskog budističkog reda *čogje*, Sung San odaje utisak neposrednog i srdačnog čoveka, nepoterećenog religijskim formalizmom, koji se spontano upušta u verbalne duele s publikom i svoje podučavanje obilato garnira vrcavim humorem. Smeh mu je dubinski, »iz stomaka«, a iz očiju mu povremeno zasvetli iskra prepo-

znavanja, kao da je još jednom shvatio smisao nekog »kosmičkog vica« koji je nama, ostaloj publici, promakao.

Tokom svog boravka primio je i desetak zainteresovanih učenika na privatni razgovor u funkciji podučavanja zena (*dokusan*). On, naime, svakoga prima na *dokusan* i svakom ko želi daje *kong-ane* ne praveći pri tom razliku između učenika koji su formalno pristupili redu i onih koji to nisu. Ovakav odnos prema učenicima se bitno razlikuje od formalizma koji se primenjuje u japanskom zenu. Ipak, s njim je bio i Vladan Velimirović, verovatno prvi Jugosloven koji je formalno pristupio redu *čogje* i tom prilikom dobio redovničko ime O Kwang Sun-njim.

Do sada Sung San je podučavao u Japanu i Hong Kongu, a glavni centri – sa mnogobrojnim sledbenicima – su mu u Providensu, u SAD-u, kao i u Parizu, Varšavi i Seulu (manastir Hwa Gye Sah). Ovo mu je bio prvi boravak u Beogradu i s obzirom da je naišao na znatno interesovanje dogovoreno je da se uložie naponi kako bi njegove posete Jugoslaviji postale redovne.

M.G.



Pojam karme u tibetskom budizmu

Alenka de Bonne

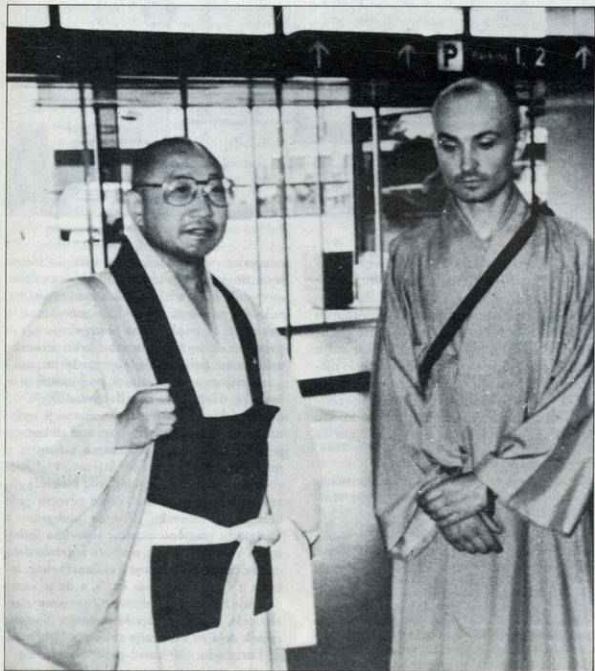
To je naslov predavanja koje je dr Aleksandar Berzin (Dharmasala – India) održao 4. aprila na Filozofskom fakultetu u Ljubljani. Predavanje je organizovalo Orijentalističko društvo Slovenije i snimljeno je na kasete (dostupne su preko *Vajra Instituta*, p.p. 19, Ptuj 62250).

Aleksandar Berzin je veoma jasno i na originalan način predstavio delovanje karme. On taj izraz ne prevodi pojmom »delanje« već kao »impuls« i to je polazna tačka za njegovu psihološku interpretaciju. Delovanje karme dosledno je predstavio dijagramom u kome razdvaja duševne impulse od govornih i od težnje koja daje motivaciju (da nešto uradimo). Čeo dijagram objavljen je u časopisu *The Equinox Star* u br. 3. Zanimljivo je i Berzinovo objašnjenje pojma »zasluga« (engl. *merit*): ovde se on kloni asocijacija sa hrišćanskom tradicijom i njenim moralnim osudbama i taj pojam radije prevodi kao »pozitivni ili negativni potencijali« (dobra ili slaba karma). Takva interpretacija sigurno je zanimljiva i mnogima je rasvetlila pojam karme.

Dr Berzin dotakao se i poimanja karme u vezi sa prošlim i budućim životima pojedinca koji transmigrira zbog svog instinkta za preživljavanjem. Poznato je, kada se radi o reinkarnaciji, da učenje Bude ne priznaje dušu. U sledeći život, dakle, stupa finotvarna energija (to je ne-otkriven oblik karme). Ona potiče iz svog vlastitog trajanja, iz prošlog trenutka koji nema ni početak ni kraj... Kada je reč o duševnim impulsima, Aleksandar Berzin je naglasio trening uma. Budući da je rezultat naših akcija određen (stvaralački ili uništavajući), Naglasio je deset negativnih aktivnosti tela, govora (energije) i uma. Kloniti se tih negativnih akcija sačinjava osnovu tibetskog budizma. Samo – suspregnuće i otkrivanje negativnih impulsa prvi je zadatak svakog pojedinca koji želi da se oslobodi svog kaveza, svojih težnji, i koji želi jasno i neposredno da sazna stvarnost. Srednji put vodi između dve krajnosti u razumevanju karme: između predodređenosti (pre-destinacije) i potpune slobodne volje.

Dr Berzin je na svoje slušaoce ostavio veoma pozitivan utisak. Bili smo svedoci da predavač u svakom trenutku primenjuje razumevanje karme: bistar um i pažnju.

Sa slovenačkog prevela: Tatjana Latinović



Sung San i Vladan Velimirović

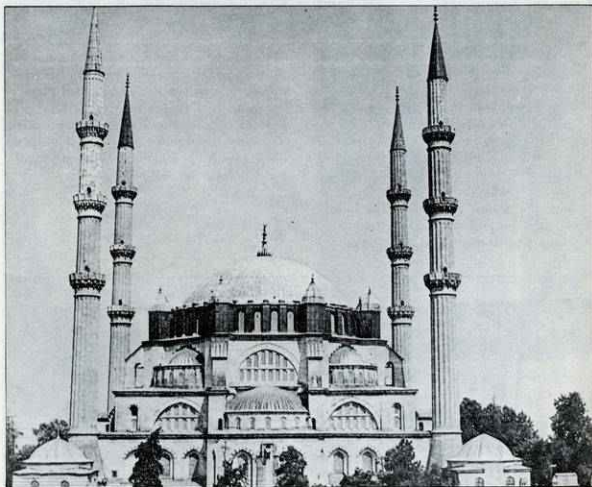
Sinan Ibn Abdulmennan (1489–1588) jedan je od najvećih turskih graditelja i jedan od najvećih neimara islamske arhitekture, nazvan »Mikelandelo Istoka«. Tokom svog dugog i plodnog života gradio je na širokom prostoru od Meke i Medine do Krime i Budima i za sobom ostavio na stotine objekata. Nesumnjivo darovit neimar, posedovao je očigledno i dobre organizacione sposobnosti, pa je sa svojim pomoćnicima uspevao da rukovodi izgradnjom objekata na prostranoj teritoriji Osmanske imperije. Pozvano je utvrđeno da je bio islamizirani sin hrišćanskih roditelja, a rođen je u jednom malom mestu kod Kajserija u Maloj Aziji. Prvi put se spominje kao dobar stručnjak u janičarskim inženjerskim jedinicama, zadužen za podizanje pontonskih mostova. Kao janičar učestvovao je u brojnim pohodima sultana Sulejmana Velikanskog (kod Beograda 1521. godine, kod Rodosa, Mohača, Beča i druge), imajući tako prilike da se upoznava sa vojnom arhitekturom na Zapadu. Prva religiozna građevina koju je Sinan samostalno izgradio je Učbaš mesdžid u Istanbulu, sagrađen 1530–31., kao deo građevinske celine sa obližnjom medresom. Od 1538. godine kada je naimenovan za vrhovnog graditelja (mimar-bašu), tokom sledećih 50 godina koliko je bio na tom položaju, izveo je najmonumentalnije građevine u turskoj istoriji, gradeći za tri sultana za redom – Sulejmana Velikanskog, Selima II i Murata III. Ovo je bilo i doba procvata islamske umetnosti uopšte, pa je imao i brojne učenike u svojoj graditeljskoj radionici Dar-ul-hendese. Među njima su bili i Hajredin, graditelj prelepog mosta u Mostaru (Sinan je izgleda samo delimično učestvovao u projektovanju), kao i Mehmed-aga koji je podigao čuvenu Plavu džamiju u Carigradu (prvobitno pripisivana Sinanu), a zna se da je nekoliko njegovih učenika učestvovalo i u gradnji Tadž Mahala u Indiji.

Odmah po Sinanovoj smrti njegov savremenik, pesnik Mustafa Saji napisao je njegovu biografiju i popis građevina, iz koga saznajemo da je prema Sinanovim nacrtima podignuto: 81 džamija, 50 mesdžida (manja bogomolja), 55 medresa (srednja i visoka škola u islamskim zemljama), 7 mekteba (osnovna škola), 33 hamama (javno kupatilo), 33 saraja (dvor, palata), 19 turbeta (nakrivena grobnica), 16 karavan saraja (svratište, han), 8 mostova, 6 akvadukata, 3 bolnice, 17 imareta (javna besplatna kuhinja) i 6 podzemnih magacina. Kao glavni arhitekta Osmanske imperije, tada najvećeg muslimanskog carstva, i glavni projektant svih svojih građevina, projektovao je neka od najvećih kupolnih zdanja u svetu arhitekture uopšte. Kupola je u to doba bila jedan od glavnih elemenata stila, a kako je putujući po Evropi kao vojnik upoznao i gotski stil, iskoristio je i pojedine njegove elemente na jednoj svojoj građevini. Verovatno preko Dubrovnika i Venecije obavestavao se o teorijskim raspravama tada aktuelnim u italijanskoj renesansi, pa je slične probleme rešavao i on u svom graditeljstvu, naročito oko proporcionisanja. Pouzdano se zna da je poznavao zlatni presek i da je pažljivo, kao i

Sećanje na graditelja ćuprije na Drini

Mimar Sinan, slavni islamski arhitekta XVI veka*

Milena Vitković-Žikić



Džamija Selimije

mnogi drugi studirao konstruktivni i prostorni sklop Svete Sofije u Carigradu, i da je čak na njoj vršio konzervatorske radove, učvršćujući sa severne i južne strane potpornu konstrukciju. Na nasledu seldžičkog graditeljstva usavršio je osmanski klasični stil u arhitekturi i doveo ga do vrhunca. Posle njegove smrti ovaj stil se održao čitavih peti-pedeset godina zahvaljujući njegovim učenicima i sledbenicima. Izgubio je prevlast tek u XVIII veku sa velikim interesovanjem za

evropsku umetnost, kada je ustupio mesto levantinom baroknom stilu. Mnoga Sinanova dela su stradala u požarima i ratovima, neka su porušena i nisu više rekonstruirana, a neka koja su popravljena pretrpela su takve promene da su izgubila svoje arhitektonske osobenosti. Sačuvana zdanja međutim, imaju enterijere pune svetlosti, po čemu se otomanske džamije ovoga doba razlikuju od drugih islamskih bogomolja. Sinan je oplemenjivao ove enterijere bogatom dekoracijom od stalaktita, arabeska klesanim u mermeru, pločicama od fajansa, i slikarstvom na malteru. Od njegovog biografa saznajemo da je pred smrt često govorio da je Šehzade (Prinčevska) džamija, podignuta u Carigradu tračagično umrlim sinovima Sulejmana Velikanskog, njegovo *šegrtsko delo*, da je džamija Sulejmana Velikanskog, takođe u Carigradu, *delo kalfe*, a da je samo džamija Selimija u Jedrenu njegovo *majstorsko delo*, kojim se najviše ponosio. Njegova remek dela su i džamije sultanije Mihrimah u Carigradu, Mehmed-paše Sokolovića i Rustem-pašina u istom gradu. Njemu se pripisuje preko 200 građevina koje se nalaze u

* U okviru Programa kulturne saradnje između Vlade Republike Turske i Vlade SFRJ u izložbenoj galeriji Muzeja primenjene umetnosti u Beogradu od 19–30. aprila 1989. godine održana je izložba dela slavnog turskog graditelja XVI veka, Mimar Sinana. Izložbu su organizovali ambasada Republike Turske, Muzej primenjene umetnosti i Republički zavod za međunarodnu naučnu, prosvetnu, kulturnu i tehničku saradnju SR Srbije, u sklopu kulturnih aktivnosti kojima je u svetu obeležena 400-godišnjica smrti slavnog turskog graditelja. 1988. godine UNESCO je odlukom 24. generalne skupštine obeležavanje ove godišnjice uvrstio u svoj program kulturnih aktivnosti pa je tako nastala izložba fotografija i planova najvažnijih ostvarenja ovog graditelja, izložba koja je obišla Evropu, Aziju i delimično Ameriku i Afriku.

Carigradu ili u bližoj i daljoj okolini. Propusti koje nalazimo u njegovim delima u udaljenim delovima carstva nastali su otuda što je Sinan obično davao samo glavni plan gradnje, dok su ostalo morali da razrađuju njegovi saradnici.

U našoj zemlji Mimar Sinan je sagradio čuveni most na Drini kod Višegrada, zadužbinu velikog vezira Mehmed-paše Sokolovića, kao i imaret, džamiju i saraj istog vezira u Sokolovićima, rodnom mestu velikog vezira. Nema pouzdanih podataka za druge građevine koje se pripisuju Sinanu, kao što ih nema ni za Karadžoz-begovu džamiju u Mostaru i ogroman Sokolovićev bezistan i karavan-saraj u Beogradu.

Koliko je poznato Kodža (Stari) Sinan potpisao je svoje delo samo jednom. Potpis je ostavio na mostu Bujuk Ćekmedže, na putu između Carigrada i Jedrena, ali ni taj natpis do danas nije sačuvan, pošto su ga meštani razorili dinamitom, verujući da se iza njega krije blago kojim je sultan nagrađivao Sinana za njegov rad. Od njegovih ličnih stvari sačuvani su samo pečat i sprava u obliku šestara–razmernika. Ovaj velikan arhitekture, a veoma skromni čovek, sagradio je sebi vrlo malo turbe za svoje večno počivalište u uglu kompleksa Sulejmanije džamije u Carigradu.

1988. godine u Ankari je održan veliki simpozijum posvećen Sinanu, povodom obelježavanja 400 godina od njegove smrti. U Sarajevu je održano savetovanje na kome je uvodno slovo podneo profesor Filozofskog fakulteta u Beogradu, dr Andrej Andrejević, naš istaknuti stručnjak za islamsku umetnost. U okviru izložbe u Muzeju primenjene umetnosti prof. Andrejević je održao predavanje pod nazivom Carigradski neimar Sinan, a potom je o ovom geniju islamske arhitekture govorio i dr arh. Dobroslav Pavlović.

Na izložbi u Muzeju primenjene umetnosti prikazano je 60 fotografija umetničkog fotografa Samija Gunera, sve u boji, dimenzija 75 x 100 cm. U našoj zemlji ova izložba je gostovala još u Mostaru, Prištini, Sarajevu i Skoplju, a posle Beograda planirano je njeno održavanje u Zagrebu, Subotici i Osijeku, i juna meseca u Višegradu na međunarodnom festivalu Dani Ive Andrića. Gradovi Mostar, Sarajevo, Skopje i Beograd izdali su zajednički prospekt sa prikazom Sinanovog dela. Povodom izložbe Ministarstvo za kulturu i turizam Republike Turske izdalo je prospekt sa fotografijama u boji i sa osnovnim podacima o životu i delu svog najvećeg arhitekta.

Srpski vojnici – putopisci Istoka

Sećanje na azijsku odiseju Dobrovoljačke divizije pre 70. godina

Tokom septembra u Biblioteci grada Beograda održana je multimedijalna prezentacija kultura Istoka koju su organizovali Biblioteka i časopis Kulture Istoka. Manifestacija je počela otvaranjem Izložbe fotografija o Istoku Radeta Milisavljevića i Izložbom knjiga o Istoku izdanih kod nas od 1945. iz kolekcije beogradskog bibliofila Živorada Krstića. Naporedo sa izložbama svakog četvrtka držana su predavanja i razgovori o pojedinim kulturama Istoka (indijskoj, kineskoj, japanskoj i islamskoj). Posebno veće bilo je posvećeno memoarima–putopisima srpskih vojnika i oficira koji su, u godinama Prvog sv. rata, silom prilika najpre putovali od Crnog mora kroz Sibir do Tihog okeana, a zatim pomorskim putem nazad do Soluna, da bi se priključili srpskoj vojsci u proboju solunskog fronta.

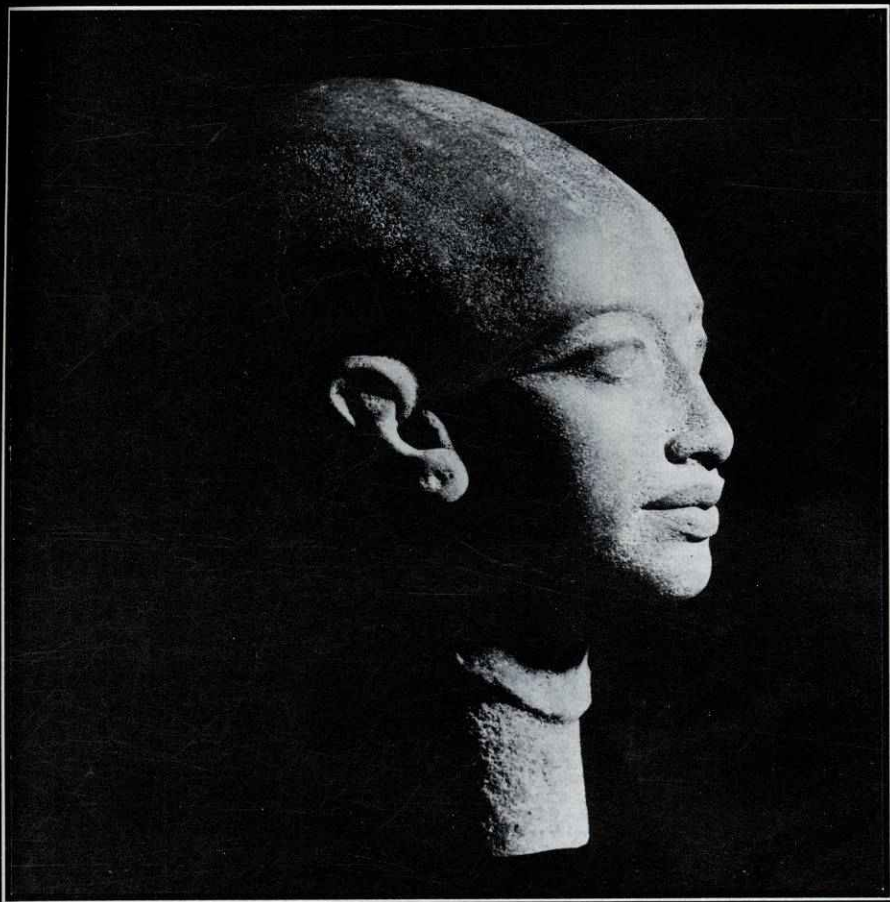
Knjige ovih pisaca (Aritona Mihajlovića, Jovana Milenkovića, dr Vlade Stanojevića, dr Slavka Diklića i Danila Janjuša) izdate su između dva rata i bile su uključene u izložbu knjiga. One su retko i dragoceno svedočanstvo o zapanjujućoj odiseji oko 18.000 Jugoslovena koji su, da bi stigli iz područja delte Dunava do Soluna (što iznosi nešto više od hiljadu kilometara), zbog fronta i drugih prilika morali da pređu dvaput celu Aziju (preko 40.000 km) i da provedu na putu skoro 200 dana. Reč je o vojnicima i oficirima Dobrovoljačke divizije koja je formirana u Rusiji od vojnika Srba, Hrvata i Slovenaca. Oni su najpre bili regrutovani za austrougarsku vojsku, a zatim kad su se predali, ili bili zarobljeni na ruskom frontu, dobrovoljno su se javili za sastav Divizije. Oni su se tokom 1916. u sastavu Divizije jedno vreme i borili na ruskoj strani u podržujuću Dobruđu protiv Bugara. Međutim, kada je ruski front zbog predrevolucionarnih zbivanja počeo da se osipa postavilo se pitanje prebacivanja Divizije i priključivanja glavini srpske vojske. Tako je tokom 1917. počelo prebacivanje na Daleki Istok (jer u Arhangelsku nije bilo brodova), u luke Vladivostoka i Port Artura (danas Li Da), kroz haos građanskog rata i dve revolucije (Februarske i Oktobarske), koji su potresali

veliku zemlju od evropskih stepa do sibirskih tajgi. Njihovi zapisi su i dragocena svedočanstva o susretu sa kulturama Istoka, kineskom, japanskom i indijskom, pre više od sedamdeset godina. Mnogi od njih su osim uspomena sa Istoka doneli i umetničke predmete i jedno novo viđenje sveta, jer su posle kulturnog šoka mogli da proberu i kulturne vrednosti sa kojima su se susreli na tom putu – sa drugačijim ljudima, religijama i umetnostima.

D.P.



Osvrti i prikazi



Glava Kneginje (Egipat, XIV vek pre n.e.)

Budistički maraton

Vladan Velimirović

Istaknuti američki istraživač japanskog budizma i ratničkih veština, Džon Stevens (John Stevens) objavio je nedavno zapaženu knjigu o monasima-maratoncima sa planine Hiei (*The Marathon Monks of Mount Hiei*, Shambala Publications, Boston 1988). Knjiga predstavlja prvu informaciju o životu i metodama treniranja monaha japanske budističke sekte tendaj. Ti monasi, kao deo svoje religijske obuke, svakodneвно pretrčavaju po tridesetak kilometara, i to tokom sto dana, bez i jednog dana odmora. Za one najizdržljivije, međutim, to je tek početak, tako reći – zagrevanje. Sledi veliki maraton od hiljadu dana, za njih poslednja i najviša provera ljudske vere i izdržljivosti.

Sa severne strane planine Hiei pruža se pogled na staru japansku prestonicu – Kjo-to. A na planini Hiei sedešte je budističke sekte tendaj. Glavni hram danas je poznat pod nazivom Enryaku-ji (Enryaku-ji). Sektu je na ovoj planini utemeljio 788. godine Saicho (Saicho, 766–822). Svi osnivači većih budističkih sekti u Japanu započeli su svoje izučavanje budizma kao monasi tendaj sekte: Eisai (rinzai zen), Dogen (soto zen), Honen (dodo), Shinran (dodo šinšu), Ničiren (ničiren sekta). Vremenom je manastir koji je osnovao Saicho izrastao u jedan od najvećih religijskih kompleksa koji je svet ikada ugledao, u svojevrsnu državu za sebe, naseljenu nekim najboljim i nekim najgorim svetštenicima svih vremena. Tokom svoje duge i raznovrsne istorije tendaj budizam je u sebi nosio i uzvišeno i nedostojno, sveto i profano, prefinjeno i užasno.

Ova sekta je uvek bila sklona eklekticizmu, uvek je bila svojevrsna mešavina gotovo svih mogućih budističkih praksi do kojih su japanski monasi koji su putovali u staru Kinu po inspiraciju i u potrazi za učiteljima, uspevali da donesu natrag u Japan. Danas, glavni hram tendaj budizma sa planine Hiei nudi širok program za obuku svojih monaha, kao i bezbrojne duhovne prakse za postignuće probuđenja. Najrigoroznije su dvanaestogodišnje 'povlačenje' u Dodo-inu, hramu podignutom na Seiovom grobu, kao i veliki maraton u trajanju od hiljadu dana koji treba završiti u roku od sedam godina.

Dozvolu za lakši – stodnevni – maraton najčešće traže oni monasi koji bi želeli da postanu starišine nekog od hramova ove sekte. Ako takvo odobrenje dobije, monah-iskušnik provodi jednu sedmicu u pripremim vezbanjima. Tada dobija i tajni priručnik koji prepisuje i uči napamet, a u kome se nalaze uputstva o stazi kojom će se kretati, mestima gde će se zadržavati (to su tzv. sveta mesta), uputstva o molitvama i

pojanjima koja treba da obavi na svakoj stanici svog maratona, kao i druge bitne informacije i uputstva. Monasi-maratonci na sebi nose odeću sačinjenu isključivo od belog pamuka. Oko pojasa su opasani užetom, a za užetom je zadenut nož u koricama: ova dva predmeta treba da posreduju monahu na njegovu dužnost da sebi, u slučaju da neuspe da dovrši bilo koji deo svog maratona, oduzme život vešanjem ili presecanjem utrobe. Ovo, takođe, objašnjava boju njegove odeće: uobičajeno je da japanski budistički monasi nose crne odeće, dok je bela odeća za njih – simbol smrti.

Sve što monah nosi na sebi ili sa sobom je posvećeno kroz vekovnu tradiciju i nikakvo odstupanje nije dopušteno. On dobija osamdeset pari slatnatih sandala koje treba da mu istraju tokom sto dana trčanja. Pri kojoj kiši ove se sandale raspadnu za svega nekoliko sati. Tokom trčanja monah ne sme da skida sa sebe delove odeće, niti slatni šešir, niti sme da skreće sa označenog kursa, niti da zastaje radi odmora i osveženja. Monah počinje sa trčanjem u pola dva noću, a potrebno mu je oko šest sati da bi se vratio na mesto polaska. Ostatak dana provodi u pripremanju obroka i obavljanju propisanih službi. Pre devet sati uveče nije mu moguće da ode na spavanje. Između šezdesetpetog i sedamdesetpetog dana, monah pretrčava stazu od pedesettri kilometra koja ga vodi kroz sam centar Kjo-ta. Da istrči ovu stazu potrebno mu je gotovo punih dvadesetčetiri sata i stoga on toga dana nema vremena za spavanje. Čim se vrati u hram, potrebno je da započne trku za sledeći dan. Prvi mesec trčanja je izuzetno težak i uzrokuje snažan fizički stres i ogromnu patnju. Negde oko sedamdesetog dana, međutim, njegovo kretanje postaje dostojanstveno, a korak dug i opušten. Za posmatrača on kao i da ne dodiruje zemlju, već kao da klizi po njoj.

Vrlo mali broj monaha pokušava, a još manje ih dobije dozvolu da trči veliki maraton od hiljadu dana. Nakon sedamstotog dana ovog maratona (zašta je potrebno oko pet godina) monah pristupa *doiriju*, devetodnevnom 'povlačenju' bez hrane, vode, sna i odmora. To je za monaha-maratonce najteža provera. Za one koji je prođu kažu da razvijaju neobičnu senzitivnost. Od 1885. godine ukupno je pedesetšest monaha prošlo kroz hiljadudnevni maraton. Većina ih je bila u tridesetim godinama života, a najstariji je završio svoj maraton u dobi od šezdesetjedne godine.

Kažu da oni koji ovaj maraton završe zadobijaju strahotnu energiju i bistrinu uma. Jer... nagrada za kojom oni teže ne sastoji se od nekoliko prolaznih trenutaka slave ili od zlatnih medalja i pehara. Cilj je i ovde, kao i u drugim 'normalnim' budističkim vezbanjima – postignuće mističkog iskustva probuđenja – spoznaje onoga što život, život sada i ovde, jeste.

No, bilo kako bilo, njihovi napori ostaju jedno izuzetno svedočanstvo ljudske volje i energije. I, možda, ljudske ludosti.



Rečnik egipatske civilizacije

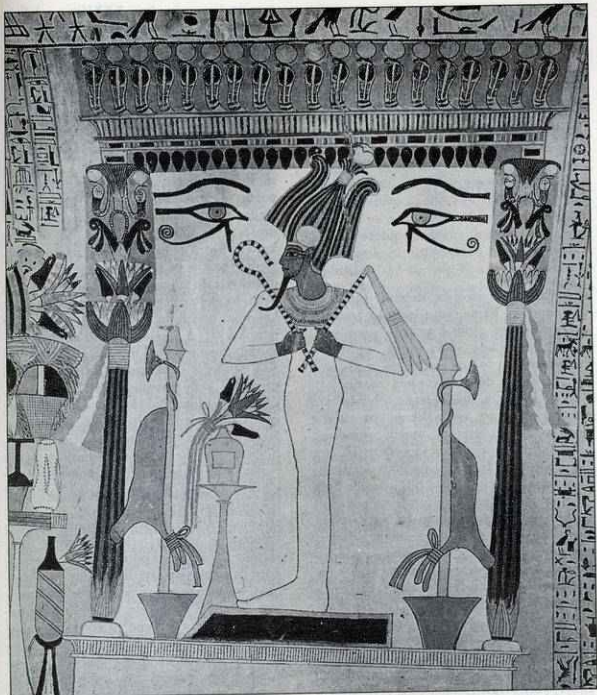
Maja Jovanović

Miroslav Tanasijević: *Rečnik egipatske civilizacije*, Opus Beograd, 1989, str. 208.

U Jugoslaviji je do danas objavljen znatan broj knjiga o starom Egiptu, od kojih su neke bile od kapitalnog značaja, a ipak egipтологија kao nauka još uvek ne postoji. Kultura zapadnog hrišćanstva svoje temelje ima u staroj Grčkoj, a ova je, pak, koren imala u starijem Egiptu. Malo je jugoslovenskih autora koji su se usudili da se »ponesu« sa veličinom ove teme, a još je manje onih koji su Egiptu, u svoj dužini njegovog trajanja (tri kraljevstva i pozni period) poželeli da približe običnom čitaocu. Miroslav Tanasijević je uložio znatan trud i napravio *Rečnik egipatske civilizacije*, osećajući svoj deo duž i poštovanja prema nasleđu koje su Egipćani ostavili.

U ovoj knjizi autor je obradio istoriju Egipta, njihov jezik, literaturu koja je nade, umetnosti, religiju, obrazovanje itd. Najviše prostora je posvetio pokušaju da sistematizuje religiju i bogove, kojih je bilo mnogo, često sa više različitih imena i oblika i čiju podelu, uostalom, kako kaže i sam autor, nije moguće do kraja napraviti. Shvatiti red koji je vladao u egipatskom Panteonu zaista je teško. On se menjao u glavama Egipćana hiljadama godina. Promena bogova je bilo bezbroj. Pomenuti samo »revoluciju« koju je u toj oblasti napravio Amenhotep IV sa svojim jedinim bogom Atonom. Posle čitanja ovog Rečnika čitaocu će naravno biti jasniji međusobni odnosi bogova. Na žalost, iz ove knjige nije moguće videti svakodnevni život običnog Egipćanina, njihovo veselje, dobru hranu sa obiljem slatkiša, udobne kuće (svaki Egipćanin koji je držao do sebe nije spavao u istoj prostoriji sa svojom ženom).

Vrednost ove knjige je u tome što je autor želeo da čitaocu pomogne da se oslobodi zabuda o Egiptu kao »tipičnoj robovlasničkoj državi«, da Egipćane pokuša da gleda drugačije nego kao narod »fanatično religiozan, sasvim posvećen misticismu, magiji i zagrobnom životu«. Poznato je stručnjacima iz celog sveta da takva država i narod na Nilu nikada nisu postojali. Zašto se o Egiptu u našim istorijama, do danas, piše na potpuno pogrešan način zaista je teško reći. Uostalom to je tema za neku drugu priliku. Možda



Osiris, vladar mrtvih (Egipat, XIII vek pre n.e.)

će ova knjiga pokrenuti neke promene, ne samo u glavama čitalaca nego i u drugim knjigama.

Pomenuću samo nekoliko zabluda o kojima je pisano u ovoj knjizi. Tokom srednjeg carstva, tačnije za vreme XIII dinastije, opada autoritet vladara, koji koriste azijski narodi za svoje naseljavanje delte Nila. Vrlo brzo ovaj proces se pretvara u okupaciju severnih oblasti Egipta. To je, inače, čuvena priča po kojoj je narod Hiksa osvojio bormim kolima, na juriš, ceo Egipat i čija je divljačka, dugotrajna vladavina «skoro» uništila kulturu Egipta. Međutim, Tanasijević piše da se na osnovu imena poglavica koji su osvajali Egipat vidi da se radilo o mešovini raznih naroda, koje su Egipćani skupno nazivali Hiksi. Njihova vlast je trajala tokom XV i XVI dinastije, oko dvesta godina. Egipćani su usvojili veće delove njihovih pojedinačnih kultura, borna kola takođe. Srušeni su relativno brzo, bez pogubnih posledica po Egipat.

Osnovna predstava svakog iole obrazovanog čoveka kod nas je da je Egipat imao vrlo razvijenu kulturu, ucelinjene oko fenomena smrti, da su se građevinarstvo, umetnosti, pored magije i religije razvijale pod uticajem

predstave o zagrobnom životu. Međutim, autor ovog Rečnika ističe nešto prilično različito. U poznom periodu nestao je vekovni optimizam stanovnika Egipta. Niko više nije želeo da mu život posle smrti bude produžetak života na zemlji. U to vreme su u grobove (nisu svi Egipćani sahranjivani u piramidama) ostavljali samo najosnovnije žrtvene darove. Očigledno je teško govoriti o jedinstvenom verovanju u život posle smrti. U grobnici jednog bogataša (na žalost, Tanasijević ne navodi čijoj) ostao je tekst u kome piše kako harfista poziva prisutne na pesmu i veselje, jer je smrt sudbina svakog čoveka i niko ne može reći šta se iza nje krije. Kod nas se malo ili ništa ne zna o egipatskom sistemu obrazovanja. U ovoj knjizi se može pročitati da je opšte obrazovanje u starom Egiptu podrazumevalo i pravila ponašanja, samokontrolu i prilagođavanje životu zajednice. Ovo su bili osnovni razlozi zbog kojih su stari Grci veoma cenili egipatsko obrazovanje. Kamo sreće da se us tragovi ovih načela zadržali kod nas.

Isto tako se ne zna baš mnogo o elitnoj poziciji pisara u Egiptu, koja se ogledala i u njihovom nazivu za hijeroglfe – božije reči, MEDUT NETER. Time je ne samo potvrde-

na njihova veza sa najvišim oblikom vlasti već je naglašena legalnost svega napisanog, kao nečega što samim činom zapisivanja postaje deo božanskog poretka MAAT. Konačno, autor *Rečnika egipatske civilizacije* ruši i sinonim za egipatsku državu – robovlasništvo. On piše da je u Doba piramida, za vreme Starog kraljevstva, stanovništvo bilo podeljeno u četiri kategorije ili sloja. Prvi sloj su činili činovnici. Oni su na izvestan način imali udelu u kraljevjoj vlasti. Drugom sloju su pripadali slobodnjaci, koji su posebnim ukazima postavljeni za službenike u posmrtnim hramovima. Tako su služili mrtvim vladarima. Treći sloj su sačinjavale zanatlije, ljudi koji su bili specijalizovani u različitim oblastima ljudskog znanja. Četvrti sloj je bio najbrojniji. Zvali su se »POSLUŠNI«, MERU; u njih su spadali zemljoradnici, stočari i ribolovci. Robovi (ljudi bez ikakvog prava) ne pominju se ni na jednom mestu ili zapisu iz doba Starog kraljevstva.

»Na kraju možemo naglasiti, kaže Tanasijević, da uprkos široko prihvaćenom mišljenju, egipatska privreda nije počivala na besplatnom robovskom radu, premda su neki teški poslovi poput rada u rudnicima i kamenolomima obično obavljali robovi i kažnjenci. Nikada robovi nisu postali toliko brojni da bi se osnovna delatnost, zemljoradnja, mogla zasnivati na njihovom radu. U drevnom Egiptu nosioci proizvodnje su, u najvećoj meri, bili sami Egipćani, uz činjenicu da je svaki rad imao svoju cenu, pravilno ili nepravilno određenu, pojedinac u ovakvom sistemu je znao koliko može da očekuje od svog rada. Na osnovu toga, moglo bi se reći da egipatska država duguje svoju dugovečnost i vitalnost pre svega tome što najširi slojevi stanovništva nikada nisu bili sasvim obespravljeni.

Ovome tekstu može da se doda samo preporuka da uđe u udžbenike istorije, bez ikakve ispravke.

Miroslav Tanasijević je u svom uvodu za ovu knjigu istakao da je njegov rad pun kompromisa, stoga i pun nedostataka i da je svestan da njime neće niko biti zadovoljan, kao što nije ni on sam. Donekle je bio u pravu, ali je osnovni utisak da se trud autora isplatio i da smo dobili koristan rečnik.



Čemu tako

Osvrtno na Antologiju kratke
priče Indije u izboru i
prevodu Gabriele Arc

Zdravka Matišić

Izdavačka kuća Bagdala iz Kruševca pokrenula je zanimljivu biblioteku Savremena svetska priča u okviru koje je 1987. objavljena i *Antologija kratke priče Indije* u izboru i prijevodu Gabriele Arc, sa opsežnim predgovorom Radoslava Bratića. Poveselili smo se da su i naši čitatelji dobili jedan cjelovit uvid u dio književnog stvaralaštva Indije. Na žalost, informacije o modernim indijskim književnostima i njihovoj ukorijenjenosti u indijsku tradiciju što se nude na pedesetak uvodnih stranica antologije, loše su sročene i krajnje nepouzdanе. Nepoučnost autora predgovora u indijsku kulturnu povijest, nedostatak općih znanja na osnovi kojih bi mogao tumačiti i stavljati u pravi kontekst pojedine pojave, dovode do čudnih iskaza koji upućene mogu zabavljati svojom fantastikom, ali istovremeno i potpuno zavesti i dezinformirati one koji će posegnuti za predgovorom kao pouzdanim vodičem i izvorom podataka.

O spremnosti autora predgovora da se poduhvati prikazati indijske kratke priče najbolje svjedoči poglavlje 'Indijska priča od početka do danas' (str. XIV), u kome, osim opće konstatacije o bogatstvu i starini indijske pripovjedačke tradicije, niti spomene niti jedna stara indijska zbirka priča, pa čak ni *Pañcatantra* koja je pronijela slavu indijskom unajniču pripovijedanja cijelim svijetom, i koja je i kod nas više puta prevedena, kako iz prijevoda na evropske jezike tako i iz sanskrtskog izvornika. Bratić spominje buddhističku književnost, ali ne i *Jatku*, zbirku priča iz Buddhinih prošlih života koja čuva mnogo stare pripovjedačke građe. No, upućuje na *Dhammapadu*, zbirku najpoznatijih buddhističkih izreka u stihovima, za koju ne kaže što je. Polemizirati s Bratićevim stavom da su sva pitanja priče 'od stila i jezika pa do kompozicije i postupka' riješena, i to na najbolji mogući način, već u *Ramayani* i *Mahabharati*, (str. XIV) čini se, nema uopće smisla. Izgleda da Bratić nije jasno, premda je to mogao nazreti i iz nekih dijelova vlastitog prikaza književnog stvaralaštva na pojedinim novindijskim jezicima, da se kratka priča, koja je predmet ove antologije, kao suvremena prozna vrsta pojavila tek u XIX stoljeću i to pod utjecajem evropske književnosti. Za razliku od sanskrtke, paljske i praktske, ni u jednoj drugoj indijskoj književnosti priča se ne javlja kao književna vrsta pisane književnosti do XIX stoljeća. Iznimno su rijetki čak i prijevodi sanskrtskih pripovjedačkih djela, kao oni *Pañcatantra* (XVI st.), *Sukasaptati*, *Vetalaopćavimsatike* na maratški.

Pogledamo li popis literature, vidjet ćemo da u njemu nema povijesti niti jedne jedine indijske književnosti, pa ni sanskrtke (a ta postoji i na našem jeziku), da su i izvori za suvremene indijske književnosti ograničeni uglavnom na dvije-tri antologije, jedan zbornik radova i časopis *Indian Literature*. Ono malo obilježnih naslova o indijskoj kulturi s popisa koristilo se rijetko, a i tada ponekad, krivo. Tako npr. u predgovoru piše da se u Indiji i danas brakovi sklapaju na osam načina, a ti se potom navode prema knjizi Jeannine Auboyer (str. IX) u čijem kra-

slovu izriekom stoji da obrađuje Indiju do VIII stoljeća; Rama, koga indijska tradicija doživljava kao simbol uzorita ponašanja, kvalificira se kao epski junak »ratoborne čuđi« (str. V) i to one »ratoborne čuđi« koja ne dozvoljava da se iskorijeni nasilje (str. XLVI). Dinizam, buddhizam i hinduizam autor predgovora ne razlikuje, pa su mu neohinduistički žrtveni obredi određenih sekta kojima je prisustvovao krajem XX stoljeća, poticaj za razmišljanje kako su »buddhistički i džainistički bogovi bili nemilosrdniji od slovenskih« (str. XV), što jasno pokazuje ne samo nepoznavanje indijske, već i slavenske mitologije. Nakon iznesenih primjera više neće začuditi da se uz hinduiste, muslimane, kršćane i druge spominju brahmani, pripadnici jedne od četiriju kasta, kao predstavnici posebne vjere (str. XXIV) i da se keralski brahmani »nambudiri« uopće ne označavaju kao brahmani već samo kao »jedna zatvorena sekta ljudi« (str. XXVIII).

U predgovoru je Radoslav Bratić pokušao dati i sažet pregled književnog stvaralaštva na 14 službeno priznatih novindijskih jezika i engleskom, te na još pet jezika koje je indijska Akademija za književnost priznala kao književne. Svaka od prvih 15 književnosti prikazana je prosječno na dvije stranice; u nekoliko uvodnih rečenica pokušavaju se zacrtati počeci pojedinih književnosti, a zatim se spominju najvažniji prozni pisci iz suvremenog perioda i tematika njihovih djela. Tu ćemo koji put naći spomenu te književničke značajke za povijest određene književnosti, npr. asamske, ali pravi književni veličani kao što su hindijski pjesnici Kabir, Mirabai, Surdas, Tulsidas, bengalski Candida, Caitanya, maratški Eknath, Namdev, ili pak utjecaji klasične tamilske književnosti, nigdje se ne spominju. Kada se o njima ništa ne zna, onda se i može usuditi napisati da se prvi književni zapisi na hindskom o nestašućima Kršne javljaju polovicom XX ili VIII stoljeća, već prema tome da li se »polovina ovog veka« odnosi na u istoj rečenici spomenuto VIII stoljeće ili na naše stoljeće (str. XXII); međutim, općepoznata je činjenica da se hindski kršnaitska lirika javlja u XV stoljeću. Aljakavostima te vrste tekst predgovora vrvi; karnatački književnik po imenu Mummudi Kršna Raja (ili Raja) predstavlja se kao pisac XVIII stoljeća (str. XXIII), a on je samo rođen 1794. dok se za Amritu Pitram navodi da je rođena »kra-

jem prošlog veka« (str. XXXIII), a u bilješci o piscu uz prijevod njene pripovijetke stoji točna godina njenog rođenja 1919. (str. 89).

Pomanjkanje šireg uvida u indijske povijesne, kulturne i književne prilike dovelo je od toga da se književni postupci Premcandra i Jainendra Kumara označe kao »sorealistički« (str. XXII), te da se uloga Engleza u kulturnom i osobito književnom životu Indije XIX i XX stoljeća simplicitira i vulgarizira na sljedeći način: »Sto pedeset godina britanske okupacije (što je tek trećina turske vladavine kod nas) bilo je vreme tlačanja i uništavanja indijske kulture. Na narodnu književnost u svim krajevima, pa i u Kerali, gledalo se kao na urođeničku nepismenost i primitivizam najgore vrste. Prozni pisac je i ovdje, na sve načine bio potiskivan, jer su se kolonisti plašili da će dići glas protiv njih.« (str. XXVII) A Englezi su bili odigrali presudnu ulogu u pojavi indijskog preporoda u XIX stoljeću, u okviru kojeg je otpočeo i preporod svih novindijskih književnosti. Englezi tu ulogu, dakako, nisu odigrali zbog želje da pomognu indijskom narodu u iznalaženju puta iz ograničenja vlastite prošlosti, ali se ona – bez obzira na to koji su joj bili razlozi – ne može porici. Komplexnost engleskog odnosa prema indijskoj kulturnoj baštini nesvodiva je samo na prezir i odbacivanje; zadivljenost nekih članova engleske kolonijalne uprave veličinom stare sanskrtke književnosti potaknula je i same Indijce da se okrenu svojim prvim vrijednostima, a upoznavanje sa zapadnom civilizacijom dovelo je do pojave indijskih reformatorskih pokreta. Prožno su stvaralaštvo direktno inicirali Englezi, jer im je bilo jasno da svoje ciljeve ne mogu ostvariti u potpunosti bez poznavanja indijskih jezika. Susret s evropskim književnostima, u prvom redu engleskom, bio je od prvorazrednog značaja za pojavu i razvoj proznih vrsta u svim novindijskim književnostima.

U prikazu pojedinih književnosti težište je na recentnim kretanjima u prozi, osobito kratkoj priči; podaci se manje više konkretno prenose iz osvrta na godišnju ili desetogodišnju književnu produkciju na pojedinim jezicima koje objavljuje časopis *Indian Literature*. Međutim, u osvrtu na kašmirsku književnost (str. XXIV – XXVI) ne samo da nije pružen kontekst uvid u osnovne stare kašmirske književnosti, već se ni stanje u suvremenoj ne tumači ispravno. Radoslav Bratić ističe da kašmirski nije bio jezik dvora, kao da su to ostali novindijski jezici bili. S druge strane, utjecaj perzijske književnosti na kašmirsku javlja se mnogo prije XVIII stoljeća, a ne tek pri njegovom kraju kako piše u predgovoru (str. XXV). U današnjoj situaciji nije bitno što se kašmirske knjige tiskaju u malim nakladama (i broj govornika kašmirskog je u indijskim razmjerima malen), već što se na kašmirskom malo piše, niti izuzetne godine u kojima se tiska tek desetak knjiga, a i od tih već broj otpada na folklorni građu. Kašmirski se do početka 80-tih godina ovoga stoljeća nije bio ustalio ni kao nastavni jezik u osnovnim školama. Uz to treba znati da gotovo 80% kašmirskih stanovništva čine muslimani i da najveći dio

tamošnjih obrazovanih muslimana svoj identitet nalazi u urdskom.

Iz pera Radoslava Bratića mogu se čuti i prave lingvističke poslastice. Tako npr. piše da su iz sanskrt nastali orijski (str. XXXIX) i sindhski (str. XXV), a ozbiljno uzima u obzir i shvaćanje teluških nezalica, a ne naučnika kako ih naziva, po kojima teluški nije dravidski jezik, već još jedan nastao iz sanskrt (str. XXXIX). Stara se teluška literatura samo oblikovala pod snažnim utjecajem sanskrt, i to je sve.

Neshvatljivo je zbog čega među jezicima koji su prihvaćeni kao književni nema i maithilskog, na kome je stvarao Vidyapati, lirski klasik svjetskih razmjera. Istovremeno kod jezika iz te skupine ne pravi se razlika između onih koji raspolazu starom književnom tradicijom i brojčano velikom skupinom govornika (npr. rađasthanski) i onih koji su se kao jezici pisane književnosti javili tek nedavno; o svima se kaže da su mali i po govornom području i po književnoj produkciji (str. XLV). U ovom se odjeljku može naići i na fantastičan podatak o nepalskom; on je proglašen jezikom 5 milijuna Indijaca u Sikkimu (Sikkim nema niti pola milijuna stanovnika, a u njemu se govore i drugi jezici) te većine populacije Bhutana (mala himalajska država (otprilike s milijun stanovnika koji govore nekoliko jezika); spominje se još nekoliko milijuna govornika nepalskog raspršenih po cijelom Potkontinentu, ali se uopće ne uzima u obzir da je matična zemlja nepalskog Nepal. Inače su podaci o broju govornika pojedinih jezika neupotrebljivi jer uz njih ne stoji iz koje su godine. Za bengalski se navodi broj od preko 25 milijuna govornika (str. XVIII), a 1971. samo ih je u Indiji bilo oko 45 milijuna (u Bangladešu oko 63 milijuna). Istovremeno se za orijski navodi dvadesetak milijuna govornika (str. XXXIX), što je podatak iz 1971. godine, a za malajalamski oko 15 milijuna govornika, iako ih je 1971. bilo gotovo 22 milijuna.

Dakako, zadatak koji je sebi postavio autor predgovora ne bi bio lagan ni za stručno daleko opremljeniju osobu, ali niz aljkavosti, lapusa (Madras se nalazi na jugu a ne na sjeveru zemlje), propusta (Madras je staro ime za državu koja se danas Tamil Nadu) i krivih podataka koje u predgovoru susrećemo, nedopustivo je. Spomenimo još samo dva slučaja. Nazivi pojedinih književnih jezika pišu se bez sistema, pa čak i bez ujednačavanja između predgovora i same antologije. U predgovoru se asamski navodi kao asameški (str. XVI), a u antologiji kao asamski (str. 9); kašmirski je čas 'kašmir jezik' (str. XXIV), čas kašmirski (str. XXV), a u antologiji je kašmiri (str. 101). I u predgovoru i u antologiji nazivi nekih jezika prilagođeni su našem jezičnom sustavu (npr. bengalski, tamilski), ali se za većinu ostavlja indijska varijanta preuzeta iz engleskog i pri tome se ona nepravilno uključuje u naš sklonidbeni sustav. Upotreba naziva jezika hindi (hindi) sasvim je prelozvoljna i ni na čemu utemeljena; taj se leksem javlja i kao ime jezika i kao sinonim za prijevde indijski (npr. hindi stvarnost, hindi društvo; str. XIII) i hinduis-

tički (hindi i muslimansko stanovništvo; str. XXV). Slijedbenici hinduizma su usput promovirani u naciju pa se velikim slovom piše »Hindu« (hinduist).

Iznadaju da predgovor ne vrvi krivo fonetiziranim imenima pisaca; ima ih, ali ne mnogo. No zato vrvi tiskarskim greškama i nerijetko nezgrapno sročnim rečenicama, pa se pitamo da li je uopće bio lektoriran.

Bilješke uz antologijski izbor kratke priče pisane su pažljivo od predgovora. Ipak, i autorici izbora i prijevoda, Gabrieli Arc potkrale su se neke greške i propusti u tumačenju sadržaja indijske kulture i života. Tako ona npr. tumači da su »džati« potkasta brahmana (str. 60, bilj. 1), a oni se smještaju među kšatrije, pa čak i šudre. Božice majke nije stvorio Siva (str. 68, bilj. 7), već se neke od njih javljaju kao »šakti« – božanska moć, personificirana u liku Šivine supruge. Oznaka Kršne »junak iz Purana, koji je postao Višnuova avatar« (str. 183) stavlja u krivu perspektivu i Kršnu i purane. Samose nisu nadjevne voćem (str. 154, bilj. 4), već povrćem, itd. Zapitajmo se još samo čemu se »ana« tumači kao novčana jedinica Istočne Indije (str. 76, bilj. 10), kad je Istočna Indija stari termin za Potkontinent, što većina čitalaca neće shvatiti bez upozorenja (Kolumbo je želeći stići do Indije otkrio Ameriku, pa se azijska Indija za razliku od »Indije« koju je otkrio Kolumbo neko vrijeme nazivala Istočna Indija; »ana« je jednostavno stara indijska novčana jedinica izišla iz upotrebe 1957. godine.

Indijci u prijevodu na engleski često ostavljaju razne indijske izraze neprevedenima. Gabriela Arc je to od njih preuzela, pa nije prevodila niti hindsku riječ za mama, već ju je pisala velikim slovom (Ma) i to bez tumača (str. 153 i d.); isto je tako ostavila neprevedenima i pisala velikim slovom i hindske riječi za baka s majčine strane, oca, ujaka (ibid). Ostavila je bez prijevoda, i to u engleskoj grafiji, i hindsku riječ za lovca »šikari« (str. 20).

Koliko je izbor indijske kratke priče i antologijski izbor, pitanje je za sebe. Svaki izbor govori o ukusu i sklonosti njegova sastavljača, pa tako i ovaj. Njegova je autorica bila ograničena engleskim kao izvorom za prikazivanje kratke priče u 13 novindijskih jezika i k tome još samo djelomičnim uvidom u engleske prijevode indijske kratke priče. U popisu literature uz dva-tri izbora priča na raznim indijskim jezicima, nalaze se još samo pojedinačni izbori iz malajalamske, tamilske i pandapske priče, te pojedinačni brojevi već spominjanog časopisa. Ipak nam se čini čudnim da se nije mogla pronaći niti jedna priča iz karnatačke književnosti vrijedna prevođenja, za vrijeme koje je stara karnatačka književnost, za razliku od većine ostalih, sadrža i nešto proznih ostvarenja. Malajalamska je kratka priča predstavljena s 4 autora, ali među njima nema Thakazhija Sivasankara Pillaja, koji se u svim prikazima malajalamske književnosti spominje kao pravi majstor kratke priče. Čudan je i izbor kratke priče kojom je predstavljen Premcand, danas smatran klasikom hindske proze. To mjesto u hindskoj prozi

Premcand nije zauzeo zbog prosvjetiteljskih elemenata kojih je njegov opus pun, a bez kojih nije niti u ovaj izbor uvrštena priča »Dijete«, već upravo zbog onih nekoliko priča kao što su »Pokrov«, »Igrači šaha«, »Praznik ljubavi« u kojima ih se oslobodio.

Nakon čitanja priča uvrštenih u antologiju stječe se dojam da nam one pružaju uvid u solidan prosjek indijskog umijeća pripovijedanja, uz tek poneki bljesak vrhunskog ostvarenja. Ili je možda, doista, tih vrhunskih ostvarenja u indijskim književnostima tako malo?



Zvezda Ekvinoksa

*The Equinox Star,
časopis posvećen
tibetskom budizmu*

Alenka de Bonne

Zvezda Ekvinoksa je časopis koji na engleskom štampa Vajra Institut iz Ptuj. Izlazi dva puta godišnje za vreme prolećne i jesenje ravnodnevnice (kao skarletna i smaragdna zvezda na istočnom i zapadnom nebu). Revija objavljuje budističke tekstove i istraživanja. Sadržaj prva dva broja uključuje esej XIV Dalaj Lame »Humanošću do mira u svet«, psihološku studiju »Slika o sebi« koju je napisao Tarthang Tulku, fragment iz 43. glave knjige *Tibetanci* autora Stevana Pešića (njegovo prvo prevođenje na engleski), *karanija metta sutta*, »Poštovanje mome lami«, invokacija Jetsun Milarepe, »Osam praksi Bodhisattve«, »Uvod u Dzog Chen« koji je napisala Tsaltrim Alione, itd. U časopisu nalazimo i savremenu poeziju koja izvire iz pesnikove želje za samo-spoznavom (gnozom). Poezija sadrži i tantrička uputstva o transformaciji (»prostitih elemenata u zlato Sunca«), razvoj *bodhicitte* – npr. u pesmi »Zvezdani strelac«.

Prva dva broja donose i neke zapise iz zapadne hermetičke tradicije. Revija je bogato ilustrovan savremenim simbolističkim slikarstvom, kao i tradicionalnim tibetskim *tangkama*. Treći broj donosi integralne tekstove *Sutre srca* i *Dijamantske sutre* sa komentarima.

»Zvezda Ekvinoksa« je potpuno nezavisna od bilo koje vanjske forme; kada pomoću svesnosti i budnosti propadne tok iluzija, sve refleksije su jednakog ukusa, bez razlike. Tada se, izvan ograničenja, stvara kreativan izraz. »Zvezdu Ekvinoksa« stvaraju oni koji rade za ustanovljenje jedinstvene Kraljevine znanja među osečajnim bićima i oni koji tu reviju upotrebljavaju kao jedno vozilo (*ekayana*) komuniciranja sa čovečanstvom.

Sa slovenačkog prevela:
Tatjana Latinović



Nove knjige

NOVE KNJIGE EDICIJE
»KULTURE ISTOKA«

Zen Danas, priredio Dušan Pajin, NIP
»Dečje novine« G. Milanovac 1990. Str. 203.
116, lat.

Mistika Istoka i Zapada, priredili D. Pajin i M. Gaspari, NIP »Dečje novine«, G. Milanovac 1990, Str. 136.

Vladislav Bajac, *Haiku*. – GNB »Žarko Zrenjanin«, Zrenjanin, 1988. Str. 32, lat.

Mantak Chia i Maneewan Chia, *Uživajte u seksu* (negovanje ženske seksualne energije kroz Tao). – Horus, Beograd, 1989. Str. 203, lat.

Enes Čatović, *Akupunktura*. – Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1989. Str. 192, lat.

Evald Flisar, *Čarobnjakov šegrt*. Prev. D. Damjanović. – Horus, Beograd, 1989. Str. 325, lat.

Nadžib Mahfuz, *Saga o bednicima*. Prev. R. Božović. – Prosveta, Beograd, 1989. Str. 421, lat.

Nagib Mahfuz, *Tijesna ulica*. Prev. A. Katušić-Balan. – Mladost, Zagreb, 1989. Str. 259, lat.

Pehar smrti (život i vojevanje Seldžuka). Prev. K. Nikčević. – Bagdala, Kruševac, 1988. Str. 138, lat.

Andrija Puharić, *Sveta gljiva*. Prev. A. Šober-Alkalaj. – Globus-Prosvjeta, Zagreb, 1989. Str. 238, lat.

Svami Satjananda Sarasvati, *Tantričke meditacije*. Prev. N. Nikolić. – Om, Beograd, 1989. Str. 286, lat.

Yoga Upaništad (zbornik, tom I). Prev. S. Bura. – Opus, Beograd, 1989. Str. 250, lat.



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Dreams, Reality and Awakening*

Marko Živković: Introduction

Dušan Pajin: Dreams, Reality and Awakening

The Story of Gadhi

Čedomil Veljačić: Dreams and Awakening
in Indian Philosophy

The Secret of Maya (The Story of Narada)

Wendy Donniger: The Meaning of Illusion

Toshihiko Izutsu: Dreams and Reality in Chuang Tzu

The Infinite (Circular) Dream of Bao Yu

The Story of Lady Ch'ing

Toshihiko Izutsu: Dreams and Reality in Ibn Arabi

The Treasure

Enes Karić: Death – The Dream Beyond

37 *Illuminations*

Bimal Krishna Matilal: The Logical Illumination
of Indian Mysticism

Vladimir Devidé: The Ten Ox-herding Pictures

Radosav Pušić: Lao Zi and His Work

Frank J. Hoffman: The Buddhist Eupiricist Thesis

Dejan Sretenović: Odalisques in European Painting

55 *Interviews and Events*

Mysticism and Art: An Interview with
Ben-Ami Scharfstein

Dejan Đorić: Japanese Culture in Belgrade

Ahmad Hassan Dani: Silk Ties between East and West

Dušan Pajin: The Library of Alexandria

Mirko Gaspari: Seung Sahn in Belgrade

Alenka de Bonne: The Idea of Karma in Tibetan Buddhism

Milena Vitković-Žikić: Remembering the Constructor
of the Bridge on the Drina

The Travel Diaries of Serbian Soldiers in the Orient

67 *Books and Reviews*

Vladan Velimirović: Buddhist Marathon

Maja Jovanović: A Dictionary of Egyptian Civilisation

Zdravka Matišić: A Job Poorly Done

Alenka de Bonne: The Star of Equinox

New Books



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 Zdanova 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, Radosav Pušić, Mitja Saje, Jasna
Šamić, Miroslav Tanasijević, Snježana Zorić,
Marko Živković.

Likovno-grafička oprema: Milan Jovanović

Stari brojevi mogu se naručiti pouzdom
od Svetlane Vuković, »Školska prodaja«,
»Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,
32300 Gornji Milanovac, tel. 032/711-073
Cena jednog (starog i novog 40 dinara)
Pretpлата za 1990. 160 dinara. (zaključno
sa 30. junom o. g.)

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 pretpлата za inostranstvo 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

Ilustracija na naslovnoj strani:

Mantra AUM čija tri slova predstavljaju tri stanja
svesti: budno stanje, san i sneganje bez snova, dok
njihova ukupnost (OM) označava četvrtro nadilazeće
stanje svesti (Indija, XVIII vek)

Ilustracija na 2. strani korica:

Točak života sa šest područja sveta privida (jave).
(Tibet, XX vek)

Ilustracija na 3. strani korica:

Sedam spavača koji predstavljaju sedam stupnjeva
usnulosti i buđenja svesti (Iran, XVI)

Ilustracija na 4. strani korica:

Muhamedov veliki san o inicijaciji u tajne kosmosa
(Indija, XVI vek)



و چون بدر غار رسیدند شبان از مشق رفت آنکه ایشان بر اثر روی اندر شدند چون شبان

