

KULTURE ISTOKA

God. VII Broj 25
juli-septembar
1990.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja:
Razum i osećanja



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Razum i osećanja*

- Frenk Dž. Hofman: Problemi komparativne filozofije
Lojd Stefen: Razum i osećanja u hrišćanskom poimanju
samoobmane
Edvard Šoen: Greh, ljubav i iskupljenje
— odgovor L. Stefenu
Džon Visvader i Vilijam C. Doub: Želje i osećanja
u taoizmu i čanu
Sudhir Kakar i Džon Ros: Lajla i Madžnun

23 *Osvetljenja*

- Rajka Gjurković: Bhakti u *Bhagavadgiti*
Dr Svetolik Roganović: Poezija i osećajnost
Snježana Veljačić—Akpinar: Mistička poezija
Junusa Emrea
Vesna Krmpotić: Broj i bezbroj
Petar Grujić: Nauka i mistika
Dogen Zenđi: Jedan sjajni biser

47 *Ličnosti i događaji*

- Islam na Balkanu — razgovor sa
Aleksandrom Popovićem
Nenasilje u svetu nasilja — razgovor F. Kaploa,
T. N. Hana i G. Snajdera
Godišnjica Šambhale
Zmago Šmitek: Kalmička zajednica u Beogradu
V.I. Sarianidi: Tragom Zaratustre

63 *Osvrti i prikazi*

- Rada Iyeković: Zaborav zaborava Indije
Jasna Šamić: Osmansko carstvo
Mirjana Stefanović: Razgovori o Indiji
Dušan Pajin: Duh ranog budizma
Maksim Santini: Šopenhauerovo zasnivanje morala
Dušan Pajin: Prekoračivanje granica
Alenka de Bonne: Čarobnjakov šegrt
Zraci istog svetla

Razum i osećanja

Društvo za azijsku i komparativnu filozofiju (Society for Asian and Comparative Philosophy) u saradnji sa Američkom akademijom religija (American Academy of Religion), u okviru svog godišnjeg skupa održanog u Anahajmu (Anaheim) u Kaliforniji, nov. 18–21. 1989., imalo je i panel diskusiju na temu RAZUM I OSEĆANJA: ISTOK–ZAPAD. Posredstvom dr Frenka Hofmana (dr Frank J. Hoffman), koji je bio koordinator panela, predložili smo učesnicima da objavimo jedan broj priloženih radova u časopisu, što je bilo naznačeno i u pozivu za skup. Svaki od referenata je imao zaduženog sagovornika-komentatora, koji je stupao u dijalog sa osnovnim tezama referenta. Podneti su sledeći referati.

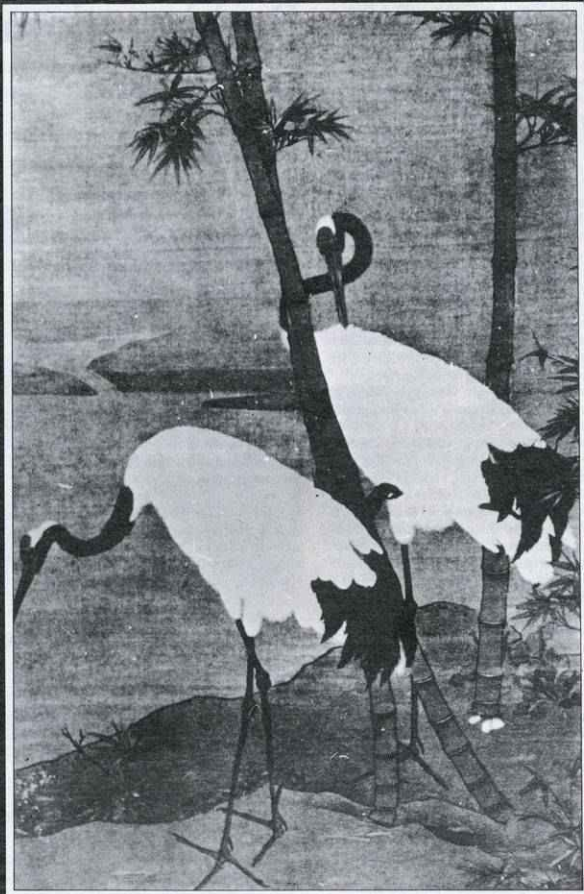
– Lojd Stefan: Razum i osećanja u hrišćanskom poimanju samoobmanje (Lloyd H. Steffen: Reason and Emotion in the Christian Understanding of Self-Deception) – Komentator je bio Edvard Šoen (Edward L. Schoen).

– Artur Herman: Racionalno i iracionalno; indijska shvatanje odricanja (Arthur L. Herman: The Rational and the Anti-Rational: Indian Perspectives on Renunciation) – komentator je bio Rodžer Džekson (Roger Reid Jackson).

– Miriam Levering: Razum, osećanja i imaginacija u čan-budizmu (Miriam Levering: Reason Emotion and Imagination in Sung Dynasty Ch'an) – komentator je bio Robert Sarf (Robert H. Sharf).

– Rasel Blekvud: Razum i osećanja u tenrikju (Russell T. Blackwood: Reason and Emotion in Tenrikyo) – komentator je bio Mičiko Jusa (Michiko Yusa).

Zaključni osvrt vezan za probleme komparativne metode dao je Frenk Hofman. U međuvremenu smo dobili saglasnost za objavljivanje tekstova Prof. Stefena, Šoena i generalnog osvrta dr Hofmana, dok se nadamo da ćemo za sledeći broj dobiti saglasnost i za objavljivanje teksta Prof. Hermana i njegovog komentatora. Zbog toga smo za ovaj broj dodali dva druga komplementarna teksta koja se uklapaju u ovu temu, od kojih je jedan vezan za kinesku, a drugi za islamsku tradiciju.



I. Razum i osećanje, um i telo: nametnute dihotomije Zapada?

Ontički dualizam um/telo paralelan je sa epistemološkom dihotomijom razum/osećanje. Prof. Herman primećuje da dualizmi nastaju i u istočnom i zapadnom mišljenju pri pokušajima da se ovlada snagom osećanja. Prof. Džekson (Jackson) smatra da nije podesno primeniti distinkciju razum/osećanje na indijski kontekst. Prof. Blekvud (Blackwood) ne nalazi nikakvu razliku između uma i tela u tenrikju, time što kaže da ima već više godina... kako počinjem da zaključujem da ova teologija niti zahteva niti podrazumeva psiho-fizički dualizam. Prof. Jusa (Yusa) ne izriče direktno svoje saglasje sa referatom prof. Blekvuda po ovom pitanju, ali prilikom razmatranja ideje o »pozajmljenom telu« u tenrikju, ističe kako se time »drugim rečima iskazuje da smo deo celovitog ekološkog sistema Zemlje«.

Ja smatram da ni u nikajskom budizmu tj. u učenjima izloženim u *nikajama* ne postoji razlikovanje između uma i tela na način na koji se ta razlika povlači na Zapadu, kao na primer u kartezijanskoj tradiciji. *Namarupa* je »ime i forma«, ali kako je ja shvaćam, ona ne implicira gledište o svesti koja je u uslovnoj vezi sa telom. Termin *rupa* je dvosmislen, kao nešto između forme ili oblika s jedne strane, i telesnosti ili tela s druge. *Namarupa* se može tumačiti kao ime i imenovanu pojavu; ona više liči na opis i predmet nego na um i telo. *Nama* je ono što se kazuje o subjektu, ili što služi kao njegov predikat, dok je *rupa* opisivani objekat. Iz toga je lako shvatiti zašto se u rečniku Društva za palijske tekstove (Pali Text Society) poistovećuje *namarupa* sa individualnošću u jednom smislu. Individualnost nastaje kada se stvar i njen opis postavje jedno spram drugog. Dalje, kakvog bi imalo smisla kada bismo rekli da je *namarupa* »nerazdvojljiv« (kao što se navodi u odrednici *name* u rečniku Društva za palijske tekstove) ako se smatra da nikajski budizam podrazumeva dualizam um/telo? Ne bi imalo nikakvog. *Nama* »obuhvata četiri nematerijalna činio- cedinke« (*arupino khandha*, tj. *vedana*, *sanna*, *sankhara*, *vinna*).² Stoga je na ovom, meni prikladnom, primeru lako sagledati kako su »dispozicije« (*sankhara*) ka određenom ponašanju neodvojive od same pojave. Ako je moja gusjista tačna, onda u samom korenu budizma, u palijskim nikajama, uopšte nema dualizma um/telo (ili je u najboljem slučaju dat u vrlo prigušenom vidu).³

Problemi komparativne filozofije

Frenk Hofman

Prof. Herman primećuje: »Od Platona i Aristotela do upanišada i *Bhagavad Gite*, od hinajanskih nikaja do mahajanskih sutri, glavna prepreka »svršishodnom delovanju bila su osećanja. U *Kathi* i pričama o Marku i Apelesu, odricanje od žudnje vodi »večnom životu«. Prema drugom gledištu, međutim, čovekov napor, bilo da uključuje odricanje ili ne, nije nužan uslov za oslobođenje. Oba mišljenja se pojavljuju u samim temeljima hinduizma i budizma. Ovim se sugeriše da su budizam i hinduizam monolitični – a ne da je reč, o »budizmima« – i da zbog toga postoje kontradikcije. Nije li, naprotiv, slučaj da postoje samo različiti pogledi u mnoštvu onoga što apstraktno nazivamo »hinduizmom« i »budizmom«?⁴

Jedan od problema je u tome što pojam »temelj« zahteva objašnjenje. Izgleda da se u tezi prof. Hermana pretpostavlja da postoji zajedničko jezgro tekstova koji se smatraju

»temeljnim« u hinduizmu i budizmu. Ovdje bi odgovarala jedna *dogovorena definicija*, ali bi se teško artikulirala *opšta definicija*, dovoljno opisna da zadovolji sve polaznike. Recimo samo jedan primer, čak i među palijskim budističkim učenjacima postoji razlika između onih koji koriste »četiri nikaje« kao jedinicu nasuprot onima koji uzimaju »pet nikaja« kao jedinicu.⁵ Neko može, naravno, utvrditi definiciju nikajskog budizma na jedan ili drugi od ova dva načina i zatim nastaviti sa proučavanjem i objašnjenjem ovih tekstova. Ali bi bilo koji pokušaj da se formulise opisna definicija onoga što se smatra »temeljnim« tekstovima u nikajskom budizmu bio kontroverzan. Ono što u ovom pogledu važi za nikajski budizam važi i za budizam uopšte, odnosno da će pokušaj da se navedu temeljni tekstovi uvek biti problematičan i kontroverzan.

Prof. Džekson u svojoj kritici tvrdi da je stanovite prof. Hermana »da« je tenzija inherentna indijskoj misli uopšte, tako da će svaki poseban sistem nužno uključivati podjednako racionalne i anti-racionalne elemente. Ja, naprotiv, nisam shvatio prof. Hermana na taj način, ali moguće je da problem proističe iz dvosmislenosti Hermanovog stava. Prema mom tumačenju, u Hermanovom zapažanju: »Verujem da su indijski filozofi uglavnom« (kurziv moj) usvojili ovaj potonji pravac i prihvatili i naučili da žive sa protivrečnošću, pre se tvrdi kako je to uopšte, ali ne i uvek slučaj, nego što se za stupa jedan univerzalni princip po kome bi se u svim posebnim indijskim sistemima pojavio ovaj problem.

II. Komparativna filozofija: priroda, granice, perspektive

Prof. Džekson uočava paradoks koji je u osnovi komparativne filozofije, naime da ne možemo razumeti misao druge kulture osim u okviru vlastitog »kategorijalnog konteksta«, pa ipak pokušaj da se nešto razume i uporedi, zahteva primenu kategorija i sadržaja koji su strani datom kulturnom kontekstu. Usled toga se ideal komparativiste po-

zjad, može se reći i to da je jasna kosmološka implikacija postojanja *arupa jhana* u tome što one predstavljaju stvarnost koja se može iskusiti (Džugata prevodi *arupaloka* kao »sfera netelesnosti«) i da po svoj prilici dobijamo četiri *khandhe*, ali ne i *rupu*. Da li onda postoji *nama*, ali ne i *rupa*?

Mislim da se na goreju primedbu može odgovoriti pravljenjem razlike između *rupe* koje se primenjuje na pojedince i u *pancakhandha* klasifikaciji i *rupe* koje se primenjuje na stanja uma pojedina tokom meditacije. Ako se tako posmatra, onda je odgovor na goreju problem u tome što je pretpostavka »da dobijamo četiri *khandhe*, ali ne i *rupu*« pogrešna, jer se u ovom slučaju *arupa* ne primenjuje posebno na pojedince, već na njihova stanja uma. Dodatna potvrda ovog gledišta dolazi iz jednog palijskog teksta u kome se kaže da nema »božanskog oka« koje bi moglo da funkcioniše (*dibhakkaku* bez funkcionisanja ljudskog oka), tako da je ulazak u *jhane* moguć samo ako postoji pojedina (sastavljen od pet *khandhi*, uključujući i *rupu*). Ako je za *jhanu* iskustvo neophodna telesnost kao što je implicirano u ovom tekstu, onda se ne radi o tome da postoje pojedinci bez *khandhe rupe* u *arupa jhanama*, već da je, umesto toga, samo iskustvo (pre nego pojedince) *arupa* ili bez forme.

Iako ne mogu na tako malom prostoru da potpuno odrazumim svoju pretpostavku o pravilnosti mog gledišta, ono izgleda prihvatljivije od drugog alternativnog gledišta. Usled toga, sklon sam mišljenju da su um i telo, kao ontički korelati epistemološke dihotomije razuma i osećanja, u velikoj meri nametnuti od Zapada kontekstu nikajskog budizma.

⁴ Wilfred Kentvel Smit (Wilfred Cantwell Smith) naglašava da u religiji vidi fenomen koji je jedinstven tokom cele ljudske istorije, a u određene svrhe ovo je pogodno istaći. Jer, uvažavanje takve slike dopušta da se vidi da je religija neprikidna kao i sama civilizacija. Ovo je dobro odabirano strana problema. Medutim, na drugom nivou analize, isticanjem pojedinačne religije ne bi trebalo dopustiti da se prikrije činjenica kako čak i u onome što ih se uobičajeno smatrao pojedinačnom religijom postoji tako velika raznovrsnost da je, recimo, moguće govoriti o »budizmima«.

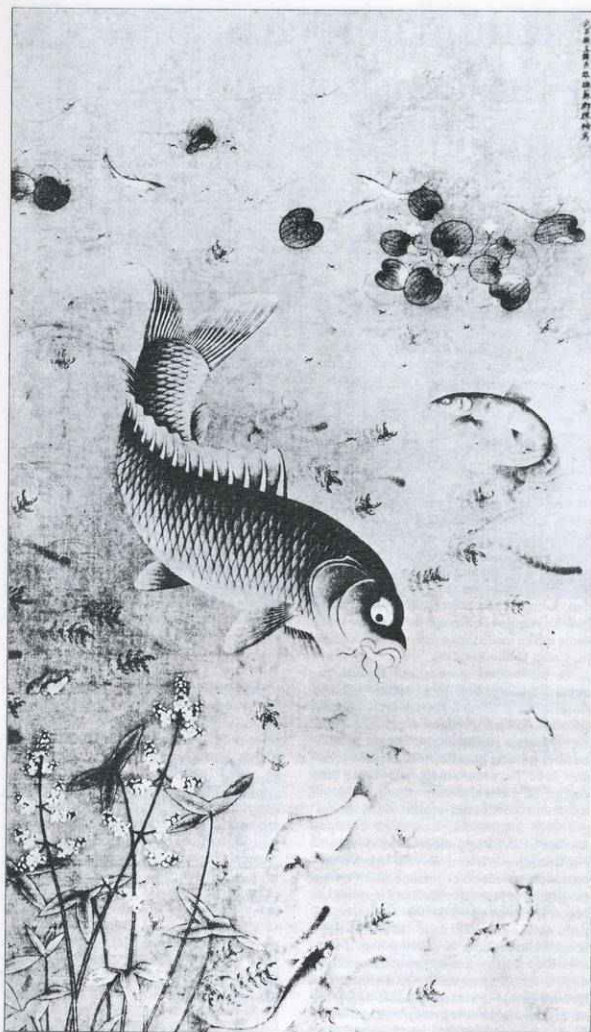
⁵ Ovdje je problem u tome da li bi trebalo prihvatiti *Khandha* *nikaja* kao sastavnu jedinicu, zajedno sa ostalim nikajama. Pošto *Khandha* sadrži, na primer, datke i predvine priče o ranijim životima Bude i gradu »popularnog« tipa, priključivanjem *Khandha* biće obuhvaćeno više građu u ranom sloyu a ne samo elitnim tekstovi.

¹ The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (London and Boston: Routledge Kegan Paul, 1972), str. 350.

² Ibid.

³ Vidi moj osvrt na Paul Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Motivation and the Mind-Body Problem*, u *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 11, no. 2, 1989.

⁴ Na ovom mestu se može staviti primedba (kao što mi je na to ukazao prof. Džekson u razgovoru) kako bi trebalo uzeti u obzir *arupa jhana*, a kako to se učini, deluje da se ovo moje polazište ne može održati. Na-



Miao Fu: Alge i ribe (Kina, XV vek)

javljuje sa obe strane ograde pri stvaranju takve analize koja objedinjuje kontekstualnu osetljivost i hrabrost spajanja, shvatajući pri tom da se idealu možemo samo približiti, ali se on nikada ne može potpuno dostići. U najboljem slučaju, unutrašnje i spoljašnje perspektive se drže u dvosnažnoj, plodonosnoj zeni.

U ovim zapažanjima, prof. Džekson je otvorio pitanje prirode same komparativne filozofije. Stvarni izgledi komparativne metode se neće sagledati sve dok se ne pronikne u prirodu i granice komparativne filozofije. Iako se donekle slažem sa njegovim upravo navedenim mišljenjem o komparativnoj filozofiji, mislim da izraz komparativna filozofija nema jednu, jasnu upotrebu. To je povezano sa činjenicom da čak i institucije koje uživaju veliki ugled u »komparativnoj filozofiji« često (ako ne i uvek) nemaju predmete iz metodologije komparativne filozofije. Može se pomisliti kako je to analognu situaciju u specifičnim granama filozofije u kojima su praktičari previše zauzeti primenom filozofije da bi imali vremena da razmišljaju o pitanjima na meta-nivou. Lako je, ipak, uvideti da je ova analogija preterana ako se razmisli o činjenici da su grane filozofije tako jako utemeljene da je uvek moguće osloniti se na određenu tradiciju ili model postupanja tokom procesa filozofskog promišljanja. Komparativna filozofija, međutim, prolazi kroz svoje rano doba u odnosu na takvu granu filozofije kao što je metafizika, i još uvek nije tako duboko ukorenjena u civilizaciji. Preporučljivo je stoga da naučnici koji su zainteresovani za komparativnu filozofiju ili koji tvrde da je primenjuju, detaljnije razmisle o tome šta, po njima, ova metoda uključuje.

Koliko ja mogu da vidim, može se smatrati da je »komparativna filozofija« usmerena ka problemima koje treba rešavati istraživanjem saznanja koja nastaju kad se jedna tradicija primeni na drugu. Mada se neko ne mora složiti sa specifičnim pojedinostima u monografiji *Comparative Aesthetics* prof. Eliota Dojča (Eliot Deutsch), ona mi je ostala u sećanju kao osnovni primer onoga što komparativna filozofija u najboljem smislu predstavlja. Dojč objašnjava metod dajući primer u jednom smeru o tome kako Zapad uči od Istoka, ali ne postoji razlog zbog koga se učenje ne bi moglo odvijati u oba smera. To može da se kaže, a da se ne podrazumeva potpuni etnocentrizam, ili kulturna imperijalistička ideologija s jedne strane, ili potpuno samoponižavajuće držanje »istočnjačke mudrosti« s druge. Moguće je postupati bez takvih globalnih predrudjenja i to jednostavno, pristupanjem pojedinačnim problemima i slučajevima koristeći spoj imaginativne naklonosti i kritičkog oštromlja.

U prikazu mog dela *Rationality and Mind in Early Buddhism* u časopisu *The Journal of Indian Philosophy*, prof. Džon Koler (John Koller) pravi pomalo ironičnu opasku kako distanciranjem od ideje »komparativne filozofije« ja upravo dajem za nju dobar primer. Ovo distanciranje je namerno s moje strane, jer sam sklon mišljenju da jedan od načina pogodnih za razvijanje »po-

kreta« komparativne filozofije jeste u tome da komparativisti shvataju kako njihov rad proizilazi iz tradicionalnih grana filozofije. U odnosu na moj rad, to znači da bi filozofija budističke religije predstavljala specijalizovani predmet proučavanja u okviru sve pluralističije grane filozofije koja se naziva filozofijom religije. Ona bi razmatrala i pokušavala da reši, ili otkloni, konceptualne probleme budizma (u nekim slučajevima paralelno sa sličnim primerima u hrišćanstvu, a ponekad ne), kao i da za budizam učini ono što hrišćanski filozofi čine za hrišćanstvo.⁶ U odnosu na komparativnu misao u celini, to znači da ona ostaje integralni deo filozofije (*mutatis mutandis* sa religijskim proučavanjima) i prestaje da bude suvišni dodatak.

Paradoksalni i zaobilazni prilaz komparativnih filozofija koji bi se postavio pojednako izvan i unutar proučavane tradicije preovlađujući je kod komparativista. Međutim, vrednost komparativne filozofije postala bi uopšte jasnija za filozofe, ako bi se artikulirala oslanjajući se na jednu ili više grana filozofije i doprinosila rešavanju ili otklanjanju filozofskih problema. Mi koji vidimo ovu mogućnost, zamišljamo jedan svet u kome filozofi iz različitih podneblja mogu doprinosti na takav način što u istoj meri ističu jedinstvene osobenosti svoje perspektive, a da ipak doprinose rešavanju i onih problema koji premašuju regionalna, kontekstualna interesovanja.

Da, sa gledišta Zapada, komparativna filozofija mora počinjati s kategorijama koje zapadni filozofi mogu da razumeju; ali, ne, komparativisti ne moraju zaključivati kako su kategorije iz drugih tradicija ekvivalentne zapadnim, kao što su razum i osećanja ili um i telo.

(Dr. Frank J. Hoffman, Dep. of Philosophy and Religion, Stat. 6474, University of Montevallo, Montevallo, Alabama 35115-6655)

Prevela: Vesna Danilović



⁶ Vidi moj rad *Towards a Philosophy of Buddhist Religion in Asian Philosophy* (University of Nottingham), vol. 1, no. 1, March 1990.

Prof. Soen (Shoen) nalazi da gledište prof. Stefena "podešava na Crke" s obzirom na to da se porok pripisuje neznanju. Soen tvrdi da je takvo stanovište inkompatibilno sa činjenicom da hrišćanstvo nije religija probuđenja, već je religija oslobođenja (Pavle). Ali, iz Soenovog stanovišta sledi da postoji takođe i revisionistička filozofija religije (da proširimo Stravsonovu (Strawson) distinkciju koja je primenjena da bi suprotstavila revisionistički opisno metafizički. Da li je moguće reći jednom zauvek šta hrišćanstvo predstavlja, kao i da se nužno uključuje njegovi revisionistički pogledi? Mislim da je Soen u pravu po ovom pitanju ako ima u vidu konzervativni kontekst u kome postavlja svoju tvrdnju. Ali šta je sa modernim teolozima takvih mislišlaka kao što su Don Kiputi (Don Cupitt; Cambridge University) i Rodžer Kofis (Rodger Corless; Duke University), koje su vrlo blizu budizmu? Zar ne može u takvim oblicima hrišćanstva da bude religija probuđenja?

Razum i emocije u hrišćanskom poimanju samoobmane

Lloyd Stefen

Bavljenje emocijama, strastima i osećanjima oduvek je bilo sponredna preokupacija u filozofiji Zapada počev od Grka pa preko takvih značajnih ličnosti kao što su bili Dekart, Hjum i Spinoza pa do Viljema Džemsa, Vitgenštajna, Sartra i Rajla. Ozbiljna filozofska istraživanja poslednjih godina u kojima su emocije bile predmet odnose se na pitanja epistemologije, filozofije i teorije radnje. Ovo istraživanje je dovelo do rezultata koje bi trebalo da nazovemo ironičnim, a ne prorečnim: izučavanje emocija je proširilo naše razumevanje spoznaje, a nije unapredilo naš odnos ka dubokim osećanjima. Filozofska analiza emocija je otkrila, na veliko iznenađenje, da su spoznajno i željno intimno oduhuvaćeni u uzajamnim operacijama; da su razum i emocije nerazdvojivo spojeni u jedan kompleksan sistem koji omogućava ljudsko znanje i shvatanje; da su misao i osećanje toliko međusobno povezani da, na kraju, i nisu toliko različiti.

Ta međusobna povezanost između razuma i emocija koja je sa toliko važnosti razjašnjena u filozofskoj tradiciji Zapada, takođe se javlja i u religioznoj misli Zapada. Za religioznu antropologiju Zapada presudna ideja jeste da ljudske osobe tumače stvarnost tako što se oslanjaju, u svakom činu znanja, na punu složenost pojedinačnih, ali uzajamno povezanih, epistemoloških mogućnosti: kognitivnu, konativnu i voljnu. Analiza hebrejskog poimanja "srca", koju su i hrišćanstvo i islam očuvali, otkriva epistemološke temelje za jednu holističku epistemologiju: srce je sedište razuma i emocija kao i izvor ljudske volje. Teistički vernici na Zapadu obično smatraju da je ova antropologija tako kompleksna da je samo Bog, u svojstvu Boga kao sveznajućeg znalca, u stanju da pronikne u njenu misteriju. I obrnuto, za ljudsko znanje se smatra da može da postigne mudrost time što priznaje ograničenost znanja, jer znanje nikada nije čisto već uvek pod uticajem želje i duhovnih sklonosti koje otvaraju ljudsko srce i um ka primanju saznanja. Paskal je sabio mnogo epistemoloških frustracija u svoj čuveni uvod: "srce ima razloge koje razum ne može da shvati – ali u tome ima i puno smisla i religijske mudrosti. Prema religijskom shvatanju Zapada, zamisao da razum i emocije i nisu baš toliko različiti predstavlja davno uvrežen osnov razmišljanja o ljudskom biću i taj pojam je tu čak izraženiji nego u filozofskoj tradiciji.

Ovo su neke opšte tvrdnje koje, iako ih smatram tažnim i koje bih bio spreman da branim kao tačne, ne pružaju mnogo uvida u posebne načine na koji razum i emocije "nisu tako različiti". Da bi se ovo pitanje razmotrilo do u detalje, predlažem da se ispita jedna specifična emocija, jedna koja je važna za religiozni život čoveka i iskustvo, a zatim da pokažem kako ta emocija uključuje razum¹ u jedan specifičan problem povezan sa ljudskim saznanjem – samoobmanom. Emocija koju ću ispitati je ljubav i zastupaću mišljenje da je ljubav povezana sa motivom za samoobmanu. Završiću u carstvu religiozne misli, tvrdeći da u hrišćanstvu, taj problem samoobmane otkriva kako ljubav utiče na razum, izobličava realnost i identifikuje saznanju komponentu "greha". Nadam se da će ova analiza otvoriti nove puteve komparativnom izučavanju, kako religioznom tako i filozofskom.

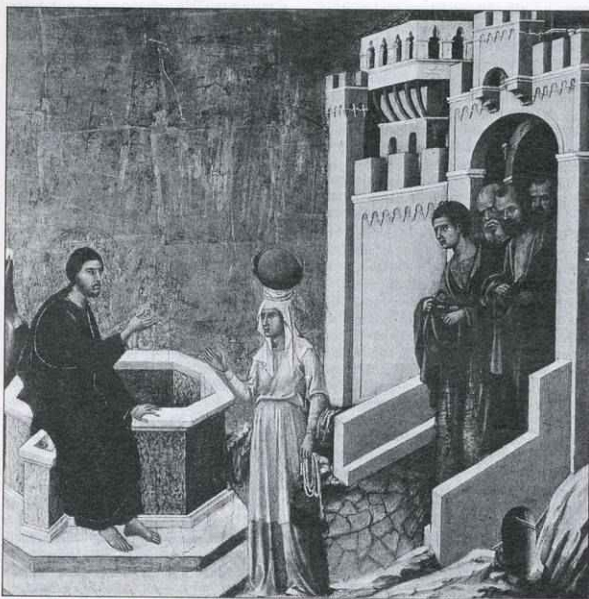
Emocije, ljubav i samoobmana

A. Emocije

Emocije (osećanja) nisu osećaji, mada se određene vrste osećanja često vezuju za emocionalna stanja.² Kada se osećaji tako vežu oni se moraju protumačiti preko emocija; jer osoba kojoj se znoje dlanovi, koja ubrzano diše i kojoj raste krvni pritisak možda se to preživljava zbog bolesti ili lošeg srca ili iz raznih emocionalnih razloga: straha, mržnje, ili ljubavi. Osećaji, koji su

¹ Kad kažem razum, onda mislim na čovekovu sposobnost da diskriminiše, da identifikuje i da povezuje stvari (*la ratio*). Pozivanje na percepciju i spoznavanje, na diskriminaciju, na procenjivanje i delovanje u saglasnosti sa procenom, sve se obraća funkcijama i operacijama razuma.

² Analiza emocija koju ovde iznosim je, verujem, standardna interpretacija u današnjoj filozofskoj zajednici Zapada. Ne samo što čovek može da nađe obilnu literaturu da bi to potvrdilo, već članci o emocijama u tako važnim delima sekundarne literature, kao što je *The Encyclopedia of Philosophy*, prihvataju mnoge ideje koje su ovde iznete. Za dela koja uvode ovo viđenje emocija, vidi Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963); i Robert C. Solomon, *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion* (Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1977). Jedna od najboljih opsežnih bibliografija o emocijama može se naći u knjizi William Lyon, *Emotion* (Cambridge University Press, 1986).



Đučo di Buoninsena: Isus i žena iz Samarije (Italija, XIV vek)

lokalizovane i kvantitativne somatske prirode, ne govore čoveku mnogo sem da on doživljava osećaje određene vrste. Ako je taj osećaj svrab, počekajite; ako je bol, zaustavite ga; ako je vrtoglavica, sedite i možda nešto pojedite; ako je gađenje, izađite na vazduh. Osećaji su, znači, epizodni i somatski. Emocije su dugotrajne i mogu potrajati i duže od bilo kog određenog somatskog doživljaja koji je prisutan u svesti kao »što osećam kad sam ljut (ili tužan, ili zaplašen ili zaljubljen)«.

Osećaji, uporedo sa raspoloženjima i strastima i sentimentima predstavljaju deo konstelacije emocija, ali ako se emocije ne mogu svesti na psihološka osećanja, šta su one onda? Ponudiću nekoliko tvrdnji kako bih ukazao na to šta ja smatram »emocijama«. Prvo, emocije imaju predmete i kao takve povlače za sobom spoznajnu suštinu. Drugo, emocije se obraćaju sklopu spoznajnih, afektivnih i voljnih činilaca koji sadejstvuju kako bi naveli osobu na akciju (otuda se misli da emocije u sebi uključuju »uznemirenost ili »narusavanje«). Treće, emocije se obraćaju stavovima i subjektivnim reagoivanjima koja odgovaraju određenim emocijama o kojima je reč, što će reći da emocije imaju logiku i da vladaju jednim jezikom koji prepoznaje i razdvaja emocije jedne od drugih.

Emocije su, znači, lingvističke tvorevine

koje se odnose na aktivnost uočavanja predmeta i sastavljanja onih predmeta koji treba da budu predmeti određene vrste. To jest, emocije su procene predmeta, a procenjavati neki predmet emotivno vodi osobu da ozakoni ponašanja koja su konsistentna sa tom procenom i koja odgovaraju određenoj emociji. Jednostavnije rečeno, emocija je sud o nekom predmetu kao i njegovu značenje. Prema tome, uverenja se vezuju i mogu se pripisati svakoj datoj emociji, čak i kada osobe iz raznoraznih razloga nisu u stanju da tačno prepoznaju neku emociju ili da uverenja koja se vezuju za njih učine lingvistički jasnijim.³

Iracionalna emotivna reagoivanja nisu prihvaćena u običnom životu. Čitavim nizom kulturnih manifestacija (na primer, roditeljstvo, obrazovanje, estetika/zabava), lingvističke zajednice pokušavaju da stvore društvene sisteme koje obrazuju osobe na

planu emocija. Ustrojeno društveno postojanje i izgledi za ličnu sreću umnogome zavise od osoba koje ovlađaju jezikom i logikom emocija.⁴

I da svedemo, rekao sam da emocije, one koje su sazajne i osećajne percepcije kao i način reagoivanja, uvek angažuju sveukupnu osobu. Emocije, tvorevine koje su bitno spoznajne po prirodi, predstavljaju dar koji ide uz reči i vladu logikom. Dovolite mi da kao ilustraciju ove slike emocija upotrebim ljubav – poznat primer koji je od kritičke važnosti za religiju i problem samoothane.

B. Ljubav

Ljubav je emocija koja podstiče ljude da stupaju u bliske odnose. Emocija ljubavi zahteva da osobe traže tu intimnost preko stavova brige i činova naklonosti. Ljubavnici ispoljavaju stavove uzajamnosti i dubokog poverenja, a ljubav iskazuje najviše obzire u koje stavljamo sebe i druge.⁵ S nabojeom žudnje, ali oslobođena posesivnosti, ljubav traži da drugima bude od koristi; a kada je voljen, predmet ljubavi (spoznaja) jasno se čuva i poštuje (procena). Frojd je dobro primetio da se ljubav izdvaja među emocijama po tome što je ona snaga, ili energija, koja uvek teži stvaranju svećih celina. Gde god je ljubav prisutna i prikladno prepoznata kao objašnjenje za nečije stavove, delovanja, htenja i želje, želja da se dode do većih celina sa predmetom ljubavi može se nazreti.

Mada se često romantizuje zbog jakih osećanja koja se za nju vezuju, ljubav se ne može svesti na jedno osećanje ili na neizostrene čudljivosti nekog raspoloženja. Ljubav kao krajnji cilj uvek ima brigu o određenom predmetu – pojedinosti koje su tako negovane da daju podstreka ljubavi predstavljaju deo te trajne misterije i fascinacije ove najmoćnije od svih emocija. Kada se ljubav prepozna i upotrebi da bi se objasnilo ponašanje, spoznajne funkcije percepcije, procene i uverenja jasno se pojavljuju. Predmet ljubavi se uočava i prepoznaje na polju predmeta. Uprkos činjenici da predmet ljubavi može biti dosta sličan drugim predmetima na polju opažanja u mnogim važnim pogledima (na primer, neke osobe), ljubav pravi razliku i upotrebljava predmet ljubavi. (Sećam se žene koju su intervjuisali odmah posle nedavnog zemljotresa u San Francisku koja je, dok joj još uvek nije bilo poznato koliko je ljudi poginulo ili bilo povređeno, pokazala zainteresovanost samo za jednu osobu –

³ Da ljudi nisu uvek svesni uverenja koja su vezana za njihove emocije je opšta pojava, a ja samo to i želim da kažem. Ovde ne mislim na nesvesna uverenja za koja je potrebna posebna struktura uma – nesvesno – neophodan preduslov. Kod samoothane, kao što ćemo videti, moguće je da se neka emocija pogrešno protumači radi psihološke koristi, a alternativna struktura koja tumači ili izmislila priču koja je stvorena putem samoothane delovaoće kako bi se održalo uverenje koje odgovara emociji koja je u škrupu kada se njeno značenje može izbeći ili poruči da je sopstveno.

⁴ Kako se slična stanja osećanja mogu pripisati različitim emocijama, društva smišljaju sisteme za obuku ljudi u prepoznavanju emocija. Ljudi moraju da nauče kako da tumače osećanja unutar određenog konteksta tako da mogu da shvate da povijene krvnog pritiska, znojenje dlanova i tako dalje pripadaju emociji straha kada je predmet te emocije neka divlja životinja, a ljubavi kada je predmet neka voljena osoba. Naravno, voljena osoba može da izazove strah, takođe, jer osećanje ljubavi povlači za sobom strah u određenom trenutku (to jest, početna erotika ljubavi). Ali osećanje koje imaju strah kao reakciju emociji da shvate njegovu ulogu u ljubavi, jer kontekst za tu emociju je ljubav a ne strah.

svoju čerku, koju je, siguran sam, volela. Ljubav na taj način upedinjuje).

Kad svi kriterijumi koji rukovode ljubavlju budu zadovoljni, trebalo bi da smo u stanju da kažemo da je celokupna osoba zaokupljena emocijama. Ljubav angažuje čitavu ličnost u kretanju ka sjedinjavanju sa voljenim. Kada je ljubav prisutna, voljeni se procenjuje; a na osnovu te procene onaj koji voli je sklon da deluje na načine koji izražavaju želju onoga koji voli da dostigne intimnost i da deli dobro i zlo, što je karakterističan cilj ljubavi. Ponašanje koje iz toga proistekne može se objasniti obraćanjem emociji ljubavi – emocije objašnjavaju baš kao što i prepoznaju⁵ – a osoba koja voli će pokazati toplinu naklonosti, zadovoljstvo zbog toga što je sa voljenom osobom i izuzetnu procenu predmeta ljubavi radi sebe sama, što su obeležja – izraz logike – ljubavi.

Ovo je hladna analiza jedne vrlo tople emocije, ali ja sam ovde htio da pokažem da ljubav poseduje spoznajnu suštinu (percepcija, procena, uverenje) i upućuje osobe na akcije saglasne uverenjima koje emocije povlače za sobom. Uredsređivanje na ovu spoznajnu suštinu i na vladajuća pravila koja dozvoljavaju jeziku emocije da se koristi osmišljeno i prikladno dopušta da se izvede ovaj zaključak: razum je neodgovoran od funkcionisanja emocija.

Kada vlastito biće (*self*) upražnjava ono što ću nazvati refleksivna briga⁶ i pokušava da shvati sebe u celini identiteta, a ne kao vezu konfliktnih samoodnosa, ljubav je ta – ljubav prema vlastitom biću (*self-u*) – koja od suprotnosti i razjedinjenosti stvara celovit doživljaj vlastitog bića, što za većinu ljudi predstavlja uobičajen doživljaj identiteta. Želja sopstvenog bića da shvati sebe samo kao celovito je samo po sebi najdublji indikator da sopstveno biće nije ono što bi želelo da bude, jer ljudska bića su kontradiktorna stvorenja. Mi smo telo i duh, konačno i beskonačno (ili bar želimo da to budemo), spurtani i slobodni. Ove suprotnosti, koje se nikada ne razrešavaju već su uvek u naponu stanju vrše pritisak jedna na drugu i stvaraju različite stepene harmonije i neravnoteže. Ipak naše doživljavanje ovoga stanja egzistencijalne suprotnosti retko kad da je jedno iskustvo fragmentacije i gubitka ega.

Ljudsko doživljavanje prisutnosti samosebi jeste predstavlja rezultat nastojanja samoljubavi da od suprotnosti stvara jedinstvo. Kada vlastito biće prizna samoga sebe u svom identitetu kao ujedinjenu ličnost, ono sebe počinje da shvata ne kao vezu suprotstavljenih samoodnosa, već kao jedinstvo koje pati od povremenih napada sa uzbudjenjem ili očajem, kao da su oni prouzrokovani stvarima koje se nalaze spolja u odnosu na vlastito biće, a ne kao izraz razjedinjenosti u srcu projekta vlastitog bića da bude ono što nije.

Briga koju vlastito biće pokazuje prema samom sebi u stvaranju identiteta otkriva

ljubav na delu. Vlastito biće uzima sebe – koje postepeno identifikuje sa idealnom predstavom o sebi – kao svoj predmet ljubavi. Vlastito biće procenjuje sebe kao »predmet ljubavi« i počinje da prihvata izvesna uverenja u vezi sa sobom, uključujući i uverenje da je njegovo pojačano osećanje vrednosti opravdano. Refleksivna briga dopušta vlastitom biću da deluje na načine koji su konzistentni sa njegovom procenom vlastite vrednosti, ne samo u činovima samopoštovanja i razvoja stavova samopoštovanja, već i u trajnoj brizi da se održi jedinstvo identiteta vlastitog bića pred opasnostima koje prete tom jedinstvu. Sasvim je na svom mestu reći da u samoljubavi vlastito biće traži intimnost sa samim sobom (putem samorazumevanja) i želi jedinstvo koje mnogo konflikata ispostva neizbežno prete. Vredno je napomenuti da je samoljubav životno dobro koje društveni sistemi ohrabruju, a većina moralnih i religioznih filozofa potpomaže. Štaviše, samoljubav se naveliko priznaje kao neophodan uslov duševnog zdravlja.

I da svjedemo: u svom vršenju refleksivne brige, vlastito biće deluje kako bi ustanovilo to vlastito biće kao predmet koji je vredan ljubavi. Tu se ljubav identifikuje i objašnjava stavom visokog samopoznavanja koje karakteriše samoljubav. Štaviše, ovoj ljubavi se mogu pripisati uverenja pošto je rezultat samoljubavi uverenje da je vlastito biće predmet koji zaslužuje visoko uvažavanje i koji je vredan upojedinjene i pojačane brige. Pošto vlastito biće doživljava sebe u besprekarnosti sopstva kao objekt koji je vredan ljubavi, ono utvrđuje identitet koji se zasniva na tom iskustvu i traži da se uskladi sa tim identitetom. Idealizovanje vlastitog bića dopušta vlastitom biću da ublaži napade na identitet koje suprotnosti i konflikti uzrokuju u vlastitom biću.

C. Samoobmana

Upravo tu se javlja problem samoobmane. Baš kao što osobe koje vole često preiđaju greške ili se pokazuju slepih prema nedostacima onih koje vole, isto tako, vlastito biće, zbog ljubavi prema samom sebi kao i zbog ponosa što je biće određene vrste (to jest, objedinjeno vlastito biće koje zavređuje i zaslužuje sopstvenu ljubav), može da odbije da prihvati sebe »onakvo kakvo jeste«. U običnom životu, osobe se ponekad ponašaju suprotno svojoj želji da budu osobe određene vrste (moralne, poštene, brižne, osećajne, pravične). Kada se to dogodi, vlastito biće može da upotrebi izvesne psihološke maneuvre koji mu omogućavaju da previde nedostatke, ili da svoje sukobe protumači tako da bude u stanju da održi svoj identitet, koherentan i celovit. U samoobmani, vlastito biće preuzima jedan projekt tumačenja koji ima za cilj da zaštiti identitet vlastitog bića. Manevri tumačenja koje preduzima samoobmana nastaju iz samoljubavi, jer samoljubav može da se iskaže u želji da se brani sopstvo od opasnosti koje prete njegovom identitetu. Ljudi se upuštaju u samoobmanu

kada žele stvari u suprotnosti sa željama koje sankcioniše idealna predstava o samom sebi. Ako samoobmana ude u igru, vlastito biće neće odbaciti zabranjeno ili nedovoljno želju, već će pokušati da zadovolji tu želju tumačeći je kao nešto što se u stvari uklapa u tu idealnu sliku o sebi. Kad god vlastito biće želi neki predmet koji se sukobljava sa idealizovanom predstavom o sebi, samoobmana može da se pojavi.

Frojd je rekao da samoobmana predstavlja »ingeniozno rešenje« za sukob želja. Ja ovo tumačim tako da osobe mogu želiti da budu osobe neke određene vrste, a da istovremeno žele neki predmet koji se sukobljava sa regulativnom (to jest, idealnom) predstavom pojedinca o sebi. Kada je želja za nekim predmetom (koji ugrožava idealizovanu sliku o sebi) toliko jaka da ta osoba teži da zadovolji tu želju, dok istovremeno odbija da je prihvati kao da ona pripada vlastitom biću, tada se javlja samoobmana.

U običnom životu samoobmanjivačima se smatraju one osobe koje ne shvataju značenje sopstvenih postupaka. Objašnjenje koje nudim potkrepljuje ovo tvrdnjo da u samoobmanjivači zahvaćeni sukobom želja i da na taj sukob reaguju pokušavajući istovremeno da deluju prema dvema suprotnim željama: želji da budu osoba određene vrste i želji za nekim predmetom koji se, po sopstvenom viđenju vlastitog bića, suprotstavlja prvoj želji. Tako se može videti da samoobmanjivači deluju samo u jednom pravcu. Pošto su uverenja uključena u samoobmanu dispoziciona i mogu se pripisati uočljivom ponašanju, spoljašnji posmatrači samoobmanjivačevog ponašanja, mogu ponuditi prihvatljivo objašnjenje ponašanja i zaključiti koja mu se uverenja mogu pripisati (uverenje p). Kod samoobmane, ovo uverenje (p) je potisnuto ali se održava.⁶ Ovo znamo jer je ono navelo tu osobu da deluje i da se ponaša u skladu sa njim, a to ponašanje ili postupak su dokaz tog navođenja. Počinjemo da sumnjamo u samoobmanu kada od osobe čije smo ponašanje posmatrali tražimo da nam on ili ona da objašnjenje. U slučaju samoobmane, objašnjenje koje dobijemo kao da je u suprotnosti sa najrazumnijim objašnjenjem, a to objašnjenje se nudi kao poricanje p (uverenje da nije-p). Otuda imamo razloga da kažemo da samoobmanjivači istovremeno imaju i kontradiktorna ili suprotna mišljenja. Kada se ponudi i najrazumnije objašnjenje (to jest, ono koje je konsistentno sa p), ono je suočeno sa krutim otpo-

⁶ Ove mislim na iskustvo ljudi koji imaju dispoziciono uverenje prema kome postupaju, a da pri tome nisu u stanju da priznaju to uverenje, to jest, učine ga lingvistički eksplicitnim i zadrže ga kao svoje. Mada ideja o nesvesnom uverenju predstavlja ozbiljno i problematično filozofsko pitanje, nemam nameru da bih objasnio kako su takva uverenja moguća. Ja samo ukazujem na jedno uočljivo ponašanje, koje nam dopušta da na empirijskim osnovama izvedemo zaključak da neka osoba ima uverenje i deluje u skladu sa tim uverenjem u istom trenutku dok ta osoba ne uspeva – tj. aktivno odbija – da prihvati to uverenje kao svoje sopstveno, pri čemu joj je iz nekog drugog razloga više odgovara objašnjenje koje je u skladu sa uverenjem nije-p.

⁵ O ovoj stvari se nadagaćko diskutuje u knjizi Gabriel Taylor-a *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment* (Oxford: Clarendon Press, 1985, 1987), str. 2-16.

rom koji može da poprmi oblik preopširnih objašnjenja, dalekosežnih racionalizacija ili čak otvorenog poricanja (nije–p). Ako je odbrana neuverljiva – a ipak se na njoj insistira uprkos očiglednim slabosti pred mnogo razumnijim objašnjenjem, što će reći da to nije nevinna greška ili obična omaška – prizivamo koncept samoobmane i izričemo sud: »Ova osoba je samoobmanuta.

Moja namera ovde nije da ponudim iscrpno objašnjenje o samoobmani, jer to sam učinio na drugim mestima.⁷ Ali da bismo shvatili kako se razum i emocije spajaju u samoobmanu, jedan psihološki problem koji je važan za religiozni život i razmišljanje, želimo da se usredsredim na najvažniju osobinu samoobmane, motiv.

Kada me neki predmet ugrožava, a primećujem da ugrožava moj identitet, pokušaću da se zaštitim – predmet refleksivne brige – od te opasnosti. Ali, u samoobmani ja sebe ne štitim time što predmet koji me ugrožava prihvatam kao opasnost. U stvari, predmet o kome je reč provocira reagovanje samoobmane iz čudnog razloga, jer je taj predmet nešto što ja želim. Želim da posedujem i uživam u tom predmetu koji opazam da ugrožava moj identitet. Samo zato što ja želim baš tu stvar koja se sukobljava s nečim drugim što ja želim – mojim osećanjem identiteta – samoobmana sebe uvodi u rešenje mog konflikta želja. U srcu tog konflikta se nalazi refleksivna briga. Ljubav prema vlastitom biću je upravo ta koja podstiče samoobmanjivača da štite svoje identitete od onoga što ugrožava te identitete: u samoobmani, ljubav prema vlastitom biću deluje kako bi zaštitila osećanje koherentnosti vlastitog bića kada neki predmet, neki predmet koji vlastito biće želi, ugrožava osećanje vlastitog bića u tome ko je ono i kako je ono ustrojeno. Samoobmana dopušta vlastitom biću da i dalje vodi refleksivnu brigu kako bi ono i dalje moglo da sebe procenjuje kao predmet vredan ljubavi vlastitog bića.

U srcu samoobmane se nalazi sukob ljubavi i žudnje. Da bi zaštitili vlastito biće, koje se voli putem refleksivne brige, ljudi obmanjuju sebe; a ljudi sebe obmanjuju kada su u pitanju stvari koje oni vole ili žele. Refleksivna briga dopušta samoobmanjivaču da sačuva idealnu predstavu vlastitog bića o sebi kada tu predstavu ugrožavaju ljubavi koje on nije spreman da uključi u željenu predstavu o sebi. Kada se samoobmana pojavi može se primetiti kako ljubav motivise osobe da se zaštite. Ljubav je ta koja utiče na način razmišljanja samoobmanjivača; emocija koja utiče na njihovo razumevanje i njihovo rezonovanje. Ljubav je razlog zbog koga samoobmanjivači izobiljavaju dokaze i pogrešno interpretiraju stvari kako bi poslužile i neku svrhu koja se odnosi na očuvanje njihovog statusa koji zavređuje refleksivnu brigu. Ljubav je ta – ljubav prema vlastitom biću, ljubav upravo prema onaj stvari koju vlastito biće ne želi da voli, ali ne može da ne voli – koja daje snagu samoobmanjivačima da pogrešno predstavljaju

ju svoje želje, ponašanja i namere, ne samo drugima, već i sebi samima. Refleksivna briga, znači, predstavlja izvor karakterističnih poricanja i racionalizacija koji samoobmanjivači koriste dok pokušavaju da izbegnu da priznaju najbolje, najrazumnije tumačenje svojih postupaka i ponašanja.

Samoobmana je čudan psihološki fenomen koji nam dopušta da vidimo kako emocije i želje utiču na spoznajno razumevanje. Razum i emocije utiču jedno na drugo dok samoobmanjivač objašnjava, gradi objašnjenje i učestvuje u samoobmanjivanju. Sve ove stvari zahtevaju jezik i logiku, razaznavanje značenja, objašnjavanje činjenica i pokušaj da se iskustvo učini razumljivim. Razum je očito uključen u sve ove aktivnosti, ali je to razum u službi želje. Mora se imati na umu da samoobmana može da bude i suptilna stvar pošto »čudno« objašnjenje samoobmanjivača ima izvesnu dopadljivost – ono uzima u obzir relevantne činjenice; ono se pridržava običaj racionalnog objašnjavanja; ono razumno tumači iskustvo (bar na zadovoljstvo samoobmanjivača) dok to razumevanje deli sa drugima i podvrgava ga detaljnom ispitivanju. Da objašnjenje samoobmanjivača nije ni najmanje privlačno, da ono u potpunosti odudara od stvarnog ponašanja, onda bismo rekli da to što vidimo nije samoobmana već zablude.

Motiv za samoobmanu je emotivan. Samoobmana se naročito javlja usled sukoba suprotstavljenih želja. Razum i emocije se sjedinjuju u samoobmani jer se od razuma traži da obrazuje dokaz prema emocionalnim potrebama, a zatim da izgradi jedno objašnjenje koje je konsistentno sa voljno »pogrešno izgrađenim« dokazom. Bez obzira koliko objašnjenje samoobmanjivača može biti neadekvatno, bez obzira koliko mogu biti čudni epistemski rezultati samoobmane (istovremeno uverenje da je p i uverenje da nije – p), postoji neka vrsta emocionalne razločnosti u izvoru vlastitog bića za samoobmanu, a analiza motiva otkriva taj smisao razumnosti. Kada se ljudi opredele za samoobmanu, to je zato što im nedostaje snage da se suoče sa opasnošću koju njihove sopstvene želje postavljaju identitetu vlastitog bića; a kao neophodno odlaganje za osobe koje su suviše krhke da bi se suočile sa istinom.

Samoobmana je projekt kome se mogu pripisati motivi; a posmatranje motiva nam omogućava da vidimo da se samoobmana javlja kako bi zaštitila predmet refleksivne brige. U srcu samoobmane se nalazi ljubav: prvo, u želji da održi koherentno i jedinstveno središte ličnosti, usred sukoba i suprotstavljenih delova; drugo, u želji da se poseduje predmet koji se sukobljava sa poimanjem tog središta.

Ljubav i samoobmana: hrišćansko shvatanje

Ova analiza samoobmane se uklapa u hrišćansko shvatanje samoobmane. Znače-

nje samoobmane u hrišćanskom teološkom kontekstu je sasvim specifično, mada se pristup hrišćanskom shvatanju može postići raznim putevima: od analize biblijskog fenomena koji se spominje u Sabornoj poslanici Svetoga Apostola Jakova – »koji dvoumice, pa do upotreba koncepta u teološkim istraživanjima tako važnih teoloških ličnosti kao što su Avgustin, Akvinski, Luter, Kalvin, Džonatan Edvards, Kirkegard, Reinhold Niebur i Karl Bart. Svaka analiza teološke samoobmane – to jest, samoobmane koja postoji unutar relacionalnog konteksta odnosa vlastitog bića prema Bogu – mora da otpočne jednim objašnjenjem hrišćanske antropologije.

Hrišćanstvo smatra da je Bog stvorio ljudska bića za Boga. Osnovna antropološka pretpostavka hrišćanske vere je da je svako ljudsko biće obdareno mogućnošću da traži pravu sreću i da se prava sreća može naći u odnosu sa Bogom. Sveti Avgustin se pozivao na ovo shvatanje kada je napisao molitvu u *Solitokvijima* gde je uključeno i ovo: »Gospod, boga svako stvorenje sposobno da voli, voli svesno, ili nesvesno!« Hrišćanstvo smatra da se prava sreća, koju sva bića traže, može naći u uspostavljanju odnosa sa Bogom, voleći Boga kroz veru. Da ljudska bića traže pravu sreću i žele odnos sa pravim izvorom sreće, bilo »svesno ili nesvesno«, jeste važno da bi se shvatilo kako nastaje teološka samoobmana.

Hrišćansko shvatanje greha pruža onaj neophodni kontrapunkt ideji da sva bića koja mogu da vole, vole Boga svesno, ili nesvesno. Greh je uključen u ljudsko traganje za srećom, ali koncept greha ukazuje na neuspeh ljudskih bića u traženju sreće tamo gde hrišćanstvo tvrdi da se ona najsigurnije može naći, naime, u odnosu prema Bogu. Sva ljudska bića tragaју za srećom, ali sva ljudska bića ne tragaју za srećom kroz veru. Kadgod ljudska bića ne uspeju da uspostave odnos sa Bogom, ona zapadaju u greh. Greh označava svaki raskid odnosa sa Bogom; a greh se javlja kadgod ljudska bića tragaју za srećom postavivši nešto drugo, a ne Boga, kao centar značenja i vrednosti. Greh, znači, predstavlja ljudski napor da se nešto drugo, a ne Bog, postavi kao predmet vere – predmet našeg »beskonačnog interesa« (Kirkegard), ili »krajnje brige« (Tilich).

Sa hrišćanske tačke gledišta, ako su opaske ovakve vrste uopšte podesne, ljudska bića ne mogu da izbegnu potrebu da kroz veru tragaју za objektom koji je vredan njihove najveće brige i njihove nade da će doći pravi sreću. Izbor sa kojim se suočavaju jeste da li će taj objekt biti Bog. Logika vere dikira da ljudska bića treba ili da se vežu za objekt od najveće važnosti – Boga – koji predstavlja opciju vere; ili da se pogrešno postavje prema Bogu i tako padnu u greh. U oba slučaja, odnos prema Bogu ostaje kao relacionalni kontekst koji vlada svime što ljudska bića čine sa verom, bilo da je to traganje za smislom i srećom, želja da se dostigne prava samospoznaja, ili traganje da bi se shvatila najdublja želja ljudskog bića. Potez koji hrišćanstvo čini jeste da se pretpostavi da sva ljudska bića žele, svesno ili nesvesno,

⁷ Vidi moju knjigu *Self-Deception and the Common Life* (New York: Peter Lang, 1986).

odnos prema krajnjem izvoru značenja i vrednosti, jer se samo tako može dostići prava sreća, a u našoj prirodi je da tu sreću želimo. Greh predstavlja udaljavanje od Boga kao relacionalnu mogućnost koja postavlja jednu neki drugi objekt, a ne Boga, kao objekt nečije vere ili krajnje brige. Ovo udaljavanje označava voljno odbijanje da se Bog prihvati kao pravi izvor ljudske sreće i blagostanja.

Hrišćanska antropologija je tako analizirala greh da ispada da greh nije neka neudržna greška ili omaška, već voljno odbijanje odnosa sa Bogom. Kada se greh pojavi, želja za srećom, koja je uistinu želja za odnosom sa Bogom, pogrešno se usmerava tako da ljudska bića počinju da odbacuju mogućnost odnosa sa Bogom. Biti grešan znači poricati Boga. Poricati Boga znači poricati istinu da je odnos prema Bogu relacionalna mogućnost *pro me*. Hrišćanstvo smatra da su ljudska bića obdarena sposobnošću da prepoznaju ovu mogućnost odnosa i da predmet krajnje brige učine lingvistički jasnim. Ipak, ljudska bića mogu da odluče i da ne postupe tako, obrazlažući svoja odbijanja odnosa prema Bogu ukazivanjem na dokaze koji su protiv Boga: problem zla, nedostatak empirijskih dokaza o postojanju Boga i tako dalje. Takvi spoznajni potezi su motivisani, da ironija bude veća, željom da se vlastito biće, a ne Bog, postavi kao centar postojanja. Bog je prisutan u ljudskoj svesti kao nešto što ugrožava predstavu koju ljudska bića gaje o sebi koja misle da ona, a ne Bog, mogu da diktiraju ko ili šta će biti dostojno duhovne želje i krajnje brige. Žudnja za Bogom, u neodnosu greha, postaje pogrešna želja da se bude Bog, ideja o kojoj čak i Sartre elokventno svedoči: »Najbolji način da se zamisli fundamentalni projekt ljudske realnosti jeste reći da je čovek biće čija je zamisao da bude Bog.⁸ Želja da se postane Bog izražava želju ljudskih bića da postavse sebe, a ne Boga, kao središte krajnjeg smisla i beskonačne vrednosti – a to je suština greha.

Greh, prema tome, predstavlja želju ljudi da održe autonomnost, samodovoljnost i ponos kada, pred Bogom, takve želje treba da budu zatrte. U grehu ljudska bića odbijaju pomisao da ona zavise, ili da treba da zavise od Boga. U grehu, ograničena ljudska bića počinju da preuzimaju snagu i sama odlučuju šta je prikladan predmet za njihovu krajnju brigu i da izriču sudove o krajnjim stvarima, čak i o takvim stvarima kao što je postojanje Boga, sa svog stanovišta, grešnih stvorenja zarobljenih u konačnosti. Greh je ono što dozvoljava ljudskim bićima da usmere krajnju brigu od Boga na sebe – kao – Boga. Kada se vlastito biće uzme za središte vere i predmet krajnje brige, vlastito biće se ponaša kao da je dovoljno odlučiti šta jeste, a šta nije prikladan predmet krajnje brige, čime se stvara iluzija o samojedinstvu (lažni identitet) i preuzima moć koja pripada i prikladi jedino Bogu. Ovo preuzimanje snage se postiže putem čina samooobmane – teološke samooobmane, pošto se samooobmana javlja u odnosu na Boga. Ono što se događa, po hrišćanskoj antropologiji, jeste da vlastito biće u potvrdjivanju sebe pogrešno povezuje sebe sa Bogom. Vlastito biće time pogrešno identifikuje predmet krajnje brige i stvara voljni nesporazum o tome ko je pred Bogom i kakva relacionalna mogućnost je potrebna za pravu sreću.

Teološka samooobmana se uklapa u sliku o samooobmani koju smo ranije izložili: ono što je razlikuje od drugih primera jeste da se ona javlja u kontekstu odnosa prema Bogu. Teološki samooobmanjivači imaju suprotna uverenja i deluju na suprotstavljene želje. Oni će tražiti pravu sreću kroz aktivnosti i obaveze vere. Ipak neće prihvatiti da je Bog pravi predmet njihove želje već će svoju veru beskrajan interes, ili krajnju brigu, vezati za neki predmet koji nije krajnji, a ipak će se odnositi prema tom predmetu kao da on to jeste. Tada sukob interesa ovako izgleda: p izražava uverenje da jedan konačni izbor sreće, jedna relacionalna mogućnost koja zavređuje konačnu brigu ili beskonačni interes, postoji. Ipak, ljudi mogu i da ne prihvata da je Bog podesan kao predmet krajnje brige. Uverenje ne-p je ono koje je dato lingvistički jasno kao poricanje realnosti odnosa prema Bogu. Ova suprotna uverenja se istovremeno održavaju i ona osoba koja krene u raskid odnosa sa Bogom usmerava svoju veru ka nekom drugom mestu, a ne ka jedinom pravom predmetu krajnje brige – Bogu.

Pitanje koje se odnosi na emociju je sledeće: Ždžeg bi ljudi odbili da prihvate sopstveno dobro i pravi izvor sreće? Hrišćanski odgovor je jednostavan: samoljubav. Samoljubav je ta koja motiviše ljude da postavse sebe, a ne Boga, za predmet krajnje brige. Oni to čine kao izraz ljubavi prema sebi, kao način očuvanja autonomije i samopoštovanja pred Bogom koji kao uslov odnosa prema Bogu zahteva samopredaju.

Vera usmerena ka nekom predmetu koji nije Bog ne samo da je greh i izraz izopačene želje, već je i čin samooobmane. Kadgod je nekom predmetu koji nije Bog dopušteno da posluži umesto Boga, to što vidimo nije samo greh već isto tako i spoznajna greška o tome šta je prikladno da posluži kao predmet vere. Takva spoznajna greška, jer nju motiviše želja da se Bogu ospori mesto koje s pravom pripada Bogu kao centru ljudskog postojanja, predstavlja laž ili obmanu pred Bogom. U odnosu prema Bogu, međutim, svaki čin obmane je uvek i čin samooobmane, jer Bogu se ne može lagati. Svaka obmana pred Bogom mora obavestiti da mimoide Boga i da se vrati i padne na vlastito biće. Poricati Boga – poricati postojanje Boga ili da je Bog Bog *pro me* – nije jednostavna spoznajna greška koja se zasniva na neznanju. Neznanje je samovoljno i izražava želju da se živi nezavisno od Boga, ili čak uprkos Bogu. Poricati Boga ili čak pogrešno shvatiti šta je potrebno za veru na kraju znači prevariti sebe, opredeliti se za nešto što je protiv nečijeg pravog dobra zarad nekog drugog konačnog dobra – obično nečijeg vlastitog bića – koje ni u kom slučaju ne može da zadovolji čežnju duše da bude ono što ona uistinu jeste: duša koju je Bog stvorio za Boga. Teološki gledano, raskid odnosa s Bogom

potiče iz naročitog motiva: ponosa. Ponos, koji se u moralnom životu slavi i promoviše kao uslov psihičkog zdravlja, prepoznaje se u hrišćanskoj teološkoj tradiciji kao izvor raskida odnosa s Bogom (greh). Teološki, ponos izražava samovoljno odbijanje bića da se potčine za vlastito dobro. Ponos izražava ljubav prema sebi samom, neumereno vrednovanje vlastitog bića koje je uzrok raskida odnosa s Bogom; a to motiviše bića da odbiju odnos prema Bogu i da smatraju da je vlastito biće predmet krajnje brige vlastitog bića. Ponos je samopotvrđivanje, bespravno prisvajanje od strane vlastitog bića onoga što pripada samo Bogu. Hrišćansko poimanje kaže da traženje predmeta vere na nekom drugom mestu, a ne u odnosu prema Bogu, predstavlja neumerenu ljubav prema vlastitom biću; vlastito biće toliko voli sebe da odbija da se poda procesu uništenja ega koje zahteva stupanje u odnos prema Bogu (vera). Ponos je onaj porok, navika samopotvrđivanja, koji se suprotstavlja samopredaji.

Vera predstavlja rešenje problema teološke samooobmane. Vera iziskuje pošteno priznavanje da je Bog stvorio vlastito biće Boga radi i da se vlastito biće mora predati Bogu kako bi dostiglo svoj pravi cilj. Vlastito biće kroz veru potvrđuje svoju volju, čak svoju sklonost ka samooobmani; ali, vera odbacuje i samu mogućnost samooobmane. Kada bića postignu zajedničarenje (eng. *intimacy of friendship*) s Bogom, »prisustvo Sveznagačeg, kao što je Kirkegard pisao, čini samooobmanu nemogućom.⁹

Ponudio sam viđenje da greh nije tema koja izražava moralni poremećaj, već odustvo odnosa sa pravim predmetom vere, ili krajnje brige – Bogom. Hrišćanski pisci su se uporno bavili problemom samooobmane, voljinim neznanjem i spoznajnim greškama koje samoljubav proistekla iz ponosa može da stvori. Samooobmana predstavlja spoznajnu komponentu greha. A u hrišćanskoj misli, ta spoznajna komponenta predstavlja rezultat želje i samoljubavi koje utiču na to kako neko razmišlja o Bogu i o mogućnosti odnosa sa Bogom. Teološka samooobmana predstavlja ono izobličeno samorazumevanje koje se pojavljuje u odnosu prema Bogu kada se emocije i razum složde da bi pogrešno uspostavili značenje najdublje poriva vlastitog bića prema duhovnom odnosu. Obuzeto samooobmanom pred Bogom, vlastito biće toliko želi da održi svoju samostalnost i izbegne samopredaju da ono dopušta sebi da pogrešno odabere predmet najiskrenije žudnje vlastitog bića sa kojim treba da se sjedini (Bog) i pobrka ga sa nekim konačnim predmetom. A to se događa zato što vlastito biće neće da se poda Bogu u veri, neće da prizna da ono nije Bog, da je ono uzurpiralo mesto koje pripada Bogu i da je Bog, a ne vlastito biće, krajnji cilj ljudske ljubavi i čežnje. Ova zamena vlastitog bića sa Bogom ukazuje na raskid odnosa sa Bo-

⁸ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions* (Secaucus, NJ: Castle, n.d.), st. 63.

⁹ Kirkegardova tvrdnja da vera odbacuje mogućnost samooobmane data je u njegovoj studiji o ispovesti, *Purity of Heart is to Will One Thing*, prevod Douglas V. Steer-a (New York: Harper Torchbook, 1964), st. 178.

gom, predstavlja greh, ali je sukob želje taj koji podstiče tipično epistemičko suprotstavljanje teološke samoobmane, koja bi se ogledala u tvrdnji samoobmanjivača da nema Boga ili da Bog nije dovoljan da zadovolji najdublje težnje duše – i to baš u trenutku kada je čovek uključen u poduhvat koji iskazuje želju za Bogom, čak izopačenu želju da se bude Bog. Odbacivanje odnosa s Bogom predstavlja tvrdnju (ne-p) kojoj protivreče upravo one osobe koje afirmišu njenu istinu; hrišćanstvo tvrdi da oni koji poriču ili odbacuju Boga žive tako što u svoje živote ugrađuju uverenje da se prava sreća može postići u odnosu na neki predmet koji oni istinski i potpuno žele da vole.

Ova slika teološke samoobmane, koja označava motiv za samoobmanu u tuđnom spoju razuma i emocija, nudi se kao način da se otvori diskusija sa drugim religioznim tradicijama o ulozi koju samoobmana igra u religioznom životu.¹⁰ Čisto duhovna praksa je usmerena ka sprečavanju, izbegavanju i savladavanju takvih samoobmana; a u hrišćanstvu to se u stvari postiže kroz veru. Verovati znači ne biti odvojen od Boga, ne zapasti u greh i nemati iskrivljeno mišljenje o tome ko je pred Bogom. U teološkoj samoobmani, iskrivljeno samorazumevanje predstavlja željeni epistemički rezultat, jer se na Boga gleda kao na opasnost po samodovoljnost ega kada je to samopredaja koju zahteva Bog.

Samoobmana predstavlja kritički pro-

blem religioznog opstanka, jer je samoobmana upravo ta koja dopušta ljudima da odlože konfrontaciju sa sobom samima koja je neophodna za usvajanje stavova i sticanje samosvesti koja je potrebna za stupanje u odnos sa krajnjim izvorom značenja i vrednosti – Bogom.¹¹ Izbegavanjem konfrontacije sa samim sobom putem taktike odlaganja koju pruža samoobmana, vlastito biće traži da održi svoj identitet samostalnim i da zaštiti status vlastitog bića kao predmeta koji zavrednijuje ljubav prema samom sebi. Ovo su moralno vredni stavovi, ali religiozno govoreći taj pokušaj da se očuva identitet sprečava vlastito biće da napusti želju da bude Bog; to zaprečava put koji vodi ka razumevanju identiteta vlastitog bića i načina na koji se ono pojavljuje pred Bogom.

Lloyd Steffen, Dep. of Philosophy and Religion, Northland College, Ashland, WI 54806

Preveo
Dorđe Krivokapić



¹⁰ Mišljenja sam da naučnici mogu da daju svoj najveći doprinos komparativnom izučavanju ako razjasne pitanja, naročito pitanja kao što su problemi razuma i emocija klasičnog Zapada ili problem samoobmane, onako kako oni nastaju u religioznoj tradiciji koju izučavaju. Objašnjavajući problem oka uprta u filozofsku jasnost i jezikom koji je pristupačan drugim naučnicima stvara se mogućnost komparativne analize, ali prevashodna briga treba da bude objašnjenje unutar neke tradicije. Kao primer ove vrste filozofske jasnoće koja je potrebna pre nego što se preduzmu komparativni potezi, napomenuo bih da je moja studija samoobmane počela analitičkom filozofskom tradicijom Zapada koja je tvrdila da do samoobmane ne može doći – iz logičkih razloga: Jer bi samoobmanjivač morao da zna upravo onu stvar za koju tvrdi da ne zna. Tek pošto takve naopake konfuzije budu otklonjene, a za logičke probleme se pokaže da su različiti od egzistencijalnih problema, možemo da izgradimo koncept o samoobmani koji ima smisla i razmotrimo kako je taj koncept bio primenjen u neku svrhu u, recimo, hrišćanskoj teološkoj tradiciji. Čini mi se da bi neki budista imao više koristi od mog objašnjenja samoobmane u hrišćanskoj tradiciji od mog pokušaja da kažem tom učenjaku kako se samoobmana uklapa u budizam (što je, pretpostavljam, takođe slučaj). Međutim, ukoliko je filozofsko objašnjenje tog koncepta neadekvatno, komparativni poduhvat će se prepustiti površnosti i pogrešnom tumačenju. Ako ova slika samoobmane koja se zasniva na shvatanju načina na koji emocije utiču na spoznaju, tačno objašnjava koncept samoobmane i tačno opisuje upotrebu koncepta u hrišćanskoj tradiciji, onda bi ta slika trebalo da se ponudi radi analize budistima, konfucijancima, muslimanima i tako dalje, kako bi videli u kojoj meri ona može ili ne može tamo da posluži. Upravo sam u tom duhu ponudio ovaj rad o samoobmani u ovom obliku. Pretpostavljam da ima još dosta toga da naučimo od načina na koji se ova slika može prikazati kao neprimenjiva u drugim tradicijama – jer onda se sukobljavamo sa fundamentalnim problemima filozofske analize i ekspozicije, a mi svi koji pripadamo raznim tradicijama ili raznim oblastima ekspertize, možemo da izučemo korist i doprineseemo razjašnjavanju osnovnih koncepta.

¹¹ Ovde koristim reč »krajnji« kako bih ukazao na transcendentnu realnost. Više bih voleo, međutim, da upotrebim izraz »intimni« pošto sam počeo da mislim da ljudi žele da iz religije izvuku posebnu vrstu iskustva, iskustva intimnosti. Način na koji ja koristim reč »Bog« ovde treba da bude konzistentan sa perspektivom Zapada koja je zastupljena u ovom radu, mada su krajnja realnost ili preeminentna intimnost takode ideje u koje će se ova analiza, nadam se, uklopiti.

Po rečima profesora Stefena, ljubav uključuje fundamentalni nagon ka intimnosti sa voljenom osobom. Posmatrajući ljubav prema samom sebi on daje dva razloga zbog čega osoba koja voli može da izgradi idealnu sliku o sebi samom sa kojom će se poistovećivati. On piše, »Kada vlastito biće . . . pokušava da shvati sebe sama u jedinstvu identiteta, a ne kao vezu samoodnosa . . . ljubav prema sebi samom je ta . . . koja dovodi do formiranja ovog identiteta.« Jedinstvo je idealizovano jer je pravo vlastito biće izrazito fragmentisano.

Ne razumem zbog čega bi samoljubavni nagon ka intimnosti trebao da se završi u ovom traganju za identifikacijom sa nekom idealizovanom posebnosti. Neki član mirovinih snaga postiže intimnost sa lokalnim plemenom razvijanjem intimnosti sa pojediniim članovima. Pokušaj da se identifikuje sa nekim izmišljenim idealom koji je sjedinjen van raznolikog hasa plemenskih aktivnosti odvodi od intimnosti i vodi ka alienaciji. Slično tome, trebalo bi da tražim intimnost sa sobom identifikujući se pojedinačno sa svakim od različitih, konfliktnih krajeva moje ličnosti. Fokus samo na jedno idealizovano jedinstvo samo me odvađa od mene samoga.

Profesor Stufen daje i drugi razlog zbog čega se gradi idealna predstava o samom sebi. On kaže, »rezultat ljubavi prema samom sebi leži u uverenju da je vlastito biće predmet koji zaslužuje visoko uvažavanje i koji je vredan posebne i uzvišene brige. Zato što vlastito biće doživljava sebe u kontinuitetu sopstva kao predmeta vrednog ljubavi, ono uspostavlja identitet sa kojim pokušava da se usaglasi.« Čini se, onda, da ljubav povlači za sobom jedan element koji se može procenjivati, sud da je predmet ljubavi vredan takve ljubavne pažnje. Pošto može biti teško da se podrži takav sud u odnosu na pravo vlastito biće, vrednost ljubavi prema samom sebi može se zaštititi tako što će se uzeti idealizovano vlastito biće, a ne ono pravo, kao njegov pravi predmet. Ukoliko protivodokaz ugrožava ovu identifikaciju, samoodbana može da postane neophodna.

U svojoj analizi hrišćanskog shvatanja odvajanja od Boga profesor Stufen koristi veze koje izriče između ljubavi prema samom sebi, idealizovanih predstava o samom sebi i samoobmane. On piše, »... vlastito biće toliko voli sebe da ono odbija da se podvrgne procesu odbacivanja ega koji iziskuje stupanje u odnos sa Bogom (vera).« Po njegovom mišljenju, osoba koja voli samu sebe stvara idealizovanu predstavu o sebi samoj koja zavredniju brigu punu ljubavi. Na žalost, iskreni odnos prema Bogu iziskuje priznavanje lične neadekvatnosti. Kako bi se zaštitila samovarljiva identifikacija cilja idealizovanog vlastitog bića, grešnik se angažuje još jednim činom samoobmane u kome je iskrena želja za odnosom prema Bogu pogrešno sazdana. To pogrešno stvaranje preobražava iskrenu krajnju brigu prema Bogu u brigu o samom sebi. Želja za Bogom postaje želja da se postane Bog, a čežnja vlastitog bića da se sjedini s Bogom tumači se preko samoobmane kao težnja za sjedinjenjem sa vlasti-

Greh, ljubav i iskupljenje: odgovor Lojdu Stefenu

Edvard L. Šoen



Albrecht Dürer: Isus među filozofima (Nemačka, XVI vek)

tim bićem.

Ova opšta analiza podseća na Grke. U *Sofistu* Platon je poreklo poroka video u neznanje (227e–228d). U slučajevima gde se neznanje ne može okriviti, on je okrivio pohlepni deo duše za porobljavanje racionalnog elementa (*Država*, 44b). Aristotel je upoređio neumerenost sa pijanostom ili ludilom. U trenutku pogrešnog izbora, oni koji su neumereni ne uspevaju da ispolje odgovarajuću razločnost. Oni ili pogrešno rezonuju, ili izobličie pravi razum pod uticajem strasti (*Nikomahova etika* 1147a, 1–36). Ukratko, porok uvek potiče, na ovaj ili onaj način, od neke vrste prekida u racionalnosti. I dok pojedini profesori analize mogu da budu različite, njegov Stufen se izgleda slaže sa ovim viđenjem. Jaz između Boga i ljudskih stvorenja može se pripisati nedostatku jasnog uvida. Duple, istinitije razumevanje samoga sebe otkrilo bi grešnikovu samoobmanu.

Hrišćanstvo, međutim, nije religija posvećenosti, već oslobađanja. Čuvena borba Sv. Pavla sa telom ne može se analizirati u smislu neznanja, pogrešno primenjene logike, iracionalnosti ili samoobmane. Više puta

je izjavio da je tačno znao šta je bilo najbolje čak i u toku samoga čina kada je prkosno odabirao nešto drugo. Poslanica Rimljanima Apostola Pavla 7:15–16 glasi: »... jer ne činim ono što hoću. . . priznajem da je zakon dobar.« Za Pavla, frustracija greha je bila u njegovoj sirovosti, nadmoćnoj snazi. Stihovi 22–25 uzvikuju, »jer imam radost u zakonu Božjem po unutrašnjem čoveku, ali vidim drugi zakon u udima svojim, koji se bori protiv zakona uma mogega i porobljava me zakonom grijeha koji je u udima mojim. Ja jadni čovek! Ko će me izbaviti od tijela smrti ove?« Zahvaljujem Bogu svojem kroz Isusa Hrista Gospoda našega!«

Opredeljujući se za zlo, Pavle je otvorenih očiju zakoračio u kobnu neposlušnost. Nije on bio racionalna životinja čija su pogrešna opredeljenja mogla da se pripisuju intelektualnim nedostacima. Bio je izopačena, bedno izokrenuta slika božanskog, svesno opsednuta grehom.

Ovo je suština hrišćanske doktrine o grehu. Kako je veličanstveno biti buntovan! Uzbudimo se i pri samoj pomisli da zapremito našim malim impotentnim pesnicama Bogu u lice. Možda se mora vraški platiti, ali

Želje i osećanja u taoizmu i čanu

Džon Visvader
i Vilijam Doub

čeznemo za slatkim ukusom zabranjenog voća. Ova očita ljudska izopačenost izbija na sve strane.

Jasno grčki obojeno gledište profesora Stefena potiče od njegove pogrešne analize ljubavi. Poštovanje, uključujući i poštovanje prema samom sebi, zahteva sud o zaslugi, ili vrednosti. Ne mogu sebe da poštuju niti bilo koga ukoliko ne verujem, možda pogrešno ili zbog samoobmane, da je takvo poštovanje i zasluženo. Ljubav, međutim, ne traži takav sud. Bog voli ljudska bića uz potpuno realno priznavanje njihove bezvrednosti. Slično tome, istinski ljudskoj ljubavi je stalo do stvarnog, a ne do idealnog. Pomislite na ljubav prema samom sebi. Mogu se nadati da ću postati neka idealizovana verzija sebe, neko prema kome mogu da imam poštovanja. Ali ja sebe volim sada, prepunog nedostataka. Suština moje ljubavi nije ništa drugo do briga – nezastužena, neopravdana briga. Ljubav neke majke je isto takva. Ona jednostavno brine. Ona ne traži intimnost sa nekom vrednom idealizacijom. Sasvim suprotno tome, ona može da traži nejedinstvo, odstojanje ili čak otuđenost od ljubavi prema sinu koji je još uvek nezreo i zavisni od nje. Ona može da pogura svoga sina ka nekoj potpunijoj zrelosti ne zato što ga ona voli pod tom idealizacijom već zato što ona o njemu brine sada u njegovoj nesavršenosti. Njena ljubav zahteva da se posveti njegovoj potrebi za rastom, čak i kada mora da suzbije svoju želju za intimnošću time što će ga odgurati od sebe.

Zato što se ljudska ljubav može odvojiti od sudova o vrednosti, lako je voleti ono što je bezvredno bez spoznajne greške. Isto je tako lako prezirati i najvrednije i bez samoobmane. Čini se da smo kapriciozno slobodni i nepouzdati ljubavnicima, jer brinemo bez razloga. Na sreću, i Bog može da odvoji svoju ljubav od suda o vrednosti. Da on to nije u stanju da učini, ne bi postojala ni nada hrišćana. »Jer je plata grijeha smrt...« (Poslancima Rimljanima Sv. Apostola Pavla, 6:23).

(Edward L. Shoen, Dep. of Philosophy and Religion, Western Kentucky University, BOWLING GREEN, Kentucky 42101)

Preveo
Dorle Krivokapić



... možda treba više da naučimo od (Kineza) kako o materijalnoj ekologiji tako i o ličnoj samodisciplini. Budizam isto kao i konfučijanizam naučio je Kineze da nemir i pometañja imaju svoje korene u željama ljudi... Džon K. Ferbank (John K. Fairbank), *The New York Review of Books*, 12. maj, 1977.

Skoro svi se otvoreno slažu da postoji velika sličnost između taoizma i kineskog budizma i da se teško može poreći da je svaka od ovih škola neposredno uticala na drugu. Jedan posmatrač otišao je čak tako daleko da je sugerisao da su »Pravi naslednici misli i duha Chuang Tzua kineski zen budisti iz razdoblja Tang.« Kada se govori o vezi između ove dve škole obično se čan budizam predstavlja kao plod dobijen sejanjem semena indijskog budizma na taoističko tle. Neki taoisti su čak smatrali da je Buda niko drugi do sam Lao Tzu, ili njegov učenik, i spekulisali su da je Lao Tzu, nakon što je nestao na zapadu, otišao čak do Indije i da je tamo, u skladu sa uslovima koje je zatekao, reformulisao svoje učenje.¹ Mnoga učenja su tako slična da je istoričarima teško da utvrde da li su se ona razvila nezavisno ili su pozajmljena, a ako su pozajmljena, ko bi mogao da bude uzajmilac a ko uzajmičel.

Ne uprkos svemu ovome, između ove dve škole postoje takode veoma očigledne i dramatične razlike, posebno ako se ispituje čitava oblast kako kineskog budizma tako i taoizma. Iz tog razloga smo se odlučili da ispitamo samo jedan problem koji nam se čini osnovnim za obe škole, problem ograničavanja ili preoblikovanja želja i osećanja. U svojoj raspravi, kada je reč o taoizmu ograničimo se na ono što bi se moglo nazvati filozofskim taoizmom, a kada je u pitanju čan, na dela nastala u razdoblju Tang. Da bismo omedlili sporno pitanje da li postoji

odnosno ne postoji jasna razlika između taoističke filozofije i taoističke religije, široko ćemo odrediti da nas zanima taoizam sadržan u radovima kao što su *Tao Te Ching*, *Chuang Tzu* i *Lieh Tzu* nastalim uglavnom pre razdoblja Han i u radovima više ili manje taoističkih nastojenih pisaca kao što su Wang Pi i Hsi K'ang a koji su nastali približno od 200 do 350 godine nove ere.² Što se tiče čana rešili smo se da raspravu ograničimo na radove kineskog porekla. Pošto nam je taoizam bliži a čini nam se da u ovoj školi treba razmotriti veći broj raznovrsnih stanovišta, prvo smo ispitali problem želja i osećanja u taoizmu a potom ih uporedili sa pogledima čan škole.

Postoji nekoliko veoma opštih problema u vezi sa ulogom želja i osećanja u ove dve filozofije koje nećemo razmatrati u ovom članku ali koji zaslužuju da budu spomenuti kako bi pomogli da se raspravljani problem sagleda u perspektivi. I budisti i taoisti govore o nemanju želja odnosno o imanju malog broja želja i kažu da je željenje uzrok nesklada i patnje. Pa ipak, za budiste, hieti se osloboditi želje je takode želja, koje se takode treba osloboditi. Otuda u budizmu postoji problem upotrebe želje radi oslobađanja od želje putem primerenih sredstava (*upaya*) sve dok se te želje ne bude moglo osloboditi na odgovarajući način. U mnogim čan tekstovima nastoji se da se učenik navede da napusti ono što je nekada bio ohrabrivani da prihvati. Zbog ovog opšteg problema u vezi sa željama budizam često pokušava da porekne sam sebe i konačno ne može da uzme ozbiljno sopstvene naloge u vezi sa željama i osećanjima i razlikama koje iz njih nezastovano proističu. Taoisti takode imaju opšti problem u vezi sa željama i osećanjima. Na sopstvenom tlu oni ne mogu, kako zbog shvatanja o sveobuhvatnom karakteru *tao*a tako i zbog argumentata o relativnosti razlika, da opravdaju one tvrdnje koje preporučuju slobodu od želja. Takve tvrdnje dovode do razlika između preferiranog i problematičnog stanja egzistencije kao i do razlika između prirodnih i veštačkih želja. Taoista, kao i budista, mora da izazove veštačku želju kako bi bio bez želja. Konačno, taoista mora, kao što je Kuo Hsiang sugerisao, da napusti razliku između prirodnog i veštačkog.

Nastranu ove paradoksalne posledice prihvatanja opštih učenja o eliminisanju želja, postoje drugi konkretniji problemi u vezi sa preporukom da se želje eliminišu. Prvo ćemo raspravljati o problemu šta se podrazumeva pod željom i šta znači nemati želje. Sredan, no ipak dovoljno različit problem da zaslužuje posebnu pažnju, jeste problem odnosa između želje i osećanja.

Čak iako je opšte uzev jasno kakav treba da bude mudrac taoista, čini se da se detalji njihovog osećajnog života opisuju na mnogo načina. Dobar deo poimanja taoističkog

¹ Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu* (New York: New Directions, 1965), str. 15.

² Najpotpunija obrada tradicije o tome kako Lao Tzu preobraća strance, može se naći u poslednjem poglavlju Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: Brill, 1959).

³ Za rasprave o raznim vrstama taoizma i reference o drugim objavljenim raspravama o ovom pitanju, videti N. J. Girard, »Part of the Way: Four Studies on Taoism« *History of Religions* 2, No. 3 (feb., 1972), str. 319–337 i N. Sivin, »On The Word 'Taoism' as a Source of Perplexity,« *The History of Religions*, 1978.

mudraca nastao je kao direktna suprotnost bilo konfucijanskom uzvišenom čoveku (*chün-tzu*) bilo običnoj uskogrudoj »vrapcu« (sličnoj osobi).⁴ Mudrac je širok kao tao i nepristrasnost kao priroda; on postizbe nereguliranim delanjem (*wu wei*) i snagom svoga te priziva stvari do njihovog prirodnog i inherentnog savršenstva. Njega ne muče svakodnevnne muke običnih ljudi; razlike između dobra i zla, korisnog i beskorisnog, uspeha i neuspeha samo su androcentrične i ego-centrične brige. On, u izvesnom smislu, posmatra carstva ljudi i prirode iz orlovске perspektive. Ali kada je reč o tačnom stanju njegovih osećanja, ponekad se on opisuje kao da »nema osećanja«, ima malo osećanja, »pušta osećanjima na volju«, ne dozvoljava osećanjima da ga pogode.

Izgleda da u *Lao Tzu* postoji nekoliko različitih stavova prema željama. O imanju malog broja želja i pravom načinu da se njima ovlada raspravlja se samo na jednom mestu i to kada je reč o ljudima.⁵ Stoga se treba držati sledećeg cilja:

Ispoljavaj prirodno i drži se iskonskog, Smanji lično i ograniči želje. (glava 19)⁶

Na skoro svim drugim mestima govori se o nemanju želja i u većini slučajeva to se odnosi na mudraca (glave 37, 57, 64), iako se u jednom slučaju spominje da su »ljudi slobodni od želje« (glava 3) a u drugom da Veliki tao »nikada nema želje« (glava 34). Na više mesta se spominje da je pogrešno imati neobuzdane želje (glave 44 i 46), i čini se da je u ovim slučajevima opšta preporuka jasna. Takođe se kaže da mudrac nema »rigidan duh« (glava 49), da nema lične interese (glava 7), subjektivne poglede, niti bilo kakve privrženosti (glava 26) i da je nepristrasna i sveobuhvatna (glava 16). Izgleda da se ovde pravi razlika između nemanja želja i imanja malog broja želja i može se naći dokaz da mudrac nema nikakvih želja i da vlada ljudima utičući na njih da i oni imaju malo želja. Izgleda da u *Lao Tzu* ima nagoveštaja elitizma i da se ne sugerije da svi treba da steknu svojstva mudraca, iako bi svako mogao. Za obične ljude mudrac je osa tva i on može sopstvenom jasnoćom i skladom da rasvetli i uskladi ljude. Ako razlika između mudraca i običnih ljudi mora da postoji, nema razloga da se misli da osećajni ili opseg želja treba da budu isti u ova slučajeva ili da se od ljudi očekuje da dostignu kosmičku nepristrasnost mudraca. Pa ipak

nema pokazatelja da ova razlika između mudraca i običnih ljudi odražava bilo kakvu razliku u vrednosti ili zaslugi u bilo kakvom čisto evaluativnom smislu. Mudrac je sluga običnih ljudi ali nije ni viši niti niži od njih – oni jednostavno treba da igraju različite uloge.

Bez obzira na to da li ovaj način pomaže odnosno ne pomaže da se razume *Lao Tzu*, ostaje nam da osmislimo tvrdnju da mudrac nema želja. Obično je teško znati šta se podrazumeva pod tim kada se kaže da neko nema želja: ovakva tvrdnja skoro uvek podrazumeva jedan kontrast koji razjašnjava da osoba nema posebnu vrstu želja. Ova reč se u mnogim jezicima koristi kao u veoma opštem tako i u posebnom smislu. Ona je deo rečenica većine teoloških objašnjenja ponašanja i mada neki filozofi postvaruju želje u neku vrstu mentalnih uzročnih entiteta, to često ne znači da se nekom pripisuje želja već da se kaže da je radnja osobe namerna odnosno motivisana. U ovom smislu veoma je teško razumeti kako osoba može da bilo šta učini a da uopšte nema bilo kakve želje. To bi bilo isto kao kada bi se reklo da osoba nema nikakvu motivaciju ili da nikada nije izvršila svrsishodnu ili namernu radnju. Želja se često koristi u posebnom smislu da označi posebno osećanje, jaku naklonost ili strast, ili čak specifičnu vrstu motivacije. Neke filozofije, budizam na primer, upotrebljavaju želju u tehničkom smislu tako da kada se kaže da neko »nema želja« obično se razume šta se pod tim misli. Pošto taoisti nemaju dovoljno razvijen tehnički rečnik⁷ ili sistematsku filozofiju, neophodno je da ispitamo kontekst u kojem se takve »tvrdnje o neželjenju« javljaju. Otkrili smo da postoji mnoštvo različitih stavova prema željama i osećanjima što ponekad stvara utisak da je taoizam samo konglomerat mnogih slabo povezanih tradicija i filozofija za koje se teško može reći da grade sistematsku filozofiju u smislu u kojem to budizam čini. Ova činjenica je neke čak navela da se zapitaju, bez namere da zbijaju šalu, da li uopšte postoji tako nešto kao taoizam.⁸

Mi ćemo, stoga, u našem ispitivanju značenja »nemanja želja« smatrati da takve tvrdnje imaju poseban a ne opšti smisao. Nastojaćemo da otkrijemo koje su vrste želja odbačene, koje vrste stvari ne treba želiti i način postupanja kako sa odbačenim tako i sa prihvaćenim željama.

Cesto se čini da je na taoističke tekstove ostavila pečat škola ograničenog čija (*chi*)⁹ koja smatra da čovek ima ograničenu koli-

činu početnog čija kojom treba brižljivo da se koristi tako što će imati mali broj želja i što će obavljati mali broj radnji. Njeno geslo glasillo je »drži svoje otvore zatvorenim« i njeni pogledi mogu se naći u raznim taoističkim delima poput sledećeg odlomka iz *Chuang Tzu*:

Neka ne bude gledanja ni slušanja; obmotaj svoj duh tišinom i telo će se uspraviti. Budi miran, budi čist, ne napreži svoje telo, ne uzburkavaj svoju suštinu i tada ćeš moći dugo da živiš. Kada tvoje oči ništa ne vide, uši ništa ne čuju, a duša ništa ne zna, tada će tvoj duh štiti tvoje telo a telo će uživati dug život.¹⁰

Ovde se izgleda dopuštaju samo one želje koje dovode do minimalnog fizičkog otpornosti; što predstavlja krajnje stanovište kvijetizma i najdoslovnije razumevanje nemanja želja. No izgleda da čak i ovo stanovište zastupa želja za dugim životom i proisteklu želju da se nema želja odnosno da se ima mali broj. Iako se u *Lao Tzu* odista kaže »zapuši otvore, zatvori vrata« (glave 52 i 54) i opisuje da mudrac »živi« (ne želi ipak ne izgleda da se zagovara ova vrsta utihnucā. Mudrac u *Lao Tzu* je uključen u svetovne poslove i njegovo upražnjavanje *wu wei* ne znači povlačenje iz životne trke, već pre takvo delanje u svetu koje ne ide protiv bilo čije prirode.

U *Lao Tzu* većina konteksta u kojima se raspravlja o željama povezana je sa raspravama u kojima se kritikuju nepotrebne, veštačke ili preterane želje. Ljude od jednostavnosti (*p'u*) odvlače moralni standardi koji opisuju kakvi treba da budu i kako da delaju kao i vrednovanje stvari do kojih je teško doći ili koje su daleko od njihovog života. Tvrdnju u glavi 57 koju kaže »Mudrac je slobodan od želja a ljudi će sami od sebe postati jednostavni« Wang Pi komentariše »Sve one (radnje mudraca, uključujući i slobodu od želja) su stvari prijanjanja uz ono što je osnovno (*pen*) i nemanja nikakve veze sa onim što je površno (*ma*).¹¹ U ovom odlomku Hoshang Kung tumači neželjenje kao oslobođanje od elegantnog i kintnogost u svim stvarima.¹² U ovom slučaju, ako se uzme da »želja« znači želja za veštačkim i spoljašnjim onda se za mudraca, pa čak i za obične ljude, može reći da se bu želja ako žive na jednostavan način blisko svojoj prirodi. Ne kaže se šta bi to ljudi mogli želiti, no po svojoj prilici misli se na one stvari koje će im dozvoliti da budu zadovoljni i srećni i da žive u idealnoj zajednici opisanoj u glavi 80. Odrđeniji opisi stanja duše mudraca daju se pomoću načina kako on dela odnosno ne dela, njego-

⁴ Za »vrapcu sličnu« osobu, videti *A Concordance to Chuang Tzu*, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement No. 20 (Cambridge: Harvard University Press, 1947; ponovljeno izdanje 1956), str. 1, 1, 15 i sledeće strane, kao i Burton Watson, prev., *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), str. 31

⁵ Iako u ovom komentaru Wang Pi jasno kaže da se ovde misli na ljude, u tekstu samog *Lao Tzu*, to ne stoji, a nama se ne čini izvesnim.

⁶ Kada je u pitanju *Lao Tzu* smatramo da je dovoljno navesti samo poglavje. Svi prevodi su isti, ukoliko nije drugačije naznačeno. Međutim, u većini slučajeva kada se pozivamo na prevode, učinjenje su izvesne izmene.

⁷ Ili bar, u poređenju sa budizmom, ovo bi verovatno bilo tačno za tekstove kao što su *Lao Tzu* i *Chuang Tzu*, iako možda nije tačno za kasniji takozvani religijski taoizam. Za raspravu i prilican broj referenci studija u kojima se razmatraju pitanja terminologije i filozofske i religijske prirode mnog taoizma videti N. J. Girardot, »Myth and Meaning in the Tao Tzu Ching: Glava 25 i 42«, *History of Religions*, 16, No. 4 (maj, 1977), str. 295-296.

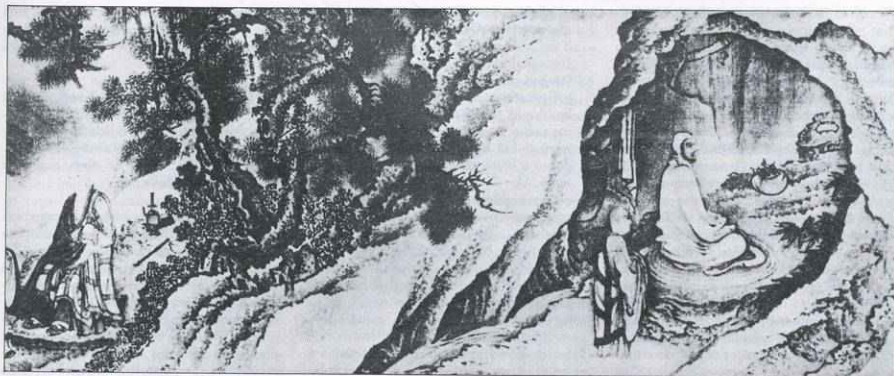
⁸ N. Sivin je nedavno to sugerisao. Videti njegov članak naveden pod brojem 3.

⁹ D. C. Lau, prev., *Mencius* (Baltimore: Penguin Books, 1970), str. 24-25.

¹⁰ *A Concordance*, op. cit. str. 27, 11, 35-37 i Watson, *The Complete Works*, op. cit., str. 119.

¹¹ *Konkordanz zum Lao-Tzu*, Publikationen der Fachschaft Sinologie München, No. 19 (München: Fachschaft des Seminars für Ostasiatische Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität München, 1968), str. 35.

¹² *Yin chu Ho shang Kung Lao Tzu te ching* (Taipei: Kuang-wen Book Co., 1960).



Dai Din: Bodhiharma. Kina, XI vek

ve brige za ljude, njegove nepristrasnosti, njegove mudrosti ne-znanja (intuicije). Nije jasno da li on ima iste želje kao i obični ljudi da sledi svoju prirodu i da li treba da živi na isti način, mada bismo mogli očekivati da je za obične ljude teško da dostignu tu vrstu nepristrasnosti i neprijanjanja.

Neki od kasnijih takozvanih neo-taoističkih mislilaca kao što su Wang Pi i Kuo Hsiang kritikovali su Lao Tzuja i Chuang Tzuja zato što su opisivali mudraca kao da ima želju da nema želje. Konfučije koji je, po njihovom mišljenju, bio pravi mudrac nikada nije govorio da želi da nema želja zato što je bio s one strane takvog stanja želja. U vezi sa ovim Ku Huan kaže:

Nemati čak ni želju za stanjem ne-želje: to je trajno svojstvo mudraca. Imati želju za ovim stanjem ne-želje: to je posebno svojstvo izvršnika. Kada podjednako nedostaje obe vrste želje, čovek postaje potpuno »prazan« i zbog toga se može zvati mudracem. Ako ima jednu (vrstu želja samo) dok druga nedostaje, čovek uvek može da uđe u stanje »ispraznosti« i zbog toga se zove izvršnik. Izvršnik, sa stano- višta »imanja« nečega nema bilo kakvu želju da ima želju, ali sa stano- višta »nema- nja« on neosporno ima želju da nema želju. Njegova »ispraznost« nije potpuna i stoga može biti opisana jedino kao nešto »često«.¹³

Ovo se može razumeti na dva različita načina. Bilo tako da mudrac ne treba upošte da ima želja i da stoga njegovo imanje želje da nema želja znači da on ne može da bude bez- željan, ili, kao što je verovatno, mudrac je

onaj koji je povratio svoju prirodu i ima samo one želje koje su u skladu sa njom. Imati želju da se nemaju želje ukazuje na to da tobožnji mudrac ima spoljašnje želje i da još nije povratio svoju prirodu i da želi da to postigne.

Nasuprot Ho Yenu koji smatra da mudrac nema osećanja Wang Pi tvrdi da je

... mudrac bitno superiorniji od drugih ljudi po svojoj oduhovljenoj moći poima- nja, ali da im je sličan po tome što ima pet osećanja. Budući superioran po svojoj oduhovljenoj moći poimanja, on može da se poistoveti sa skladnom celinom, tako da je prožet nebičanjem (*wu-č'i*) ali budući sličan drugima po svojih pet osećanja, on ne može a da na stvari ne reaguje oseća- njima. Osećanja mudraca su takva da iako reaguje na stvari on nije njima zaveden. Stoga je velika greška reći da on, zato što nije zaveden stvarima, ne reaguje (oseća- njima) na njih.¹⁴

Izgleda da Wang Pi smatra da mudrac nema želja ali da ipak ima pet osećanja, gledište koje bi, budući da je veza između osećanja i želja pojmovno veoma bliska, bilo problematično ako bismo želju uzeli u opštem smislu. Obično se misli da osećanja ovaplo- čuju ili uzrokuju želje. Biti veoma ljut ili veoma tužan podrazumeva izvesne oblike ponašanja i želju da se učine ili kažu izvesne stvari. Ako uzmemo želju u posebnom smislu, onda možemo reći da mudrac nema želja koje su veštačke već samo one koje su prirodne i osećanja koja su takođe prirodna. Mudrac, otuda, ima osećanje radosti, ljutnje, žalosti, prijetnosti i mržnje i to mu je zajed- ničko sa običnim ljudima. Jedina razlika između mudraca i obične osobe je u tome što mudrac ima »oduhovljenu moć poimanja« i

»nije zaveden stvarima«. Pitanje koje se ovde javlja tiče se odnosa između prirodnosti želja i »ne biti zaveden stvarima«. Da li one podrazumevaju jedna drugu, da li ostvariva- nje jednog uzrokuje da drugo takođe bude prisutno ili u praksi mogu da budu izdvoje- ni? Lao Tzu preporučuje da i mudrac i obič- ičan čovek eliminišu spoljašnje ili veštačke želje; znači li ovo da će i običan čovek pre- stati da bude zaveden stvarima i tako postati mudrac, odnosno da li će prirodnost nje- govih želja dopustiti da bude zaveden stva- rima? Ovdje je u pitanju problem da li su taoisti spremni, ili nisu spremni da, poput budista, načine ostru razliku između mud- raca i obične osobe. Iako budisti na kraju iz- javljuju da između *samsare* i *nirvane* ne po- stoji razlika, ova tvrdnja dolazi u kasnijem delu njihove dialektike u kojoj nastoje da uklone razliku koju su smatrali posebno značajnom. Ova tvrdnja je upućena posebno onim vernicima koji treba da shvate da je duša svakodnevnog života istinska duša bu- dinstva. Razlika upošte između onih koji su probuđeni i onih koji to nisu ostaje suštinski značajna, kvalitativna razlika. Cilj budiste je da svi budu oslobođeni iz carstva želja i *karm* bez obzira na to koliko je životnih veka- va to potrebno. Da li taoista očekuje da će svi postati mudraci? Kao što smo ranije na- govestili, odgovor je određen. Taoista oloko daje preporuke. Wang Pi kaže »Ne prisilja- vam druge ljude da slede moje učenje, ali pomoću prirodnosti pokazujem kuda nje- gova krajnja načela vode. Povinuju se njima i si- gurno ćeš uspeti, usprotiv im se i sigurno ćeš doživeti neuspeh«.¹⁵

Smanjiti želje je dobro, osloboditi se veš- tačkih želja je takođe dobro, kao što je dobro prestati biti zaveden stvarima. Oni se izgle-

¹³ Huang K'an Lun yu Chi Chik i Lu, navedeno u Fung Yulan Chung kuo Su hsiang shih (Tai-pei: bez izdavača), str. 613 i Derk Bodde, prev. A History of Chinese Philosophy (Princeton: Princeton University Press, 1953), 11, 173-174. Kinesko (Tai-pei) iz- davanje je ponovljeno izdanje knjige koju je preveo Bod- de.

¹⁴ San Kuo Chih Wei Shu (Peking: Chung-hua Book Co., 1959), str. 795 i Fung, A History, op. cit., 11, 188.

¹⁵ Konkordanz zum Lao Tzu, op. cit., str. 27 (glava 42) i Richard B. Mather, »The Controversy Over Conformity and Naturalness During the Six Dynas- ties«, History of Religions, 9, No. 2 1 3 (nov. 1969/feb. 1970) str. 165.

da nalaze na kontinuumu – dostizanje jednog postaje ulaz u drugo. Smanjivanje želja se ne shvata kao prvi korak koji dovodi do toga da se postane mudrac, iako on to može biti. To je korak udaljavanja od složenosti koja vodi čoveka u samoporažavajuću i nepotrebnju borbu sa svetom. Konačno, taoisti su bar logički obavezni na stanovište da je življenje u složenosti takođe dobro: bez obzira na to šta čini, čovek ne može da izađe iz velikog kruga *taoa*, a postoji mnogo načina kako on može da bude u skladu sa *taoom*. Samo da li je oslobađanje od večitačkih želja i nalaženje prirodnog samstva ekstenzivno jednako sa ne biti zaveden stvarima zavisi naravno od toga kako se shvata priroda samstva. Za taoiste oni izgleda nisu, dok za budiste, koji su razvili teoriju samstva, oni se izgleda podudaraju.

Wang Pi govori o prirodnom delanju (*tzuan*) što tumači kao činiti pravu stvar u pravoj situaciji. Govoreći o rečenici u *Lao Tzu* da *tao* oponaša prirodno, on kaže da to znači „... da je u otvorenim situacijama otvoren, a u nejasnim situacijama nejasan.“¹⁸ U politici ova doktrina je značila da čovek treba da bude otvoren za situacije kako se one razvijaju i da ne bude ograničen tradicionalnim rešenjima. U ličnom životu za neke, posebno izvesne članove grupe zvane »Sedam izvršnika Bambusovog gaja«, ovo je počelo da znači ne biti ograničen načelom ispravnog i neispravnog i spontano izražavati svoju osećanja. Odlomak iz Hsi K'angove »Rasprave o oslobađanju od sebičnosti (*Shih ssu Lun*) naveden je ovde kao jasan primer ovog načina postupanja sa osećanjima.

Duša (HSIN – »Srce-um«) onih koje zovu uzvišenim ljudima nije umešana u ispravno i pogrešno... Kada je čovekova životna snaga (*ch'i*) utihnula a duh prazan, njegova duša nije ohola. Kada je čovekovo telo čisto a duša slobodna, njegova osećanja ne prijanjaju uz stvari koje su poželjne... Kada njegova osećanja ne prijanjaju uz stvari koje su poželjne, on može da prosuđuje šta je vredno a šta bezvredno i stoga može da se prilagodi obrascima funkcionisanja stvari. Kada se skladno prilagodi obrascima funkcionisanja stvari, on neće biti u suprotnosti sa Velikom taom. Kada nadide imena i dopusti da mu duša bude slobodna, on neće biti umešan u ispravno i pogrešno. Uzvišenu osobu čini izuzetnom upravo to što nije umešana. Što se tiče inferiornih osoba, njihovo skrivanje osećanja smatra se pogrešnim a njihovo suprotstavljnje *taou* smatra se nedostatkom. Zašto je to tako? To je zato što su njihove najgore mane skrivanje osećanja, osionost i pohlepa i zato se nepokolebljivo ponašanje uzvišene osebe sastoji u imanju prazne duše i u tome što nije upletena. Duša uzvišene osebe je potpuno slobodna...¹⁹ Njena osećanja su

oigledna (tj. ispoljava ih otvoreno) i ona nije upletena. Ona ne razmišlja o tome je li nešto ispravno ili nije pre nego dela... Ona spontano dopušta svojoj duši da radi što god želi pa ipak njena duša i ono što je ispravno su u skladu... Sve dok je osoba iskrena prema onome što je za nju veoma važno, ne može se reći da nije nepristrasna,¹⁸ čak iako želi da hvali ono što je dobro a njena osećanja nisu u skladu sa *taom*. Ako se osoba drži načela da je nužno biti nepristrasni i na taj način uspe da svoja sebična osećanja obuzda, ona će tada, čak iako je njena urođena priroda dobra, ipak biti sebična.¹⁹

Biti prirodan u smislu koji opisuju Hsi K'ang znači delati spontano u skladu sa sopstvenim osećanjima bez rasuđivanja, procenjivanja ili samosvesti. Izgleda da nije važno da li su čovekove radnje ili osećanja u skladu sa *taom*; važna je neposrednost delanja i nesprečavano izražavanje sopstvenih osećanja. To zahteva neprijanjanje uz mišljenje drugih i u izvesnom smislu uz stvari i događaje. Da je za to potrebna i hrabrost svedoči činjenica da je Hsi K'ang zbog svojih pogleda i dela bio ubijen. Ova vrsta spontanosti a ponekad – bar po mnogim pričama o Sedam izvršnika – čudljivo ponašanje dopušta da se nemanje želja protumači na jedan drugi način. Ako se ističe kognitivna strana željenja i stremljenja, onda bi ova vrsta »prirodnog delanja« bila spontana i u najmanjoj meri ciljem usmerena. Makakva bila svrshodnost delanja ona ne bi bila prouzrokovana svesću, moćima odlučivanja, već bi se zasnivala na drugim slojevima ličnosti. Stoga, ako se želja razume u svetlu planiranja, zamišljanja i imaginacije, ovo delanje ne bi počivalo na želji. Ova vrsta delanja predstavlja takođe jedan način kako se može razumeti šta znači da se sve može postići nereguliranim delanjem (*wu wei erh wu bu wei*) što je važan iako zbunjujući pojam u taoizmu i koji liči na pojam delanja bez predušavanja (*wu-hsih*) odnosno ne-znanje (*wu-nien*). Huang Po, opisujući neprijanjanje, objašnjava nužnost prestanka pojmovnog mišljenja:

Zašto se ne ugledaju na mene i ne dozvole svakoj misli da prolazi kao da je parče trulog drveta, kamen ili hladan pepeo ugasile vatre? Ili drugačije, da ispoljavaju minimum delanja primereno svakoj prilici? Ako ovako ne delate, kada vaši dani ovde dođu kraju, mučiće vas Yama (*hog smrti*).²⁰

Budista Tao Wu, koji je studirao kod Ma-tsu i Shih-t'oua, govori o spontanom delanju na veoma sličan način kao i Hsi K'ang.

Pusti na volju svojoj urođenoj prirodi i njenim transcendentnim lutanjima. Delaj potpuno slobodno u skladu sa zahtevima okolnosti i bez bilo kakvog prijanjanja. Ne čini ništa drugo do sledi zapovesti svog običnog duha.²¹

Kada je reč o sličnosti ovih pojmova treba primetiti da Tao Wu govori svom učeniku Lung-t'anu koji je upravo dosegao probuđenja. S tačke gledišta čana ova spontanost i sledenje sopstvene prirode mogući su jedino kada je osoba probuđena, ili, drugim rečima, kada je pojmla šta je njena urođena priroda. Delati na ovaj način pre nego što se postiglo probuđenje, znači prihvatiti neku vrstu lažne spontanosti. Samo zato što neko ne razmišlja pre nego što dela ne znači da njegovo delanje potiče iz prvobitnog duha; postoje svakojaki drugi nivoi njegovog duha koji mogu da proizvedu tu vrstu ponašanja. Pokret u SAD-u poznat kao »beat zen« primer je prihvatanja ove vrste lažne spontanosti. Može se doseći mnogo vrste praznine i ponekad romantična težnja za dostizanjem mitske minule nevinosti zabunice kultivisanog odsustva svesti za prazninu mističkog neprijanjanja. Čovek može biti isto toliko zaveden čudljivošću koliko i stvarima i mišljenjem. Iako Hsi K'ang spominje utihlost životne snage i prazninu duha kada govori o dopuštajući da »duh bude slobodan«, brojne priče u kojima se opisuju prenatraglašenja i čudna dela nekih od Sedam izvršnika navode na pomisao da je njihova spontanost pomalo kultivisana i veštačka.²² Iako bi čan budista možda rekao da su prihvatili pogrešnu vrstu praznine, s taoističke tačke gledišta, ako su Sedam izvršnika krivji za bilo šta, onda je to jedino što su pokušali da usvoje stil i način da budu taoisti.

I čan budistima i taoistima zajednička je sklonost ka optimističkom viđenju ljudske prirode koja je svojstvena znatnom delu kineske filozofije. Za razliku od najvećdeh delova evropske tradicije koja pesimistički gleda na ljudsku prirodu »u sirovom« stanju i smatra da je civilizacija nužna da bi zatupila zube ljudskom vuku, taoizam smatra da upravo civilizacija ili bolje rečeno preterana civilizacija stvara ove zube. U kineskoj filozofiji postoji stalna težnja za iznalaženjem načina da osoba uspostavi skladan odnos sa samom sobom, sa drugima i sa celim univerzumom. U takvom stanju ravnoteže čovek ne bi mo-

¹⁸ U ovom ogledu »nepristrasni« je približan antinom »sebičnosti (*ssu*)».

¹⁹ Lu Hsün ed., *Hsi K'ang Chi*, u *Lu Hsün San shih nien chi* (Hong Kong: Hsin-i Izdavači, 1968) II, 87-88. Ponovno izdaje Donald Holzman, *La vie et la pensée de Hsi K'ang* (Leiden: E. J. Brill, 1957), str. 176-177 sa potpunim francuskim prevodom ogleda, str. 122-130. Za engleski prevod dela ogleda prevodnog ovog, videti Mather, »The Controversy«, op. cit., str. 166.

²⁰ *Ch'uan hsün fa yao* T. No. 2012A, No. 48: 383B, 18-21 i John Blofeld, prev., *The Zen Teachings*

of Huang Po on the Transmission of Mind (New York: Grove Press, 1958), str. 61.

²¹ *Ching te Ch'uan teng lu* T. 2076, Vol. 51: 313B, 24-25 i John C. H. Wu *The Golden Age of Zen* (Taipei: Committee on the Compilation and Printing of the Great Classics of China of the National Research Institute, 1967), str. 419.

²² Za većinu ovih priča videti Richard B. Mather, prev., *Shih shuo Hsin yü: A New Account of Tales of the World of Liu I-ch'ing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976).

¹⁶ Konkordanz zum Lao Tzu, op. cit. str. 15 i Mather, »The Controversy«, op. cit., str. 165.

¹⁷ Termin za »slobodan« mogao bi se takođe prevesti sa »dopusti da čini sve što god hoće«.

rao da brine o svojim osećanjima i željama pošto bi oni prirodno tražili i dostizali sopstvene nivoe i objekte. Obe škole nastoje da brode između dve opasnosti individualnog delanja, koje se sastoje, s jedne strane, od potiskivanja osećanja i s druge, od njihovog potpunog odobrenja, s tim što se odobrenje daje tek pošto je dostignuto izvesno stanje ravnoteže i jasnoće. Ovo u izvesnom smislu podseća na etiku *agapea* svetog Avgustina koji je tvrdio »Voli Boga i čini što ti je volja«. Neprijanje predstavlja vratnice ka činjenju onog što ti je volja ili dopuštanju da duh bude slobodan.

Kao što smo videli u *Tao Tzuu* postoje nagoveštaji da se ljudi mogu ostaviti da delaju po svojoj volji kada su se jednom, uz pomoć mudraca, vratili svojoj iskonskoj jednostavnosti. Oni ne prijanju uz veštačke i neobuzdane želje, odnosno više ih nemaju. Neprijanje mudraca može biti šire i u izvesnom smislu potpunije. Stav *Chuang Tzu*a prema neprijanju mnogo je bliži budističkom i taoističkom mudracu i probuđenom osobi budista poklapaju se po mnogim od svojih svojstava. Neprijanje nije samo neprijanje uz izvesne stvari i izvesna osećanja već i uz stvari i osećanja uopšte. *Chuang Tzu* kaže:

Kada je reč o osećanjima, najbolje je da pustiš da teku kuda hoće. Prateći stvari, izbeći ćeš da budeš rastavljen od njih. Dopuštajući osećanjima da teku kuda hoće, izbeći ćeš umor. A kada nema razdvajanja ili umora, onda nema ni potrebe da težiš bilo kakvim spoljašnjim ukrasima i da zavisiš od tela. A kada više ne težiš spoljašnjim ukrasima i ne zavisiš više od svog tela, prestao si u stvari da zavisiš od bilo koje materijalne stvari.²³

S obzirom na to može li čovek da bude bez osećanja (*ch'ing*) ili ne može *Chuang Tzu* kaže da može. *Hui Tzu* prigovara:

»Ako ga već zoveš čovekom, kako onda može da nema osećanja? *Chuang Tzu*: »To nije ono što podrazumevam pod osećanjima. Kada govorim o nemanju osećanja, hoću da kažem da čovek ne dopušta naklonostima i nenaklonostima da se umešaju i da mu naškode. On samo dozvoljava stvarima da budu onakve kakve jesu i ne pokušava da pomaže životu da teče.«²⁴

U sličnom odeljku, čan budista *Huai Hai* je jednom od svojih učenika rekao sledeće o osećanjima:

A sada s obzirom na smrtnost i postizanje budinstva, zajedno sa svim stvarima bilo da su u kategoriji bivstvujućih ili nebivstvujućih, jedino je potrebno da uspostaviš takvo duševno stanje koje namerno ne

bira ili odbacuje i da ne razmišljaš o tome da se odrekneš namernosti. To je ono što je označeno kao nemanje osećanja i imanje prirode budinstva. Ne biti okovan osećanjima jeste ono što se podrazumeva pod biti bez osećanja. To ne znači nemati uopšte bilo kakvo osećanje, poput komada drveta ili kamena, poput praznog vazduha ili žutog cveta na zelenom bambusu.²⁵

Taoistički »savršen čovek koristi se svojom dušom kao ogledalom – ničemu ne teži, ničemu se ne raduje, uzvraća ali ne zadržava«,²⁶ te je tako kadar da se pridruži »vrkutanju i čurlikanju« i da učestvuje u »velikom potčinjavanju«. Čovek dela u svakodnevnom svetu događaja, iako ne prijanja uz bilo šta.

Kao što vidite nema ničeg komplikovanog. Baš kao i obično nosite svoje ruho i jedite svoju hranu i bez posebnih zadataka provodite svoje vreme. Ovde ste došli sa svih strana; svi vi žudno tragate za Budom, *dharma*om i oslobođenjem: nastojite da pobegete iz tri sveta. O vi nerazumni ljudi, ako želite da izađete iz tri sveta, kuda možete tada da ođete?²⁷ Kada shvatite ovo, iako jedete vasceli dan nijedno jedino zрно neće preći vaša usta i celodnevno putovanje neće vas odvesti nijedan korak unapred – a to ćete isto postići ako se uzdržavate od pojmovak kao što su »Ja« i »drugi«. Ne dozvolite da vas događaji iz svakodnevnog života vežu, ali se nikada ne povlaćite iz njih. Jedino radeći tako možete da zaslužite titulu »oslobođeni«. Majstor *vinaje* (Budističkog disciplinskog kodeksa) po imenu *Yuan* došao je jednom i upitao (*Hui Haia*): »Da li se naprežeš kada upražnjavaš put (tao), Učitelju?»

M: »Da, naprežem se«.

P: »Kako?«

M: »Kada sam gladan, jedem; kada sam umoran, spavam«.

P: »A da li svi ulažu isti napor kao i ti učitelj?«

M: »Ne na isti način«.

P: »Zašto?«

M: »Kada jednu oni misle na stotinu raznih potrepština, kada idu na počinak razmiš-

ljaju o hiljadu različitih vrsta stvari. Po tome se oni razlikuju od mene.«²⁸

Uprkos tome što čan budisti i neki taoisti na sličan način govore o osećanjima, pristup i praksa dostizanja stanja neprijanja i nepristrasnosti se u nijansama razlikuju. Ako obe ove škole brode između krajnosti potiskivanja osećanja i potpunog dopuštanja, moglo bi se reći, mada razumljivo sa izvesnim preterivanjem, da svaka škola pristupa neprijanju kroz jednu od krajnosti. Taoisti, bar oni koje smo izabrali da ispituje, naglašavaju slobodu, jedinstvenost i individualnost. Jedinka treba da napusti razlike i sudove, sledi *tao* i putuje »ptičijim putem«. Čovek može da počne tako što će slediti svoja osećanja, jer to zahteva neprijanje koje se sve više širi i postaje »veliko neprijanje«. Kao čovek može istinski da postane svoje sopstveno jedinstveno Ja, onda će on biti u najvećem skladu sa *taom*. Taoistička nepristrasnost nastaje iz verovanja da u svetu jedino postoje jedinstvene, individualne stvari od kojih je svaka mera sebe same i ne može da sudi o drugoj stvari na osnovu sopstvenih ličnih standarda. Sve stvari su jednako vredne i ne mogu, čak ni na sopstvenom tu, da imaju povlašćen položaj. Želje i osećanja su problematični jedino kada navode osobu da napusti samu sebe u nameri da podržava neki navodnu apstraktnu zajedničku stvar. Takvo preterano širenje sebe ostavlja čoveka bez podrške *taoa*: čovek gubi svoje urođene moći (*te*) koje su dar *taoa* i kao rezultat toga počinje da zavisí od stvari. Uprkos dosta suprotnih speculacija²⁹ taoisti filozofi imaju malo toga da kažu o specifičnim disciplinama kao što su meditacija i jogi. Kao taoisti, poput *Chuang Tzu*a, spominju neku praksu, ona se sastoji u upražnjavanju zaboravljanja – zaboravljanja razlika, sudova, mera za sebe i druge.

Mnogo od ovoga se očigledno menja kako se filozofski taoizam stapa sa raznim religijskim elementima (ako se to odist a dešava na ovaj način) i taoizam povezuje sa kaluderskim sistemom. Ali i ove taoizam potvrđuje svoju otvorenost, jer dozvoljava da se pod istim krovom okupe takve stvari kao što su seksualne tehnike, alhemija, magija, spiritualizam, učenje, proricanje sudbine i veliko neprijanje.

Iako jedinstveni ton čana proizlazi iz njegove žaljivosti, ikonoklazma, paradoksa i nominalizma, on ipak pretpostavlja čvrstu osnovu tradicionalne budističke teorije i

²³ A Concordance, op. cit., str. 53, 11. 44–45 i Watson, The Complete Works, op. cit., str. 216.

²⁴ A Concordance, op. cit., str. 15, 11. 57–58 i Watson, The Complete Works, op. cit., str. 75–76.

²⁵ Navedeno u Fung Yu-lan, The Spirit of Chinese Philosophy, prev., E.R. Hughes (London: Kegan Paul, 1947), str. 163.

²⁶ A Concordance, op. cit., str. 21, 11. 32–33 i Watson, The Complete Works, op. cit., str. 97.

²⁷ A Concordance, op. cit., str. 30, 11. 40–41 i Watson, The Complete Works, op. cit., str. 132.

²⁸ Lin chi lu T. 1985, Vol. 47:5000, 10–13; Paul Demiéville, prev., Extraits de Lin Tzu (Paris: Fayard, 1972), str. 121; i Imrard Schlegel, prev., The Zen Teachings of Rinzei (Berkeley: Shambala, 1976 str. 45).

²⁹ Huang Po, Wan ling lu T. 2012B, Vol. 48. Ovaj odlomak, koji dolazi iz odeljka teksta koji obfledovao »Anegdoti« nije u verziji ponovljenog izdanja u T. Referencu za njegovo moguće održavanje, videti I. Miura i R. F. Sasaki, Zen Dust (New York: Harcourt, Brace and World 1966), str. 363. Za odlomak naveden odeljku, videti Blafeld, The Zen Teachings of Huang Po, op. cit., str. 131.

³⁰ Hui Hsi, John Blafeld, prev., The Zen Teachings of Hui Hsi on Sudden Illumination (London: Rider and Co., 1962), str. 95–96. Nismo bili u stanju da identifikujemo kineski tekst za koji je ovo prevedeno.

³¹ Obratite pažnju na sledeće, što se može smatrati nekom vrstom varijacije ove ideje, a koju je sugerisala Anna Seidel. Čak su i Lao Tzu i Chuang Tzu zastupali smanjivanje želja, a to je takođe bila neka vrsta obustanja čuza pošto je značila poricanje onoga što je jedinka prirodno želi da čini. The Bellagio Conference on Taoist Studies, History of Religions, No. 2 i 3 (Nov, 1969/feb, 1970), str. 110.

³² Na primer, od K. Schipper. Videti Ibid., str. 108.

prakse. Čovek se ohrabruje da upražnjava trostruku disciplinu, mada je u tradiciji kineskih majstora da konačno ubede učenika da svoju disciplinu smatra preprekom na putu do probuđenja nego mostom koji vodi do njega. 'Zelja' se upotrebljava kao tehnički termin i označava način na koji osoba pogrešno prijanja uz pojave u nameri da podrži postojanje lažnog samstva. Zbog neznanja osoba pogrešno opaža sopstvenu prirodu i prirodu objekata. Otvarajući oči duha čovek opaža prirodu stvarnosti i oslobađa se prijanjanja i želje. Pošto u čanu posvećenik obično počinje velikom dozom metoda i tehnika, potrebno je da se učenik u jednom trenutku oslobodi upravo ovog prijanjanja uz metod i teoriju sa kojima je započeo. Učenik mora da napusti splay budizma pošto se isprantao na drugu obalu.

Tri točka i dvanaest podeoka učenja su prljavi stari papir za čišćenje prljavštine. Buda je nestvarna utvara. Patrijarsi su stari majmuni. Zar vas same nije rodila majka? Ako tražite Buda, uhvatite vas Buda-mara (obmana); ako tražite patrijarhe vezače vas patrijarh-mara. Što god da tražite, sve postaje patnja. Bolje je da više ništa ne tražite.³³

U čanu se razvila praksa potvrđivanja stanja duha koje je učenik dostigao što je dovelo do jednostrane tradicije legitimnih i nelegitimnih iskustava. On takode zadržava razliku između probuđenog stanja i ne-probuđenog stanja – razlika koja nije veoma jasna u taoističkoj tradiciji. Uprkos tome što neki budisti postupaju sa taoističkom reči *ming* kao sa sinonimom jednog od kineskih termina sa kojima se čan koristi za probuđenje (*wu*), sami taoisti ne upotrebljavaju *ming* na ovaj način. Ona se više koristi na način koji sugerise Graham kao sižnošenje stvari na svetlo dana³⁴ u značenju biti kadar sagledati zakone stvari. Taoisti takode ne pokušavaju da jednim jednim prolazom provedu učenike ka brižljivo određenom stanju duha, tako da u izvesnom smislu ima mnogo više načina da se bude čan budista nego što ima načina da se bude čan budista.

S engleskog prevela:
Ljiljana Mitićević

Lajla i Madžnun

Sudhir Kakar i Džon Ros

Priča o Lajli i Madžnunu govori nam o pustoši strasti, njenoj okrutnosti prema usamljenoj duši koja je gaji i o perspektivama onog koji pati. Ali, tamo gde su se Romeo i Julija spojili i oplakali svoju razdvojenost, Madžnun ili Ludak čežne u dubokoj samoći za Lajlom, koja postaje vizija.

»Dvoje ljubavnika leže čekajući u ovom grobu
Verni u razdvojenosti, istiniti u ljubavi,
Pod istim su šatorom gornjeg sveta.«

Sa ovim tužnim stihovima veliki persijski pesnik Nizami, začetnik persijske romantične epike, završava svoju verziju prastare priče o Lajli i Madžnunu, najčuvenijim ljubavnicima persijsko-islamskog sveta. U poemama i pesmama, u starih pričama i modernim filmovima, Lajla i Madžnun i dalje žive i nastavljaju da očaravaju romantičnu maštu islamske Azije i Afrike. Osnovni elementi njihove legende ponovo se ostarvaju u životima drugih ljubavnika i delima umetničke mašte. Nijedan musliman nikada nije bio Madžnun, niti žena Lajla, kao što ni u Evropi niko nije bio Romeo ni Julija. Ipak, bez upekljivih primera ovih velikih organizovanih mitova ljubavi, ne bismo sasvim shvatili zašto i kako ljudi i žene u različitim kulturama vole na način na koji vole, niti bi istinski razumeli specifičnu dubinu njihove strasti. Rodeni iz snova, a ne doktrina, crpeći svoju snagu u izrazima individualnih fantazija, više nego u društvenim zakonima, Lajla i Madžnun (kao i ljubavnici iz drugih sličnih legendi) su postavili standarde za tok »istinskih« ljubavi i aspiracije ljubavnika.

Danas islamski svet mnogi shvataju kao varvarski bastion mizoginije, kao svet *čadara* – ferdže koji zasenjuje ženu lepotu, umanjujući njenu slobodu i poričući njenu ljudskost. Sa druge strane, korisno je setiti se da je persijsko-islamski svet stvorio neke od najlepših i najvećih ljubavnika priča našeg sveta. Ove priče karakterišu nežnost, obožavanje i obožavanje žene koja se prikazuje ne kao čist objekt muškarčevih želja, niti rob njegovih potreba, već kao subjekt ljubavnog pregnuća.

Moderni tema o strasnoj ljubavi je upravo iz ovog sveta prvi put stigla u Evropu u 12. veku. Pesme provansalskih trubadura, koji su podizali ljubav do ideala i ženu do idola, prilagodili su i, u stvari, često usvojili čitave stihove persijsko-islamske poezije, negovane u muslimanskoj Španiji, kao i u dru-

gim intelektualnim centrima islamskog sveta. Njihove derivate treba tražiti u književnosti dvorske ljubavi, kod Šekspira, romantičara, sve do moderne zapadne ere i popularnih balada odavanja pošte ženskoj čarobnosti.

Jednom davno među beduinima u Arabiji, počinje legenda, živeo je veliki poglavica koji je posedovao sve sem sina. Poglavica, svestan toga da je »istinski živeo samo čovek koji u sećanju svog sina preživio sopstvenu smrt«, davao je milostinju i molio se dugo da dobije sina. Njegove molitve su konačno uslišene i rodio mu se divan sin, što je proslavljeno sa ogromnim veseljem. Dete je povereno brizi dadije, da pod njenim nadzorom poraste veliko i jako. Tako je i bilo i svaka kap mleka koju je popio, pretvarala se u njegovom telu u znak vernosti, svaki zalagaj koji je pojeo, pretvarao se u njegovom srcu u komadić nežnosti.

Pošto je napunio deset godina, dečko po imenu Kajs, poslat je u školu za decu iz bogatih porodica raznih plemena. Lep i inteligentan, isticao se u svojim studijama i ubrzo postao ljubimac svih. Jednoga dana, lepa, mlada devojka po imenu Lajla, pristupila je školi. Efekat njene lepote bio je trenutni i neodoljiv. Nizami opisuje njihovo zaljublivanje ovako: »Čije srce se ne bi ispunilo čežnjom pri pogledu na ovu devojku? Ali mladi Kajs je osetio nešto više. Utopio se u okeanu ljubavi pre nego što je znao da tako nešto i postoji. Već je predao svoje srce Lajli, pre nego što je i shvatio šta joj poklanja. ... A i ona nije bolje prošla. Vatra je zapaljena u njima – i svako od njih bio je odraz onog drugog.

Šta su mogli da urade protiv toga? Njihove čete bile su napunjene do vrha. Popili su što je sipano za njih. Bili su deca i nisu shvatili šta piju; nije čudo što su se napili. Onaj koji pije prvi put, zaista se teško napije i teško pada onaj koji nikada pao nije. Za jedno su udahnu li miris cveta, nepoznatog imena i velike čari... Budući da do tada niko nije primetio, nastavili su da piju svoje vino i uživaju u divnom mirisu. Danju su pili, a noću sanjali i što su više pili dublje su ronili jednu u drugu. Njihove oči postale su slepe, a usi glave za školu i za ceo svet. Pronašli su jedno drugo.

(Nizami: Priča o Lajli i Madžnunu).

I sada počinje Madžnunova čudna ljubavna priča. Svet, primećujući njihov otvoren flert i »skandalozno« ponašanje, reaguje oštro, prebacivanjima, grdnjom i pretnjama. Kajs nastoji da bude oprezan i sakrije svoju ljubav, ali nije sposoban za to. Daleko od Lajle, on ne nalazi mira, a opet, tražeći njeno prisustvo izložio bi opasnosti oboje. Postaje Madžnun, lud. Madžnunova emotivna priča počinje tamo gde Romeova završava. Naglost sa kojim on stupa u žalosno ravna je onaj koja Romea goni Juliji. Pometen na samom početku razdvajanjem, svojom mahnošću on zapanjuje više nego Romeo. On je živ i smrt, a njegov život misterija misterija. Setajući se ljubavi prolazima između šatora i po bazaru, on peva pesme u slavu Lajline le-

³³ Lin chi lu, op. cit., str. 499C: 20-24; Demiéville, *Entretiens*, op. cit., str. 103; i Schlegel *The Zen Teachings*, op. cit., str. 38.

³⁴ Za raspravu o ovom upotrebi pojma *ming* u *Chuang Tzu*, videti A. C. Graham, »Chuang-Tzu's Essay on Seeing Things as Equals, *History of Religions*, 9, No. 2 i 3 (nov., 1969/febr., 1970), str. 140-150. O *mingu* i duhu kao ogledalu videti takode Paul Demiéville, *Le miroir spirituel, Sinologica* (1948), str. 112-137; pretpostavio u Paul Demiéville, *Choix d'Études Bouddhiques* (1929-1970), (Leiden: E. J. Brill, 1973).



Madžnun na Lajlinom grobu (Iran, XV vek)

pote i njihove uzajamne ljubavi. Za Lajline saplemenike ovo priznanje je bilo previše. Zabrinuti za devojčinu čast i čast plemena, oni je zatvaraju u kuću, čuvajući je i obezbeđujući da se zaljubljeni ne sretnu.

Dok Lajla u tajnosti plače, Kajs, sada svi-ma poznat kao Madžnun, izlaže svoju nesreću pred svima. Sve češće i češće zbog prođu-ženih čini, on napušta naseljena mesta i paš-njake svog plemena, lutajući besciljno kroz pustinju, pevajući *ghazal*, elegije o nesreć-nim ljubavima u kojima zaljubljeni oplakuje gubitak, nedostiznost, ili odlazak voljene.

»Bio je u ritama i svakoga dana je izgle-dao sve više divalj. Skrhao melanholijom, nikoga i ništa nije slušao. Ništa od onog što inače radije ili uznemirava čoveka nije na-lazilo odjeka u njegovom srcu. Njegova dva ili tri prijatelja napustila su ga odavno. Iz-daleka su ljudi pokazivali na njega i govo-rili: »Evo ga ide Madžnun, ludak, mahnuti, koga su jednom zvali Kajs. Osramotio je i obeščastio sebe i svoj narod.«

Duboko potresen pogoršanim stanjem mentalnih sposobnosti voljenog sina i videći da je dovedena u pitanje čast njegovog ple-mena, Madžnunov otac odlučuje da zatraži Lajlinu ruku. Lajlina porodica ga glatko od-bija, navodeći razuman argument da ne mogu svoju čerku da udaju za ludaka, bez obzira na njegovu ljubav prema njoj. Raz-očaran, Madžnunov otac pokušava da urazu-mi sina nudeći mu druge devojke iz plemena »lepotice, koje su možda čak privlačnije od one koja je ukrala tvoje srce«. Ali, Madžnun, u maniru svih ljubavnika čiji je izbor tako rigorozan da se drži samo jednog (npr. Julija kada joj predstavljaju Parisa), nedostupan je za takvo rasuđivanje. Za Madžnuna, kao i za sve nas, ostaje nedostupan racionalan odgo-vor na pitanje zašto od hiljadu ljudi koje čov-ek sreće u životu i od stotine za kojima na-kon toga možda žudi, samo jednu osobu voli do kraja i sa čežnjom. I Madžnun sada luta pustinjom, kao usamljen, go nomad, žudeći u svojim stihovima za Lajlinim prisustvom, koje bi ga spaslo od nepodnošljive patnje zbog nametnute razdvojenosti, malo se tru-deći da je nade.

Izgubivši u svetovnom carstvu ugovore-nih brakova, Madžnunov otac pokušava da izleći voljenog sina vodeći ga na hodočašće u Meku. Ali misteriozne kombinacije mla-dićevog uma ponovo osujećuju njegov plan. Stojeći ispred Kabe, najsvetijeg svetišta, Madžnun, ne traži od Boga da ga spase od ludila, već naprotiv da ga poveća. »Ako sam pijan od vina ljubavi molim se, dozvoli da pijem još više. Govore mi 'Uguši želju za Lajlom u svom srcu!' Ali ja te preklinjem, o moj Bože, da ona postane još jača. Uzmi što je preostalo od mog života i dodaj Lajlinom. Ne dozvoli da ikad tražim od nje jednu jedi-nu vlas kose, čak ni ako me moje jadikova-nje smanji na širinu jedne vlasice. Bog usliša-va Madžnunove molitve. On postaje još opi-niji patnjom.

Kako Madžnunova ludost postaje opšte poznata, nema ni jednog šatora čiji stanov-

nici ne znaju za njegovu ljubav prema Lajli. Članovi Lajlinog plemena, još ogorčeni, šalju izaslanike kalifovom prefektu. Oni mu poručuju da Madžnun svojim ponašanjem i svojim pesmama izlaže opasnosti ne samo čast njihovog plemena, već i autoritet samog kalifa. »Sve što ovaj drzak momak komponuje, cepa velove običaja i pristojnosti na stotinu delova«. Osećajući sve veću pretnju društvu u mladičevoj nezdravoj ljubavi, kalifov zamenik ih savetuje da ubiju Madžnuna. I ponovo očajan, otac preklinje sina da popusti, da spase sopstveni život i ublaži tugu koju je doneo porodici i sramotu koju je doneo plemenu. Madžnun se, međutim, izjašnjava nemoćnim, budući da njegova sudbina nije njegov izbor, već pre dolazi od neke moći van njegove kontrole. Osim toga ona je dobila duhovne proporcije. Ono što je počelo kao zaljubljenost, sada je vizija, a frustrirani ljubavnik postaje profet misterija koje su van logike svetskih kategorizacija, van zdravog razuma.

Takode Lajla izgara u vatri čežnje ali njeni plamenovi, kako kaže Nizami, su skriveni i ne podižu dim. Ona ne može nikome da govori o svojoj tuzi. Kao Julija i sve žene ugla-ovno, bez obzira na njihovo tračanje o svetovnijim sitnim gresima, ona je diskretnija u stvarima koje se tiču istinske ljubavi.

Ipak, glas njenog voljenog dolazi i do nje. Nije li on pesnik? Nema tako gusto opletenih zastora na šatoru, koji bi zaustavili njegove pesme. Svako dete u čaršiji pevahu je njegove stihove; svaki prolaznik pevao je neku od njegovih ljubavnih pesama, donoseći Lajli poruku od voljenog. U tajnosti, ona je sakupljala Madžnunove pesme, kako su stizale do njenih ušiju, pamtila ih, a potom sastavljala odgovore na delićima hartije, koje bi prepuštala vetru. Često bi neko ko bi pronašao papirić, oneo Madžnunu, tražeći ga kroz pustinju u nadi da će kao nagradu čuti neku od njegovih pesama, koje su postale veoma popularne. Tako je puno tih pesama prelazilo od jednog do drugog slavlja, pijaniji od strasti. Oni koji su ih čuli, slušali su ih sa uživanjem a bile su tako slične da su zvučale kao jedna jedinstvena pesma. Rodene u bolu i čežnji, njihove pesme imale su moć da nadmaše svu nesreću sveta.

Klisura, u kojoj madžnun konačno izabira da živi, bila je pod vlašću beduin-skog princa po imenu Nafal. Jednog dana kog je lovio u tom predelu, Nafal nailazi na lutajućeg pustinjača, čiji istrošen divlj izgled, raščupana kosa i ruke i noge izgrebane od trnja, ostavljaju izuzetan utisak na njega. Zapanjen što je naisao na tako čudnu i žalosnu priliku u pustinji, Nafal se obračao jednom od svojih pratilaca za objašnjenje i tako saznaje za priču o Madžnunovoj zlosretnoj ljubavi. Veoma pogođen, Nafal se zaklinje Madžnunu da će spojiti ljubavnike i ubediće ga da pristupi njegovoj pratnji. Kao budala u *Kralju Liru*, Madžnun je siromašan, golo stelo, bez ige odeće, koje predstavlja otelotvorenja naše najdublje žalosti, tuge i pustoši iza svih onih opipljivih zadovoljstava i uspeha. Njegova nesreća odzvanja nepojmljivom, sveprisutnom istinom: svi smo voleli i izgubili.

Na čelu svojih boraca, Nafal jaše do šatora Lajlinog plemena i traži da je udaju za Madžnuna. Kada njeno plemo odbija da izađe u susret njegovim zahtevima, odigravaju se dve velike bitke u kojima Madžnun ne učestvuje. Na pitanje Nafalovih ljudi zašto se ne bori za svoju stvar, Madžnun odgovara: »Srce moje voljene kuca za neprijatelje, a tamo gde njeno srce kuca, tamo je moj dom. Želim da umrem za koju ljubav, ali ne da ubijam druge ljude. Kako mogu da budem na vašoj strani, kada sam se odrekao samog sebe?« Takva je njegova ljubav da bi izdao i najvernijeg i najpožrtvovanijeg saveznika.

Iako Nafal pobeđuje, Lajlin otac je uvek odbija da dobrovoljno preda ćerku Madžnunu, što Nafal viteški razume: »Bez obzira na to što sam ja pobednik, želim da mi predas ćerku samo ako si voljan. Zena uzeta silom je kao kriška suvog hleba, ili posoljen kolač.« Nafalovi ljudi, razlučeni što Madžnun odbija da se bori, mole svoje gospodara da digne ruke od čitave stvari. Madžnunova ljubav izmiče poimanju muškaraca sveta, jer je van vernosti i van razuma.

Lajlini roditelji udaju ćerku za jednog od njenih mnogobrojnih proslaca, Ibn Salaama. Tugujući u tajnosti, Lajla se pokorava svojoj sudbini, ali ne prihvata život u braku, izražavajući svoju volju da radije umre, nego da popusti na silu. Ibn Salaam, koji je i sam bio veoma zaljubljen u Lajlu, je takođe čovek uzvišenih osećanja i pristaje da je obekava iz daljine, dok ona ne promeni mišljenje. Zadovoljan je ako mu dozvoli samo da je gleda i bio bi najobitajniiji lopov ako bi tražio nešto više. Kakva moć privlačenja je dodeljena toj devojci, da tolike muškarce može da drži na daljini, da ima svoj duh, svoju apstrakciju i da uzbuđuje slušaocce poezije njenog ljubavnika!

U međuvremenu, Madžnun se vratio u svoje usamljeno pustinsko prebivalište. Njegov ostareli otac, na ivici smrti, pokušava još jednom da utiče na sina, oslanjajući se na duboku očinsku ljubav i mudra savetovanja o vrlinama strpljenja, mudrosti i malih životnih radosti. Budući da se prirodo- n njegovog života bliži kraju, on žali zbog dečakove prerane morbidnosti:

»Dovedi sebe u sikušenje, budi veseo i srećan, radij se i dangubi; bilo šta – budi prolazan kao dah vetra. Zašto da ne? To je život; bez obzira na to da li su njegova obećanja istinita ili lažna, uživaj u onome što donosi trenutak. Šta je sa trajnim vrednostima ovog sveta? Uživaj u onome što imaš – danas; jedi ono što si požnjeo – sada!«

Apljučući na Madžnunov zdrav razum, otac priziva i sinovljeva osećanja:

»O moj sine! Budi mi pratilac ovih nekoliko dana koliko mi je još ostalo: za mene pada noć. Ako danas odeš, sutra će me tražiti uzalud. Ja moram da idem, a ti moraš da preuzmeš moj posao. Uskoro će mojim patnjama doći kraj, ali ti treba da budeš srećan. Gledaj, moje sunce zalazi, zamašeno izmaglicom dugog dana. Sumrak me očekuje,

moj sine – moja duša dobija krila. Dodji već jednom, dodji. Ne odgovaraj. Uzmi moje mesto koje ti pripada. Dodji.«

Nesposoban da laže čak ni iz samilosti, žalosti ili sramote, Madžnun govori ocu da ne može da posluša njegov savet – »ti kuješ svoj novac u kalupu mudrosti, moj kalup je kalup ljubavi; to se ne može promeniti! Vidiš li da sam zaboravio svoju prošlost? Ja nisam više onaj čovek koji sam bio, očee. Nizami nam govori da je u ovom času Madžnun konačno potpuno shvatio svoju sudbinu. Njegov konačan odgovor zakonima ljudi, zaslu- žuje da bude naveden u celoj svojoj dužini:

»Ja nisam samo tebe izgubio; ja više ne poznajem samog sebe. Ko sam ja? Okrećem se bez prestanka oko sebe, pitajući: Kko si zov- ješ? Jesi li zaljubljen? U koga? Ili si voljen? Od koga? U mom srcu gori vatra, vatra bez granica, koja je pretvorila moje biće u pepeo. Da li još uvek osećam ukus onog što jedem? Izgubljen sam u sopstvenoj pustoši. Postao sam divljak, sa divljim zverima kao prat- njom. Ne pokušavaj da me vratiš svetu ljudi. Veruj mi, ja sam za njih stranac. Smrt me privlači – smrt je u meni. Kad bi samo ma- gao da zaboraviš da si ikada imao sina! O, oče moj! Kažeš da ćeš uskoro krenuti na po- slednji put? Kažeš da je to razlog zašto si došao da me uhvatiš? Ali kazno je, suviše kasno za obojicu. Jesen je, ovde i u meni i moram otići – možda čak i pre tebe. Nemoj da mrtav oplakuje mrtvog, oče moj.«

Posle očeve smrti Madžnun tuguje, ali se takođe na neki suptilan način, menja na bo- lje. Nizami opisuje ovaj nov unutrašnji mir u slikama sve veće Madžnunove harmonije sa divljim zverima, sa kojima sada pretražu- je pustinju. On priča sa životinjama koje na neki misteriozan način privlači. Odmara se u hladu krila lešinara i čuva- ga pustinski lavovi. Pronašao je svoju i opšteljudsku svi- repu, a ipak uravnoteženu suštinu. Njegova sopstvena priroda i priroda sveta sada mu daje okrilje.

Osećaj mističnog jedinstva dolazi i do Lajle. Jednom, je pošto je kupio delić pa- pira sa njihova dva imena, Madžnun ga cepa i deo sa Lajlinim imenom baca. Upitan za razlog od jednog začuđenog posmatrača, Madžnun odgovara da je jedno ime dovoljno za oboje: »Da znaš šta znači voleti, shvatio bi da je dovoljno samo zagrebiti po površini zaljubljenog, da bi izašla osoba koju vol- i.« Ovdje kroz Madžnuna progovara indijski mistični pesnik Kabir, koji takođe tvrdi: »Staza ljubavi je uzana! Na njoj ima mesta samo za jednog«.

Uslugama Lajlinog posrednika, Lajla i Madžnun izmenjuju strasna pisma puna žudnje. Jedne noći, ugovaraju tajni sastanak u palminoj šumici blizu Lajlinog prebivališ- ta. Sudbina je naklonjena zaljubljenima i trenutak za kojim su toliko čežnuli, konač- no je došao. Ipak, kao što je čitalac i sam po- sumnjao, prepreke njihovom seksualnom spajanju su mnogo veće od proste činjenice spolnih prohibicija. Nizami ovako opisuje scenu:

»Obavijena u veo, pod okriljem noći, Lajla juri ka vrtu sa dušom koja leti ispred njenih nogu. Ugledala je Madžnunu, ali se zaustavila, pre nego što je stigla do palmnog drveta na kome je bio naslonjen. Kolena su joj drhtala, a noge je osećala prikovane za zemlju pod njima. Samo deset koraka razdvajalo ju je od voljenog, ali on je bio unutar magičnog kruga, koji ona nije smela da prekinje. Obrćajući se starcu do sebe, rekla je: »Plemeniti gospodine! Doyde mi je dopušteno da idem, ali ne i dalje. Čak i sada sam kao sveća koja gori. Ako dosegmem vatru, izgorim. Bliskost donosi nesreću, a zaljubljeni moraju da je izbegavaju. Bolje biti bolestan nego se kasnije stideti zbog leka... zašto tražiti više? Idi kod njega. Zamoli ga da mi recituje neke stihove. Pusti ga da govori, ja ću biti uvek; neka bude donosilac pehara, ja ću biti vino!« Madžnun, koji je bio u nesvesti, povratio se i »kao su njegove oči pronašle svoj put do Lajle, stihovi koje je tražila, počeli su da promiču kroz njegove usne...« Odjednom je ućutao, skočio i pobeo iz bašte u pustinju, kao senka. Iako opijen od mirisa vina, ipak je znao da ga možemo okusiti jedino u raju.

On je taj koji izbegava spajanje, ovekovećujući ga na taj način.

Ovde Madžnun služi kao primer mistike sufijska koja potpuno savršeno ljubavi vidi samo u imaginaciji. Bez ovog imaginativnog sjedinjenja, smatraju sufijske, fizičko sjedinjenje je čista obmana, uzrok ili simptom duševnog rastrojstva. Čista imaginativna kontemplacija je sve što mističari žele, kontemplacija koja može da postigne takav intenzitet, da bi je svako materijalno prisustvo voljenog spustilo, zatvorilo.

Ibn Salaam, koji je izgubio svaku nadu da će ikada dobiti Lajlu, umire od groznice, koju mu je donela njegova tuga. Lajla je sada slobodna, iako u skladu sa arapskim običajima ne sme nikada da vidi u periodu od dve godine, dok oplakuje muža. Međutim, pre nego što su istekle dve godine, Lajla, koja je takode bila veoma sloba zbog sopstvene skrivene tuge, umire od bolesti.

Kada je Madžnun u pustinji saznao za smrt svoje voljene, krenuo je odmah da pronađe mesto na kome počiva. Plućci na Lajlinom grobu, moli se da bude oslobođen sopstvenog mučnog postojanja. Grešni nadgrobnik kamen obema rukama i pritisakajući, svom snagom koju je mogao sakupiti, svoje telo na njega, njegove usne se pomeraju još jednom i sa rečima "Ti, ljubavi moja...". Duša napusta njegovo telo.

U persijsko-islamskom svetu priča o Lajli i Madžnunu je centralna parabola sufijskog religijskog iskustva. Nizamijska verzija priče zapisana je u XII veku, kada je sufizam postao jedna od dominantnih formi islama i kada su se sufi bratstva ili *tariqa*, proširila po islamskom svetu. Samosvesna je upotreba centralne sufijske ideje, slikovitog izlaganja i metafora, posebno u Madžnunovim razgovorima sa ocem, gde islamski mistici i ortodoksija izgleda sažaljevuju jedno drugo u donekle prijateljskoj konfrontaciji. Nizami čini od Madžnuna tumača sufijskog

pogleda da »spasiti ljubav, spasiti ljubav, jeste jedini posao koji imam«. Ljubav je »osnovna želja« Boga, zemaljska ljubav, ali i priprema za njen nebeski vrhunac, gde će svim razdvajanjima doći kraj. Tamo će ljudi biti »sjednjeni u vrtlogu, mističnoj igri i prepušteni sami sebi, živeći u višem jedinstvu, gde neće biti razdvojeni više nego što je ruža od trnaca.

Interpretirajući priču kao psihološki opis strasne ljubavi u islamskoj kulturi, pre kao parabolu sufijske psihe nego duše, naša namjera nije da svedemo nesumnjivo mistični sadržaj na psihološke pojmove. Radije bi pokušali da objasnimo onu ravan ljudske ljubavi, koja je pre svega iskustveno tlo, na koje obojica, pisac i čitalac, moraju da stanu pre ukrcavanja za mističke, religijske letove. Da bi to postigli, međutim, moramo krenuti od površine, smestajući priču prvo u njen kulturni kontekst.

Barem u gornjim klasama, seksualnu ljubav u većini islamskih društava karakteriše prijetna senzualnost. Hrišćanska preokupiranost čednošću ili hinduska fasciniranost asketizmom, daleko su od islama. Tradicija je očuvala izvestan broj *hadisa* koji veoma favorizuju zadovoljenje seksualnog instinkta. Barem je to tako za privilegovanog muškarca.

Uprkos rane islamske spoznaje o ženama iz aristokratskih krugova, koje u životu uživaju velike slobode, prijatno zaokupljenim svojim zadovoljstvima, prvenstveno je muškarac taj koji uživa u muslimanskim seksualnim dopuštenjima. On uživa beneficije poligamije i zakonsku popustljivost prema svojim seksualnim apetitima. Nasuprot tome, žene, barem u izvesnim slučajevima, lišene su čak prava da daju svoju saglasnost njegovim zahtevima.

Međutim, kao i u svakom drugom izraženom patrijarhatu, iza društvenog konsenzusa u vezi muškarčeve dominacije i ideala njegove slobode da zadovolji svoju pohotu uvek i gde god želi, skriva se podjednako moćna psihička realnost muškarčevog duboko usađenog straha od ženske zastrašujuće moći. To je strah od žena koje traže osvetu zbog njihovog omalovažavanja i eksploatacije. Začarani krug leži u samom jezgru muškarčeve »superiornosti«, naime u ciklusu mizoginije, ženske osvete i zauzimanja samozastitnog stava.

Okvirna priča iz *Hiljada i jedne noći* je dobar primer sveprisutnosti ove muške fantazije. Ova bajkovita zbirka počinje sa moćnim kraljem Šahrijarom, koji u miru i pravdi vlada dvadeset godina. Mir njegove vladavine narušava poseta njegovog brata koji otkriva da Šahrijarova žena održava preljubničku vezu sa robom. Šahrijar se pretvara da odlazi iz dvora, ali ostaje i sakriven posmatra neviden razvrat u vrtu, u kome učestvuju žene iz harema i robovi. Vrhunac orgije je kraljičina preljuba sa crnim robom, najinić bićem koje islamsko dvorsko društvo može da navede kao suprotnost monarhovoju visosti.

Ova fantazija o prevrtljivoj ženi – koju podstiču isključivo njene seksualne strasti (Nikad ne veruj ženama, niti se oslanjaj na

njihova obećanja/ Budući da su sve njihove simpatije i antipatije samo svrab među njihovim butinama) – je svakako bila važna tema u uspostavljenim odnosima među polovima u islamu. Iz tog razloga, u većini kultura, preterani muški pokušaji da dominiraju, služili su ujedno za njihovu odbranu, ali su i izazivali osvetničku žensku seksualnu gramzivost.

U stvari, ova »druga« strana žene je izuzetno izražena u *Lajli i Madžnunu* kroz stranca koji pokušava da nagovori Madžnuna da odustane od svoje ljubavi. Za trenutak, »davlolski« mizantrop čak uspeva da pokoleba zaljubljenog u njegovoj postojanosti, prizivajući moć onog štetnog kulturnog imidža žena.

»Ona te vara, zar ne razumeš? Žena kojoj si poverio svoje srce, predala ga je neprijatelju. Tvoje seme je rasuto po vetru, a Lajla te je zaboravila. Popustila je braku sa drugim čovekom i, veruj mi, nije ga odbila. A ne! Svake noći spava u njegovom naručju: jedino misli na poljupce i vođenje ljubavi i gubi se u senzualnim zadovoljstvima, do se ti mušić i iscrpljuješ...« Da li si joj poverovao da si jedini među hiljadama, različit od svih drugih? Ha! Takve su žene, nestalne i neverne od početka do kraja. Jedna kao sve i sve kao jedna. Za trenutak, ona u tebi vidi heroja, a zatim, odjednom, ti si niko. Istina, one su pune strasti, čak više od nas, ali one idu samo za svojim sebičnim interesima. Žene su prevaranti. Nikad ne veruj žen! Vratiti se torturam. A tako i trebao čovek koji veruje ženinju vernosti je čak glupiji od nje, koja čini da on pati. Šta je nakon svega, žena? Džubrište lažnosti i poročnosti; mir kada gledaš spolja, a nemir unutra... Srećna kada patiš, a pojedena od tuge kada se raduješ. Takav je ženski način, takav, čak i gori. Zapamti!

Da razmislimo: strančevu podsticanje Madžnuna da zapamti i da se čuva ženine prevrtljivosti, jer za momenat »ona u tebi vidi heroja, a zatim, odjednom, nisi više niko« moguće da potiče od neke osnovne greške u ranom odnosu majke i sina, tipične za ovu kulturu. Ženina izdaja, koja toliko ljuti i brine muškarca, već se odigrala: gubitak, koga se tako plaši, dogodio se davno pre toga. Madžnunovo izbegavanje Lajle u momentu mogućeg sjedinjenja i njegova spremnost da pati u ljubavi, nije usmerena ka Lajlinoj ličnosti, već ka njenom ženskom i prema tome majčinskom arhetipu.

Predstavljanje žene u »Lajli i Madžnunu« stoji u oštrm kontrastu sa njenom konvencionalnom islamskom predstavom, u kojoj je ona lukav protivnik u ratu polova, ratu koji za oružje ima zakonski odobreno nasilje na jednoj strani, a prevratu na drugoj.

U većini arapskih i persijskih ljubavnih priča, žena je brakolomnica, nezastita, prevrtljiva. Njena izvršna brzina uma, smatrana je uglavnom pr lukavstvom nego inteligencijom, nedovoljnom da od nje napravi prijatelja mnogo duševnijeg muškarca. Ipak, čovek će se uvek zaljubljuvati u nju, budući da je ona neki predukus, na kako nesavršen,

zagrobnog zatvora.

Lajla, s druge strane, nije samo verna i čedna, već je, uhvaćena u društvenoj odredbi »pravilnog« ženskog ponašanja, spremna da dugo pati, imajući smelosti da voli aktivno, kao subjekt, radije nego da se pomiri sa sudbinom, kulturno predodređenom, čistog objekta mušarčevih odluka. »Moje patnje su« ona primećuje

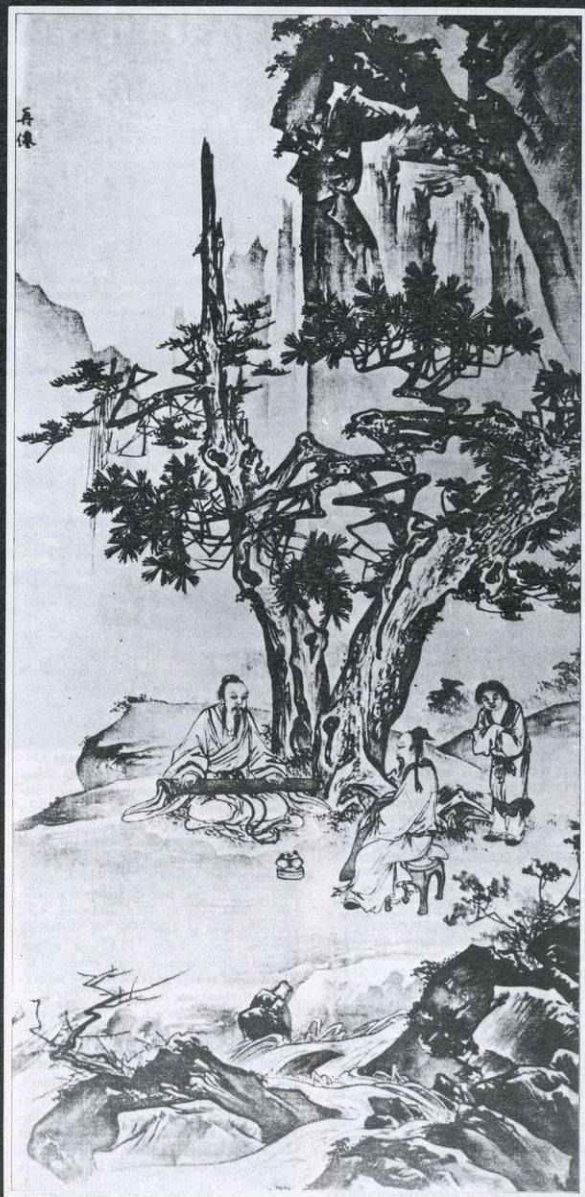
»hiljadu puta veće nego Madžnunove! Istina je, on je takođe meta strelama bola, ali on je muškarac, a ja sam žena! Slobodan je i može da pobjegne. On nema potrebe da se plaši, može da ide gde želi, da priča, plaće i izražava svoja najdublja osećanja u pesmama. A ja? Ja sam zatvorenik. Nemam nikog sa kim mogu da pričam, nikoga pred kim mogu da otvorim srce. Sramota i beščašće bili bi moja sudbina; slatkost se pretvara u otrov u mojim ustima. Ko zna za moje tajne patnje? Prekrivam ponor mog pakla suvom travom da ga sakrijem. Ja sam vatreni dan i noć između dve vatre. Jednog trenutka – ljubav plaće u mom srcu: »Ustani! Beži kao jarebica od ovog crnog oca, ovog grabljivog muža«, a sledećeg, razum me upozorava: »Čuvaj se nesreće! Upamti, jarebica nije soko! Pokori se i nosi svoj teret!«

Lajlina potčinjenost nije u ustajanju protiv društvenih normi, već u izboru svoje sudbine. Kasnije su mnoge islamske romanse takođe uzdizale ženin izbor smrti pre nego izdaju njene ljubavi. Među njima je i pakistanska legenda o Sohni i Mahinvalu.

Iz knjige S. Kakara i J. M. Ross-a
Tales of Love, Sex and Danger, Oxford
University Press, 1986.

S engleskog prevela
Sanja Popović-Šibalić





Shi Wen: Sviranje u citru u hladu borova (Kina, XV vek)

Bhagavadgita ili Božja pjesma¹ jedno je od najsvetijih djela hinduizma, izvornik mnogovrsnih, kvalitativno novih razmišljanja što su bitno utjecala na razvoj indijske književnosti, estetike, na religijsku, filozofijsku i neka suvremena politološka mišljenja.

Po propovijedi nauka *Gita* ima svoje puno ime *Bhagavadgita-upanišadah* (tajne nauke što ih je otpjevao bogoviti). Samo ime moglo bi sugerirati upanišadsko podrijetlo njena učenja, čija bi starost bila u približno istoj ravni sa skupinom postbuddhističkih upanišada a prethodila *Išvarakršnoj saikhyakarikā* (3. st. n. e.). Međutim, ni njeno podrijetlo ne pokazuje sa izvrsnim.

Sadržaj Gite

Što *Gita* čini tajnim naukom, kakva je narav tog tajnog nauka – na to pitanje ona sama ne daje decidirani odgovor. Da li zato što bi definicije i strogi tehnički termini u poetskom djelu visoke književne vrijednosti složili za neprimjerene i neukusne, da li zato što se ovaj nauk, da bi ostao u duhu svoga učenja, može izreći samo pjevanjem, ili je možda takva otvorenost ovog tajnog nauka određena njom svojevremeno kompozicijom. Što se tiče osobitosti pjesničkog izraza *Gite*, pitanje je možemo li se zadovoljiti apsolutiziranjem vrijednosti pojedinih postavki interpretirajući djelo koje u sebi nosi toliko proturječnosti, ili pak uočiti proturječja i po

¹ Božja pjesma epizoda je velikog epa *Mahabharate* (velike pjesme o plemenu Bharata), česte knjige zvane *Bhismapurvan* (ud o Bhismi). Zabilježeno tekst ovog epa nedvojbeno pokazuje karakteristike usmenog stvaralaštva, njemu svojstvene zakonitosti brojnih proturječnosti i neujednačenosti u izrazu, sadržaju i dometu ostvarene književne vrijednosti. Iako se starost epa ne da jednoznačno odrediti prihvaćeno je mišljenje da je nastajao stoljećima, da je završen u razdoblju između 400 pr.n.e. i 400 n.e., a u svom je današnjem opsegu tekst *Mahabharate* bez bitnijih odstupanja poznat od 5. st. n.e. Očigledno su trgovci dastupanja, po stepenost nastajanja velikog epa i njegovih raspoznatljivih slojeva. Prije nego su ispevani i najstariji dijelovi epa, postojali su začetci ovih književnih predaje što je čuvala indoevropske pjesničke obrasce. Pjesme o bici na Kurukšetri, za koju se pretpostavlja da se zbila posljednjih stoljeća drugog tisućljeća, najstariji su dijelovi epa, spjevani u ratničkoj plemstvu, kletri. Probitoj epici pjesmi i njenoj povijesnoj jezici vremenom su interpolirani novi raznorodni sadržaji, bilo u obliku epizoda ili završenih cjelina, različitih po izvornosti i karakteru od prosviđenja, od kojih su neki mnogo stariji od vremena njihovog interpoliranja, a rijekom vjerojatno najstariji grade epu oni bilježe promjene u društvenom, religijskom i filozofijskom shvaćanju epa i smjene utjecaja nosioca ovih shvaćanja u toku indijske kulturne povijesti. U epu se tako isprepliću junačka poezija i isposnička, pučka, u formi basne ili parabole, s poezijom svećenstva, brahmana. Pod okriljem brahmana, koji se već isticali čuvanjem i studiranjem svoje opsežne vedske književnosti, ovaj golemi epski zbornik dobiva svoj konačni oblik.

Nejasnoće oko datiranja, kompozicije epa, prisutne su i u religijsko-filozofskoj pjesmi *Bhagavadgiti*. Ni sama *Gita* nije konzistentna cjelina, iako postoji jedinstvenost u njezini strukturi bilo da se prihvaća potjecanje njene strukture od jednovremene koncepcije, bilo od strukturalno koncipirane prirode. Kako se ona razlikuje više pjesničkom snagom nego čistom dosljednošću svoga učenja, teško je jasno utvrditi starost i okolnost njena nastanka, a još teže kronologiju i ustroj njenih filozofijskih ideja.

Bhakti u Bhagavadgiti

Rajka Gjurković

toj gotovo osnovnoj formalnoj crti ovoga djela donijeti zaključak o njegovom lošem i nedosljednom mišljenju, ili se nakon praćenja njene nedosljednosti možemo upitati za njihove izvore i uputiti se njihovom unutrašnjem smislu.

Nedvojbeno je da je osnovna tema pjevanja pojedinac u specifičnoj, konfliktnoj situaciji, smješten u mislo polje koje mu pruža distancu i iskoracanje za pravi uvid. Ono što mu se »kao prvo« pokazuje, svijet je pojavnosti i uvjetovanosti, neprestane mijene i nestalnosti, bivanje zbilje, a on sam kao suoslušnik i sudionik u nemiru promjena i postojanja što podliježe istom redu zbivanja. Slika mnoštvenosti i prolaznosti ne može biti njegovo uporište, niti uporište njegove egzistencije, već ono što je osnova, što omogućuje i drži svekoliko bivanje zbilje, ono što čini bit postojanja i njegova bića. Tražeći izvor ovom pojavnom, uvjetovanom i vremenitom konfrontira ono neuvjetovano, nepromjenljivo i vječno, i to nalazi kao iskoni u višu zbiljnost. Upravo radi iskona što nosi mijene i bit bića, nalazi da je od iskona, ali ne iskonski, te da nosi iskonsku težinu kao moguću moguć priipajanja njemu. Ovu težinu k iskonu vidi kao iskonsku potrebu da bi se uopće moglo biti, u zanemarivanje ovog ostanjama u obzoru mijena i smrt-nosti, u razdvoju između iskona svega i bivanja svega. Kao vlastitu osobnost nalazi moguću moguć nadilaženja uvjetovanog i pripajanja iskona i sebe sama, pa u tom slijedu i različite »putove« dozejanja ove moći. *Gita* izlaže neke »putove« učenja što su ih oni dali, nastojeći obuhvatiti stare nazore jednom novom porukom. Taj objedinjujući put sprege (*yoga*) naziva znanjem najviše tajne (*rahasyam hy etad uttamam*, 4.3), znanjem koje je skrivenije od skrivenog (*guhyaḥ guhyataram*, 18.63), a njegov kuljand sadržaj imenuje riječju *bhakti*, te iznosi sadržaj znanja *bhakti* kako već razotkrivenost skrišenosti ove tajne.

Gita govori o uvidu u ovu vječnu spregu (*yogam avyayam*), kao o vremenom zabavljenom i nestalom uvidu, ali i jednom već dogodoenom razotkrivanju što su ga misli junaci od starina dosezali predajom objave. Pokazujući ovim pretenzijom ka arhaičnom izvornosti i prikripanju nastajanja jednog novog učenja, zauzima tako *Gita* uobičajeni stav razotkrivanju o objavljivanju bezvremenog uvida, u obliku koji odgovara vremenitosti mišljenja i historijskoj uvjetovanosti. Novom junaku Arjuni ponovo se objavljuje »ista« bezpočetna i neprolazna,

prastara sprega (4.3) koju vrijeme neće »opet« zakriti, već trajati u razotkrivanju svoje vitalnosti, razvijati se i obnovljati u raznolikosti jezika i naroda koji je prihvaćajući objavu izražavao njene misli.

Bhakti u Giti

Učenje *bhakti*, čije se podrijetlo u pjevanju predstavlja objavom uvida, pretpostavlja kao uvjet mogućnosti razumijevanja samog učenja razumijevanje riječi *bhakti*. Imenica *bhakti* izvedena je od korijena BHAI čija je značenjska jezgra »imati udjela u nečemu«, »djeliti što s kim« u smislu zemaljskog blaga. Iz istog su korijena izvedene riječi *bhakti* i *bhagavant*. Leksičko značenje ovih izvedenica čuva njihovu polaznu sadržajnu vezu s korijenom BHAI kao i nisanjanje pomake značenja. Tako imenica *bhakti* po svom jezgrenom značenju »sudionništva« pokazuje pomake značenja i izmjene smisla sudionništva. Prvotno je označavala »udio« i »sudionništvo« u djelu blaga ili posjeda plemenskog poglavara *bhagavanta*, »blagovitog«, a *bhakti* pojedinca koji je posjedovao udio u blagu *blagovitog*. No, zavisno od intencionalnog akta mijenja se karakter funkcije sudionništva, pa sudionništvo u materijalnom dobru postaje sudionništvo u religioznom i putenom smislu. Linija pomaka značenja ovih riječi pokazuje odnos nadopunjavanja i korekcije u smislu značenja, u namjeri izražavanja »novog« mističnog iskustva kao novoprihvaćenog od arijske tradicije. *Bhakti* u tom smislu mističnog iskustva postaje sudionništvo privrženosti, u *Giti* termin koji je prvi puta tekstualno uobičajen u značenju religiozne predanosti i ljubavi, a *bhakti* privrženost što odano ljubavi *bhagavanta*, *blagovitog* boga. Kako se u leksičkoj ravni u pomaku sadržaja prepoznaje korekcija značenja unutar jednog termina, to termin *bhakti*, u značenju religiozne predanosti i ljubljenja božanskog, dobiva punije značenje kad se smisao značenja *bhakti* misli kao dionništvo u božanskom biću.

Međutim, ako bi se ostalo na tumačenju religioznog osjećanja predanosti i ljubavi u osjećanju božanskog bića, kao bitnih sadržaja učenja *bhakti*, nužno bi se ostalo samo na deskriptivnoj afektivnoj, pa se na takav način o njemu ne bi moglo više reći nego što su to pjevanjem učinili pjesnici-mistici *bhaktikala*, poput Mire Bai i Kabira, dok afektivno i mistično za filozofiju ostaje nepoznanica.

Kršnina objava

Prihvatljivim načinom prezentacije tumačenja pokazuje se tumačenje ovog problema iz teksta samog pjevanja u kojem se on javlja. Izriče se prvi put u već spomenutom ključnom momentu Krsnine objave uvida u prastaru spregu (*yoga*), kao razlog objavljivanja upravo Arjuni, »jer odan si mi i prijatelju, to je tajna najviša« (*bhakti' si me sakha c' eti rahasyam hy etad uttamam*,



Krsna podiže planinu Govardhan Indija, XI/III vek

4.3). Ova misao postavljena je za sam princip i polazište konstituiranja ovog učenja. Ono se izgrađuje Krsninim otkrivanjem svoje prirode pokazujući Arjuni na nadnaravnost onoga kome je odan, na razlike među njima koje se javljaju iz Krsnina znanja o svojim i njegovim mnogim prošlim rođenjima, da bi potom Krsna sebe nazvao Gospodom (*īśvara*) bića koji iako nerođen, neprolazna sopstva (*atman*), vlada svojom prirodom i nastaje svojim nadnaravnim oblikovanjem (*atmamayaya*, 4.6).

Do sada je Krsna bio poznat po svojoj božanskoj naravi, dok se od sada u *Giti* jasno pokazuje monoteistička pozicija propovijedi, a sam Krsna vrhunaravnim Bićem. Međutim, Krsnina propovijed i objava ne zastavlja na: enumeraciji vlastitih vrhunaravnih svojstava i moći, nego kreću novoj poruci, kasnije poznatoj kao teorija silaska ili inkarnacije boga (*avatara*), dajući svome odaniku na znanje razlog svoga su-bivanja (*sam-bhavam*, 4.8). Vrhovnik, vladajući

svojom prirodom, po svojoj mjeri sebe samoziljeva (*atmanam srjami*, 4.7), kad nesaje držanje Dobra, poretka sveukupnosti (*dharma*), i nedržanje u svijetu uzme maha, pa u ovoj prilici uzima ljudsko obličje i u liku Krsne intervenira u održanju opće zakonitosti. Tako u kontekstu somootkrivenje Krsnine nadnaravnosti, Arjunina odanost udjeljivanja vozaču i prijatelju Krsni dobiva novu dimenziju.

Sljedeći stihovi (9–11) četvrtog pjevanja jasnije izražavaju novum ovoga učenja: 'Tko uistinu ovako zna moja božanska rođenja i djela kad napusti tijelo u novo rođenje ne ide, već k meni on ide, Arjuno.

Mnogi su, oslobođeni žudnje, bojazni i gnjeva, ispunjeni mnome, pritekli meni, pročišćeni naporom nade, došli mojoj biti. Kako se oni meni priklanjaju, tako u njima ja imam udjela (tako ih ljubim), o Partho, ljudi sa svih strana slijede moj put.'

Novum učenja i novi ogled svijeta prezen-

tan je iz odnosa držaoca poretka Dobra, radi čijeg održanja svevišnji uzima obličje Krsne, i jedinke koja radanjem zaborava narušeni poredak opće zakonitosti. Zamobarujući socijalno-etičke ideje koje u pjevanju postoje i nezavisno od opće zakonitosti poretka svijeta kao njen moment, i mada se one u *Giti* pokazuju izvorom sadržaja pjevanja kao etička dilema Arjune, potrebno je zadržati se na poimanju općeg poretka sveukupnosti, koje daje svoj specifični izraz u učenju bhakti. Iako prisutna višeslojna idejna strujanja u poglavljima tog sadržaja priječe jasno izdvajanje, ona, naime, participiraju u narušavanju jednom izgrađenog ogleda svijeta, predstavljenog visoko razvijenim formalizmom i simbolizmom žrtvenih radnji *brahmana*, kao i njima svojstvenim znanjima, ali iz postojećeg ne-reda mnoštvenosti svijeta smjeraju sistematiziranju i objedinjavanju sveukupne mnoštvene pojavnosti svijeta na jednoj novoj osnovi, odgovarajući na ponovno postavljeno pitanje u duhu *upaniśada*, što je znanje i znajno (*etad veditum icchamī jñanam jñeyam sa Keśava*, 13.0), stvarajući adekvatniji ogled, potpomognut Krsninim uplivom.

Misao Gite

U *Bhagavadgiti* prepliću se razna gledišta i učenja, utjecaji *vede*, *vedante*, *bhagavat-skog teizma*, *samkhye*, *yoge* i raznih obrednih shvaćanja. Međutim, ova raznorodna gledišta utkana su u njena i čine njoj svojstveno učenje koje je daleko od one nejedinstvenosti i nedosljednosti da bi se nazvalo eklektičkim.

Njeno osnovno filozofijsko mišljenje može se prepoznati kao slijeđenje mišljenja *upaniśada* srednjeg sloja, što vođeno idealizmom i intuicionizmom *upaniśada* izražuje monoteističko učenje, kojemu nije nepoznato gotovo oprečno učenje drugačijeg smjera mišljenja. U pjevanjima ovo učenje *samkhye* uzima istaknuto mjesto kao polazište same refleksije. Iako u *Giti* stavovi *samkhye* gotovo uvjetuju građenje dualnog ontološkog sistema, ovo se učenje po svom osnovnom konceptu bitno razlikuje od kasnije *samkhye darsane*, škole ortodoksnog sistema, koja zastupa ontološki dualizam.

Putem analize i elanjenja *samkhye Gite* dolazi do prihvaćanja postojanja jedinstvenosti zbivanja svijeta u njegovoj mnoštvenosti, a ono se očituje, s jedne strane, u izvanjskom svijetu tvornog (*prakṛti*), a s druge u unutrašnjem svijetu čije je uporište duhovno (*purusa*). Ova jedinstvenost zbivanja počiva u neprestanom protoku mijena, u uzročno-posljedičnom djelovanju kojeg je izvor i nosilac pokretna *prakṛti*, dok *purusa*, združen sa *prakṛti* ili smještena u svijetu tvorbi (*prakṛti-stha*, 13.21) kao pasivni promatrač zbivanja tri promjene, djelovanje i pretvorbe sastavnica (*guna*, niti) *prakṛti*, što sačinjavaju potku svijeta. Zato je jedinka po svojoj naravi primorana na djelovanje i otuda iskušava sreću i zlosreću neumitnog protoka pojavnosti, i sama ga uvučava prijanja-

jući uz svijet pretvorbi svojim željama, djelovanjem i plodovima ovakog djelovanja. Iz nesmirenog svijeta pokreta nisu izuzeti ni razum, ni svijest, kao ni doživljaj, ili djelo. Djelatnom *prakti* uključene su u stalnu mijenu sadržaji: i duha i tijela, pojedinačne sudbine, rađanje i smrt, kruženje tvornog (prirodnog) i duhovnog (povijesnog). I dok je *purusa* prisutna u *prakti*, sve je tjerano i u stezi po zakonima *prakti*.

Ovo shvaćanje po kojemu nije *purusa*, već *prakti* ono što određuje cjelokupnu zbiljnost, otvara mjesto materijalističkom shvaćanju svijeta. Ono je narušavano već pri samoj izgradnji sve jasnije izricanim znanjem intuitivne spoznaje, pa ukoliko bi izostao akt intuitivne spoznaje, pokazuje se da bi i vrijednosni primat pripao neuhodnom djelatnom principu. To, ipak, ne dozvoljava ni samo nasljedje filozofskog mišljenja *upanišada*, pa *Gita* važnim objektom spoznaje imenuje *brahmana*, a ne *prakti*.

Purusa i *prakti* ostaju subjektivni i objektivni izraz pojavnosti svijeta koji se mogu shvatiti kao suprotstavljeni i međusobno nezavisni izrazi analize iskustvenog svijeta, kao različite kategorije, od kojih je jedna subjekt iskustva (*purusa*), a druga polje iskustva (*prakti*), od kojih svaka posjeduje osobine koje se ne mogu pripisati drugoj. One nisu u razdvoju kao zasebni metafizički entiteti, već tijesno povezani oblici ili izrazi očitovanog iskustva, krajnje točke gradacije jednog istog ontološkog principa, *brahmana*. Višim stupnjem gradacije ovog principa pokazuje se *purusa*, dok *prakti* kao polje iskustva, sa svojim odlikama i zakonitostima, putem sintetičkog akta, djelovanja i napora individue, omogućava sam uspon subjektiviteta k najvišem stupnju gradiranog principa.

Velicina ovog znanog *brahmana* u uskoj je vezi sa nasledjem vedskog mišljenja, po čijem se označavanju i produbljivanju značenja ovog termina može pratiti smjer razvoja mišljenja i putem njega razgraničiti tipove mišljenja relevantne za arijsku zajednicu, od njegova značenja skrivite istine ekstatičkih vidica, moćnog obrednog izričaja ili imena jednog-istog koje jest. Usvajajući uz *upanišada* gradeno značenje *brahmana*, *Gita* u njihovu duhu razlikuje *brahman* i *atman* (čin samosvijesti, sopstvo), pa *samkhye Gita* naziva *brahmanom* ono što treba da bude znano kao potporan svake biće, jedinstvena istos, osnova izvanjskog i unutrašnjeg svijeta, sam bitak, ono što sve ispunjava a samo je neiscrpivo. Idejam sinteze mnoštvenosti svijeta – provedena aktom intuitivne poznaje – imenuje se *brahmanom*, koji nerazdijeljen i u bićima postavljen, izgleda razdijeljen (13.16), ono sveobuhvatno i najopćenitije koje je lišeno svake sveze. Uz ideju znanja o najvišem principu svijeta što sabire u sebi svu različitost propadljivog i očitovanog (*vyakta*), a sam je nepropadljiv (*aksaram*) i neočitovan (*avyakta*), *Gita* navodi njegova negativna određenja: neodredljivo, nemislivo (*anirvedyam, acintyam*), pa misleći o sveobuhvatnosti *brahmana*, njegovo podržavanje propadljivog i njegovu nepropadljivost, stvarnost i moguć-

nosti, njegove predočivosti i nepredočivosti i/ili nemogućnosti mišljenja ovog sveobuhvatnog kroz drugo, za *brahmana* kaže: "nije ni suče niti nesuče" (*na sat tan 'n'asat ucya-te*, 13.12).

Znanje o *brahmanu*, posredovano diskurzivnim mišljenjem, ima svoje uporište u činu samosvijesti (*atman*); samooглеđanja sebe sobom (*atmanam atmana*, 13.24). Ovaj čin samozahvaćanja sopstva, kao samooглеđanja sebe i sebi identičnog u diferentnom jest samoidentifikacija, osviješteno razlikovanje, ali i izdvajanje sopstva iz mišljene razlike svijeta, koji svojom konotacijom postavlja jedinku u dvojni poziciju razlike i pripadnosti svijetu, što se još jednom potvrđuje spoznajom postojeane istosti "apsolutnog" *brahmana*. Kako je najviši princip teško dokučiti, a po sebi ostaje nedirnut bilo kakvim zbijavanjem u sferi bivjanja, to se težim, čini razdvoj mišljenja i svijeta, ontološke transcendencije i ontičke imanencije, teško dokučive istine jednog apsolutnog i izvjesne empirijske svijesti o tvornoj podlozi očitovnog prostora, koji po svojoj pojavnosti i pretvorbi s pozicije idealno knipiranog principa gotovo dobiva odliku svijeta pričinu.

Znanje o *brahmanu*, shvaćeno u ontološkom smislu totaliteta bivstvovanja i znanja o identitetu *brahmana* i biti čovjeka, praeeno je izvjesnošću o ovisnosti i uhaćenosti čovjeka u svijetu "svetkretu" (*jagat*), o njegovoj nužnoj pripadnosti zbijavanju svijeta. Tako ovu izvjesnost prožima osjećaj zarobljenosti i zlosreće (*duhkha*), a nastao videnjem razdvoja sebe i samopostojanog *brahmana*, gubitka vlastite postojanosti i identiteta, protoka i pada u nebiće, zaborava izvornosti, kao i zastrašujućeg kruženja prirodnog i povijesnog, postavljen je za osnovni životni doživljaj.

Ovaj osnovni doživljaj životne nelagode, silno poticajan u traženju puta krajnjeg oslobođenja, bio je premisa i *Buddhina nauka* i *samkhye daršana*, a s istom premisom polazi i *bhakti* učenje. Za razliku od ovih sistematičnih učenja, ono ima svoju postavku prisutnu tokom cijele propovijedi, naglašavanu dramskom radnjom Arjunine konfliktne situacije i zdvoynosti. I dok Buddha nalazi svoj put oslobođenja u propovijedi govori o (ne)postojanju boga kroz antinomije, a *samkhye daršana* daje svoj put i označujući granice spoznaje ne govori o mogućoj božjoj opstojnosti, učenje *bhakti* ne bi se moglo prozvati izvjesnim i svima dostupnim putem oslobođenja bez Krsnina bogojavljenja.

Prihvaćajući uz *upanišada* značenje termina *brahman*, u navedenom ontološkom značenju, i tumačeći ga kao suče (bivstvovanje i nadilažće koje je neočitvano, sveobuhvatni apsolut, kojega ono što jest ne može očitovati ni jedno njegovo svojstvo ili sastavnica (nirguna), *Gita* usvaja i neka druga određenja *brahmana* tadanjenja ka "personalizaciji" ideje jednog prvotnog. *Upanišadski* monizam podloga je na koju *Gita* ugrađuje teistički poredak, i ovdje o biću gleda s obzirom na ono najviše što utemeljuje svako biće.

Kako se već znanje o *brahmanu* kao onom

općem (krsnam, 7.29) pokazalo kao teško dokučivo, o mogućnosti dosezanja znanja o Krsni kao onom najvišem (*anutamam*, 7.24) izražava se još veća sumnja. Tako uz spomenuti razdvoj, stalne teme pjevanja, *puruse* i *prakti*, nedjelovanja i djelovanja, oslobođenja i zarobljenosti, *brahmana* i *atmana*, prisutno je razlikovanje boga, *brahmana* i svijeta. I kako traženi iskon počiva u jedinstvenosti onog općeg i onog najvišeg, novi razlom, *brahman*-bog-svijet, mogao bi se učiniti teško premostivim, a nalaženje pravog puta krajnjeg oslobođenja još težim. Ipak, ovo se pokazuje lako rešivim Krsninim samoojavljivanjem vlastite naravi i moći, njegovim subijavanjem sa svijetom, vlastitom intervencijom o očuvanju poretka sveukupnosti, gotovo već raspadnutog ogleđa o svijetu, dajući znanja izrečena mistično pjesničkim govorom o bogu kroz boga.

Pjevanja otkrivaju da povrh impersonalnog apsoluta što podržava sve, obuhvaća vječno i vremenito, neočitvano i očitovano, *atmana*, *purusa* i *prakti*, a *prakti* svu uvjetovanost svijeta tvornog, postoji bog koji je i suče i nesuče i ono više od oba (11.37), koji je osnova, podupor *brahmanu*, izvor svemu (*aham sarvasya prabhavo*, 10.8), moćni Gospodar svijeta bez kojega ništa ne može biti (10.40), iznad kojega ništa veće ne može biti (7). On je kozmički apsolut immanent svijetu. Prisutan u svemu ponaosob neočitovanim oblicima prožima sav svetkret (9.4), sa svojim sopstvom (*mam'atma*, 9.5) podržava biće jediničnjim razdvojem, dok i samo prožimane sveočitovanog nadilazi (*atito ham*, 15.18) te je po svojoj naravi ujedno transcendentan svijetu i *brahmanu*. On je podržavatelj (*bharata*), promatrač (*upadrasta*), ali i onaj koji djeluje, a djela ga ne vežu, kojeg nazivaju višnje sopstvo (*paramatma*) i višnji čovjek (*purusah parah*).

U pjevanjima različiti vidovi govora o prvom – jednom – najvišem u međusobnoj zaviznosti izgrađuju narav i moć ovoga boga, ali se po tijesnoj vezi s učenjem *bhakti* izdvaja govor o njegovoj velikoj stvaralačkoj naravi. On ima kozmoloziku konotaciju i označava boga samim izvorom i uvikom svijeta, a kako nastavlja određivati boga posredstvom svijeta, pribjegava tumačenju ove božje naravi znanjem o *prakti*.

Tvarna osmerostruka podloga svijeta (*prakti*), u kojoj su pribrojani *manas*, *buddhi* i *ahamkara* (um, svijest i jastvo – ego), čini samo nižu prirodu (*apara prakti*) boga, dok se životonosnom njegovom višom prirodom (*para prakti*) razvija život i održava ovaj svetkret (7.5). Svoju prirodu (*prakti*) naziva bog rodnicom svih bića, i dalje je izjednačava s višnjim *brahmanom*, a sebe životnodajnim iskonskim sjemenom (7.10) što položen u rodnicu, višnjeg *brahmana*, stvara svijet (14.3).

Analoga mikrokozma i makrokozma uvjetovala je istu podvojenost u velikoj sferi čija se tenzija polarnosti ovdje razjeda arhaijskom predodžbom sjedinjenja muškog i ženskog elementa, Krsne i *brahmana* – u ovom kontekstu njegova vlastita priroda, njegovo vlastito drugo – gdje kao ženski element smješten na nivo *prakti* ispunjava

funkciju stvarne podloge ontičke imanencije što dobiva dentitet Kršninim polaganjem sjemena i rađanjem bića. Ovim samo prividno udvojenim jednim prvotnim principom na muški i ženski element čije sjedinjenje ima kozmološku konotaciju, i već kako sam tekst pokazuje kolebanje u sadržaju o Kršni kao iskonskom sjemenju (7.10) i Kršni koji polaže sjeme (14.4), iskazuje Gita transcendentnu narav boga kao i njemu svojstveno transcendiranje u područje ontičke imanencije.

I ova predodžba upućuje na zaključivanje o jedinstvu podrijetla, jednom ishodištu svakog razvoja, ali i božanskom biću svijeta kao prisutnosti boga u svijetu putem stvaranja svijeta iz vlastita bića, izlivanja vlastita sjemena u vlastito drugo. Zato Kršna u svojoj sadržanosti u svijetu, kojega on po sebi transcendira, može reći – «moje sopstvo podržava biće i stvara im dobrobit no u bićima nije» (9.5), ili «cio svijet podržava proživljajući ga jednim dječjem sebes» (10.42).

Bog i svet

Predodžba o božjoj sadržanosti u svijetu, jedinstvu podrijetla, adekvatnosti svijeta i čovjeka određuje i poseban odnos čovjeka prema svijetu u najrazličitijim sferama bivstvovanja. Tako će i samo djelovanje čovjeka biti upućeno na oponašanje božjeg djelovanja pri kozmičkom činu stvaranja svijeta. Ovaj čin stvaranja određen je svojstvenim ponanšanjem ovog vrhovnika, a očituje se u snazi obuzdavanja vlastite prirode, stalno snova razlijevanju mnoštva bića, dok pri tom ostaje nevezan ovim svojim djelima, neprizrven i kao da je nezainteresiran nadzire *prakti* što rada bića (9.7–10).

Ideja tvorca pripada onim mitskim motivima koji ne dopuštaju, a niti zahtijevaju, neko daljnje izvođenje i objašnjenje. Tako će i u *Giti* nadnaravnost tvorca ostati neobjašnjena, ali dostupna samo onima koji putem sudioništva u božanskom biću svijeta nađu utopište u Njemu (7.14). Stvaralački čin ovog jednog – najvišeg javlja se kao obrazac novog ugleda, on podrazumijeva određeni način egzistencije u formi religijskog osjećanja predanosti (*bhakti*), bitno određenog idejom božjeg stvaranja svijeta što se pokazuje kao su-odnos ovog jednog sa svojim drugim, kao vlastito samoziljevanje i sadržanost u svijetu čija nadnaravnost nije određena samo njegovom vrhunaravnošću, božanskom spregom (9.5) i nadnaravnim oblikovanjem (*maya*, 7.14) putem, kojeg svijet očitovanog dobiva takvu pretvorbu oblika da mnoge zbunjuje (7.13) o njegovoj prisutnosti i božanskom biću svijeta, već je njegova nadnaravnost uz to određena nadziranjem ontičke imanencije, a pri narušenom okviru opće zakonitosti i njegovom intervencijom u svijetu.

Ideja svijeta kao emanacije boga ne stoji u suprotnosti sa znanjem o *prakti*, sferi tvarnog, toj općoj odlici promjenljivog svijeta očitovanosti što zavarava (7.25) i zbunjuje dvojitvima (7.27), prikriva postojanje

božje više biti (7.24), svijeta kao božanskog i boga kao onog jednog – nepromjenljivog – najvišeg, što čistim nefeciranim sopstvom nadilazi svijet iako je prisutan u njemu putem stvaranja i nadziranja. I mađa svijet tvarnog pokazuje prepreke u neposrednu dokućivanju višnje božje biti, on još uvijek ne dospjeva do statusa neistinitosti svijeta pričina, kao što ni *maya*, postajući sinonimom za *prakti* (7.13–15) od stvaralačke moći kojom nastaje svijet ne dospjeva do statusa realiteta kao varke, tek u advaitavedanti i komentatorskoj tradiciji oni će dobiti ovo značenje. Za *Gitu*, neprihvatljiv je stav o neistinitosti svijeta (16.18), iako ovdje *prakti* kao opća odlika svijeta donosi utisak o svijetu kao razdvoju čija se dvojitvost teško nadilaze (7.14), svijetu zaborava istoizvornosti, koji je od početka u poziciji svijeta protoka smrti (*mṛtyu-samsara-sagara*, 12.7), *prakti* je ovdje i medij u ostvarivanju unutrašnje emancipacije, jedinstva sa svijetom i pripajanja s bogom, karika koja će čovjeku u sprezanju moći preko vlastita tijela (*yoga*) u duhu predanosti ovome bogu omogućiti oslobođenje.

Svladavanje prepreka *maye*, odnosno *prakti*, dosezanje višnje božje biti i pripajanje s bogom, dostupno je svima onima koji putem religijskog osjećanja predanosti streme bogu. Dajući prednost na putu oslobođenja ovoj formi egzistencije i vezujući se uz *yogu* – pod kojim podrazumijeva različite sadržaje – *Gita* ni ovdje ne ostaje dosljedna, niti pri određivanju njena sadržaja niti pri ocjenjivanju njezinih momenata. Tako i pri iznošenju soterioloških shvaćanja pokušava stvoriti sintezu različitih heterogenih elemenata, objediniti ih u jednu cjelinu i pokazati novo razumijevanje jedinstva.

Yoga i bhakti

Kako *yoga* nije jedinstven i jednoznačan termin, i kako sama *Gita* ne daje strogo definirani sadržaj ovog termina, njeno je shvaćanje *yoge* elastično, mnogostrano, obimno, u nju uključuje shvaćanja različitih stupnjeva samostvarenja i uspona u božansko, a *yogi* prvenstveno daje mjesto izuzetnog značaja. U tom smislu ističe se pod imenom vječne spregu (*yogam ayayam*) i sam *Kršna objava*. *Yoga* svojom konotacijom nesumnjivo upućuje na sferu djelatnog, «praktičkog» uma, pa ovdje i Kršnina objava utijeraja svijeta pokazuje praktičko značenje jer ima razriještiti osnovne principe življenja, na što upućuje već i sam motiv pjesme, Arjuni na nedoumice i zdvojnost.

Različite *yoge* predstavljaju ovdje osobito zalaganje i stegu koja vodi očišćenju, samostvarenju i oslobođenju sopstva. Taj cilj oslobođenja, pripajanje s bogom, može se ostvariti različitim putevima što se u *Giti* dadu prepoznati kao sprega čina (*karma-yoga*), sprega znanja (*jñāna-yoga*) i sprega udjela (*bhakti-yoga*). *Gita* ne daje čvrsto određene vrijednosti ovim putevima, čak će svakog od njih u određenom trenutku držati za viši, ili će ih pak prikazivati različitimama samo u početku individualnog izbo-

ra, a po ostvarenju cilja pridavati im odlike *bhaktija*, a put će *bhaktija*, u razvoju sadržaja pjevanja, prednjačiti pred ostalim spregama po novim kvalitetama i Kršninim preporukama, i u svoje učenje uključivati neke odlike ovih sprega, bilo pri svom činu sprežanja ili po polućenom spregu.

Mađa se predanost osobnome bogu (*bhakti*) ovdje navodi kao jedan od mogućih puteva k oslobođenju; put *bhakti* zauzima izuzetno mjesto: za razliku od navedenih mogućih puteva jedino put predanosti i sudioništva, da bi se uopće mogao upražnjavati, nužno pretpostavlja postojanje osobnog boga, pa je time ovo jedini put koji je u potpunosti suglasnost s Kršninom objavom utijeraja svijeta; predanost osobnom bogu pokazuje se ne samo pogodnim oruđem dosezanja oslobođenja, već i ciljem i sadržinom samog oslobođenja; a uz odliku najuzvišenijeg od mogućih načina štovanja boga, *bhakti* je najlakši od svih puteva, svakome pristupačan.

Iako se ova odlika pristupačnosti u začetku prikriva prepoznatljivim upanišadskim modelom odnosa predaje znanja, odnosa učitelja i učenika, Kršne i Arjune, posljednje pjevanje pokazuje da po čuvenju Kršnine objave, upražnjavanje *bhakti* učenja zavisi od izbora i odluke pojedinca. Ovim *Gita* donosi bitno novo pomak u mišljenju i prekida na taj način ekskluzivnost tradicije iz koje je proizašla, tradicije koja je na osnovu pripadnosti brahmanskoj kasti, ili malom broju upućenih učenika iz arijske zajednice, omogućavala prenošenje, bilo ispravnog obrednog znanja, ili upanišadskog skrivitog znanja. *Gita* čini svoje učenje, a time i oslobođenje, otvorenim i pristupačnim svim socijalnim grupama, uzrastu i spolu.

Prava razlika i pomak stoji u uobičajenom načinu oslobođenja putem *bhaktija*, kojega uz predanost bogu i sudioništvo u božanskom čini i osjećanje ljubavi. Ovo religijsko osjećanje ljubavi kao i obožavanje boga predstavlja bitnu novinu *Gite*, i po ovome ona je mnogo bliža shvaćanjima kasnijeg hinduizma.

Pod načinom oslobođenja (*mokṣa*), što ima za cilj pripajanje s Bogom, shvaća se ovdje izbacivanje iz protoka svijeta kroz smrti i ponovna rođenja, izbacivanje iz okova pretvorbi stvarne podloge svijeta, osnovnog doživljaja životne nelagodje i dvojnosti, a podrazumijeva prethodno odvajanje i emancipaciju u odnosu na svijet, svojevršno pročišćavanje i samostvarenje, pomoću kojih je jedinka videći sebe prvenstveno kao dio i stvar svijeta podjarmljuje silu koje vežu njeno sopstvo za svijet. Ovo podjarmljivanje sila koje vežu za svijet ne predstavlja povlačenje jedinke iz svijeta, već njeno učešće u svijetu. Kako ono pretpostavlja uvlačenje čula i njihovih objekata, obuzdavanje protoka sadržaja misli, produbljenje uvida do neposrednog opažanja realnosti, što se odvija putem *buddhija* (svijesti), tog najvišeg stupnja u evoluciji *prakti*, ovo se podjarmljivanje sila pretpostavlja upravo u svijetu tvarnog (*prakti*), a budući da ono ne pokušava dosegnuti izbacivanje u smislu transcendiranja svijeta očitovanosti, to se pod odvajanjem u

odnosu na svijet podrazumijeva osobit napor upravo pri učešću u svijetu. Tako prije nego se potraži pomoć Boga, pretpostavljaju se neki rezultati polučeni ovom samodisciplinom, a u njima se mogu prepoznati sličnosti s nekim buddhističkim idejama. Postojan u sprezi oslobođen je žudnje, bojazni i mržnje, napustio je želje, oslobodio se prijanjanja uz predmete čula, lišen je primisli 'To sam ja i To je moje' (2.71), jednak u uspjehu i neuspjehu (2.48), djeluje bez želje za dobrim plodom i bez straha od zlog ploda djela, te ga ova djela više ne vežu za svijet.

Kako je za *Gitu* čovjek po svojoj prirodi nužno vezan uz polje djelovanja i upućen na djelovanje, *Gita* se na ove rezultate sprege ponovo vraća upućivanjem na djelovanje u liku neprizvrženosti i ispunjavanja zahtjeva posebne dužnosti (*varna-dharma*) i dužnosti uopće (*dharma*). Ne prihvaćajući odustajanje i povlačenje iz svijeta čina, kao ni naporno traženje i askazu, *Gita* pri svom idealu prihvaćanja djelatnosti, uz koju duh ne prijanja (*karma-yoga*), ističe na sebi svojstven način sudjelovanje u svijetu i sudioništvo u održavanju opće zakonitosti što su stvoreni i postoje po Kṛṣṇi. Ovakva djelatnost, međutim, nije više običan čin polja događanja koji bi spregnutog počinitelja vezao u djelom uvećavanu struju protoka zbivanja svijeta, već djelatnost što izvođena u duhu nepristrasnosti i ispunjavanja zahtjeva pojedinačne dužnosti (*svadharma*) doseže višnje, a spregnutog uvodi u sudjelovanje s Bogom, te poput Boga zahvaća svijet i održava dobrobit. Za primjerno izvedenu neprizvrženu djelatnost Kṛṣṇa uzima svoje djelovanje (3.21–23). Takvo jasno upućivanje na oponašanje Kṛṣṇe posjeduje predodžbu Boga kao uzora čovjeku, i ova predodžba bit će implicitne sadržana u svim Kṛṣṇinim porukama o načinu življenja i djelovanja koji ima za cilj pripajanje s Njim.

Prihvaćajući iz duge i bogate tradicije ideju žrtve (*yajna*), *Gita* izlaže svoj koncept žrtve upravo pri ovako shvaćenju sprezi čina. Neprizvržena i bezinteresna djelatnost po svojoj je biti žrtva. Ako se izvodi u duhu žrtvovanja, ona tada više ne veže i ne sprečava izjavljenje, vraća se hogu kome i pripada kao izvoru djelovanja, bića i svijeta uopće. Svaka djelatnost u sferi 'svijeta života', koji je božanskoga bića, izvedena u duhu neprizvrženosti djelu i plodu djela, pod stavom 'koje nije moje' drži se žrtvom, a ovako shvaćena kao stalni, nesebični činovi pobožnosti hitno se razlikuje od prethodnog vedskog shvaćanja žrtve što su prinosene pri složenom, pažljivo pripremanom obredu i žrtvenom prostoru, upravo radi polućenja željenog ploda, u obavezivanju božanstva na ispunjavanje želje.

Dok se u ranijem vedskom periodu, *brahmana*, pod *karmanom* shvaćao sam obredni čin, i u skladu s ovim shvaćanjem zbilje i pravoga znanja držao aktom koji održava svijet i obavezuje sile da žrtvom dosegnu

uživanja nesobnog dobra i nakon smrti, za *Gitu* je ovako shvaćena žrtva nedostatna, neprihvatljiva njenom držanju zbilje i znanja. Ona se udaljava i od *upanjšadskog* shvaćanja, koje su u *karmanu* vidjele značenje spoznavanja čina – a tako se i same udaljile od simboličke koncepcije žrtve u *brahmanama* –, i preobražavajući ga u *jnanu*, izlažu novo poimanje zbilje i najvišeg znanja čijim se postignućem ujedno stječe identitet, samootvorenje i najviše moć, postojanje jedno s ovim znanjem, jednim-istim-najvišim.

Unutar arijskog kulturnog kruga zabilježene su promjene u koncepciji žrtvenoga obreda, očitovane u interiorizaciji žrtvenoga čina (M. Eliade, *Yoga*, 113), kao i asimilaciji nebrahmanskih duhovnih tradicija, koja dalje bilježe proces duhovne sinteze arijskog i nearijskog, proces poznat kao fenomen hinduizacije.

U žrtvenom obredu može se prepoznati strukturalni model arijske civilizacije, a kako se u *Giti* pokazuje uspon teističke *yoge*, smjenjivanje prinosa složenih žrtvi devocionalnim kultom *pūja* – koji postaje obilježje hinduizma – kao i prodor bhakti kulta, u kojem neki autori nesumnjivo vide domorodačku strukturu, bilo dravidsku bilo predravidsku (M. Eliade, *Yoga*, 341), onda nije neoprezno reći da se *Gita*, kako u sebi svojstvenoj kompoziciji, tako i u sadržaju, pokazuje mjestom događanja ovog idejno-povijesnog procesa sinteze.

Međutim, iako je teško jasno odrediti tokove koji su omogućili sintezu i Gito integritetiranje spomenutih shvaćanja i učenja, to se ipak u *Giti* jasno pokazuje, u ideji religijskog osjećanja predanosti, ideja objedinjavanja ovih raznorodnih tendencija. U *Giti* naglašavanju praktičkog značenja objave i učenja, kao i u preporuci sljedećih drugačije, nove forme egzistencije, što se u početku pjevanja predstavlja različenom od ostalih obrađenih u pjevanjima, ovo religijsko osjećanje predanosti predstavlja ne samo kulminaciju pjesme, nego i tok koji raznorodne tendencije u pjevanjima pretvara u kompatibilne, i objedinjuje ih u jedinstvenu cjelinu.

Tako učešće u svijetu božanskoga bića i sudioništvo s Bogom ne postavlja za uzor nedjelatnog promatrača, već pretpostavlja postojanog u sprezi, pročišćenog, koji zna da je njegovo sopstvo žest Boga što postavljen u srcu bića, bića iznutra drži i održava (18.61). Dok ispravno znanje identiteta *brahmana* i *atmana*, znanje sposta, 'o sebi', koje se putem ovoga znanja odnosi prema svijetu, za *Gitu* može biti put oslobođenja, ali vrlo težak i neizvjestan, jer povrh *brahmana* pokazao se Bog. 'Budi onaj kome ni je u meni, ljubav u meni, koji meni žrtvuje mene pozdravlja i štuj, te ćeš tako spregnuvši sopstvo upravo k meni, koji sam (ti) višnje utočište, doći' (9.34) jer. Kṛṣṇa o sebi kaže – 'Jednak sam u svim bićima, niti ko nije moj neprijatelj, ni prijatelj. Ali oni koji ljubavju imaju udjela u meni, ti su u meni kao i ja u njima' (9.29).

Sam ova predanost i sudioništvo, koje u vlastitom naporu postojanosti u sprezi pretpostavlja još i ljubav, donose odaniku zna-

nje Boga koje stoji povrh teško dokučivog *brahmana*. Gdje je prisutan *bhakti, jnana* ne može izostati. To je neposredan način dosezanja pravoga znanja i višnje božje biti. Ono je neisprivo, i u svojoj postojanosti otvara mogućnost ne samo znanja Boga, već i vide-nja Boga onakvog kakav on uistinu jest (11.54). Stoga, onima koji u vlastitom naporu postojanosti u sprezi i u osjećanju ljubavi nalaze udjela u Bogu, Bog 'zbog milosrđa razgodi tamu rođenu iz neznanja, svjetiljkom znanja stojeći u njihovu vlastitu biću' (10.11). Tako putem milosti, s kojom bhakti učenje otvara novi prostor Božjeg djelovanja, izjavljenje i pripajanje s Bogom postaje izvjesnost.

U ovom slučaju, Bog se pokazuje obogotvorenim česti čovjeka, koji kao transcendentni duh sebe iz svoje vječnosti izlijeva u vremenito i postaje immanent čovjeku, ono beskonačno koje je iznad svega, ali i u čovjeku, u konačnom i uvjetovanom što bi se ukidalo povratkom čovjeka Bogu, dok čovjek koji u otvorenoj i univerzalnoj, a ne u ograničenoj osobnoj formi i načinu, vidi Boga osobnim utočištem i uzorom, putem vlastita učešća i sudjelovanja, u vedroj predanosti uživa u pripajanju dopuštajući da se ovo bezuvjetno i istinito prikazuje. Ipak i takova čovjekova otvorenost, u *Giti*, neće se pokazati ispunjenom samostalnošću, samodostatnošću i slobodom, izvan koje Bog ne bi više imao svrhe.

Literatura

- R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
... Počeci indijske misli, pripr. R. Iveković, BIGZ, Beograd, 1981.
G. Turci, *Istorija indijske filozofije*, Nolit, Beograd, 1992.
S. Radhakrishnan, *Indijska filozofija (III)*, Beograd, 1964.
M. Hiriyanna, *Osnovi indijske filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1980.
N. V. Joshi, *Indian Philosophy – from the Ontological Point of View*, Bombay, 1977.
G. M. Bongard – Levin, *Staro indijsko civilizacija*, Beograd, 1983.
D. Pajin, *Filozofija upanišada*, Nolit, Beograd, 1980.
M. Eliade, *Yoga – besmrtnost i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984.
R. Katičić, *Staro indijsko književnost*, Zagreb, 1973.



Poezija i osećajnost

Doprinos indijske estetike

Dr Svetolik Roganović

Govoreći o indijskom pozorištu Sylvian Levi, u svojoj knjizi *Le Theatre Indien*, primećuje: "Indijski genij je stvorio novu umetnost čiji je simbol i sažetak nalaze u reči *rasa*, koja se može sublimirati jednom kratkom formulom – pesnik (vajar ili slikar) ne izražava, već sugerise."¹

Da je sugestija duša umetničke interpretacije naglašava i indijsko učenje *dhvani*. Grčka umetnost, ukorenjena u definiciji i savršenu konačnih oblika i izgleda, opisuje i razjašnjava spoljašnje pojave. Indijska umetnost, zajedno sa indijskim mitom i legendom koji je stalno inspirišu i dopunjuju, više sugerise nego što opisuje unutrašnje vizije i iskustva.

Učenje o *rasi* ukazuje da se osećanje, pošto mu je suština u neposrednom doživljaju, ne može direktno izraziti nikakvim sredstvima pa se ono može samo sugerisati.

Priroda estetskog doživljaja

Estetički elementi *alamkara*, *guna*, *rasa* i *dhvani* međusobno se kombinuju kako bi proizveli stvarne ili potencijalne utiske o lepoti i emotivnom poimanju, a energija estetskog uživanja, koja iz toga proističe, je *rasasvada* ili uživanje u *rasi*. Međutim, ako su ljubav prema životu i strah od smrti u nama latentni, što je rezultat bezbrojnih rađanja i umiranja, isto tako je u nama latentna i emotivna snaga koja je rezultat emotivnog iskustva iz drugih naših radnji. Ono što lepotu reči i razum, osećanje i sugestija postižu jeste da latentne emocije učini mogućim, a taj prelaz od potencijalnih ka aktuelnim emocijama mi osećamo kao *rasasvadu*, ili uživanje u estetskom doživljaju. Takvo uživanje je isto toliko pravo kao recimo i uživanje u hrani. Međutim, ono se odnosi na suptilni deo svesti, dok se uzimanje hrane vezuje uz čulo ukusa.

Ovo čisto estetsko osećanje je inherentno u svesti i da bi se doživelo ono mora napređati se oslobodi svih prepreka koji ga okružuju i dodatnim impulsima rasplamsa.

I tako *rasa* nije ništa što se ubacuje spolja, već je procvat onoga što je bilo unutra, u pupoljku, poezija jednostavno vrši funkciju sunčevog zraka koji greje, obasjava i rasećveta. Takvo estetičko uhićenje se razlikuje od uhićenja čula ograničenog škrtišću impulsa i kratkoćom trajanja. Ono je srodnije duhovnom blaženstvu, ali je manje intenzivno i manje beskonačno od *anande*.

Ovo je u osnovnim crtama tradicionalno učenje o *dhvani*, po kome *dhvani* predstavlja *vyangya-artha*, ili sugerisani osećaj. Učenje o *dhvani* u potpunosti je razradio Anandavardhana, kome se ponekad pripisuje je titula *dhvani-kara* – tvorca teorije o *dhvani*. Anandavardhana, koji je živio sredinom IX veka nove ere, međutim sebe ne smatra tvorcom teorije o *dhvani*.² *Dhvani* je, ukazi-

vao je u svom delu *Dhvanyaloka*, već bio prihvaćen kao jedini bitni činilac poezije u krugovima onih stvarno upućenih u estetska učenja. Uprkos ranijih razrada, doprinos Anandavardhana učenju o *dhvani* i dalje je veoma izuzetan. Zahvaljujući veštini kojom su druga dva učenjaka Abhinavagupta i Matata predstavili učenje o *dhvani*, kao i razvoju estetike koje je usledilo, ovo učenje je dominiralo filozofijom umetnosti u Indiji.

Indijski gramatičari su prezentirali teoriju jezika i značenja i nazvali je *spohatavad*. Po ovoj teoriji vrednost celine je veća od vrednosti sastavnih delova. Kada izgovorimo jednu rečenicu, mi izgovaramo seriju glasova, a ono što razumemo nije serija glasova, već smisao. Serija glasova nas vodi nečemu što je potpuno različito, naime, smislu. *Spoha* u bukalnom prevodu znači eksplozija. Eksplozijom glasova dobijamo smisao. Po ovoj teoriji prva *sabda* je smisao, glasovi su samo njihovi prenosioci. Zvukovi sugerišu smisao. Tačno je da se teorija *spohate* razlikuje od teorije o *dhvani*. Ali kada indijski teoretičari obrazlažu teoriju o *dhvani* oni negde u svesti sigurno imaju teoriju o *spohati*. Mada teorija o *dhvani* predstavlja element sugestije u prefinjenom obliku, element sugestije (mada u začetku) kao da je već prisutan u prvobitnoj teoriji o *spohati*.

Baš kao što su indijski teoretičari predstavljali *spohatu*, koja se otkriva izgovaranjem glasova neke reči, na isti način ono što je izraženo u nekoj pesmi donosi i nešto što je neizraženo, a što je mnogo značajnije u pravoj poeziji, što se tada može nazvati sugestijom ili *dhvani*.³ *Davani* teoretičari kažu da su najbolje pesme one u kojima postoji *vyangyartha* (sugerisani smisao). Anandavardhana se bori protiv mišljenja onih koji ili poriču sugerisani smisao ili ga svode na direktno ili indirektno imenovani smisao.

Škola *dhvani*, svojom analizom suštine poezije našla je da se sadržaj jedne dobre pesme, kaže S.K.De, može uglavnom podeliti na dva dela. Jedan je onaj koji je iskazan

i koji uključuje ono što je dato određenim brojem reči; drugi sadržaj nije iskazan, ali se mora dograditi putem mašte onoga koji čita ili sluša. Onaj neiskazani ili sugerisani deo, koji je jasno povezan sa iskazanim, i koji se razvija preko jednog čudnog procesa sugestije, smatra se dušom ili suštinom poezije. Sada onaj neiskazani, putem sugestivne snage reči ili ideje, može da bude neka neiskazana misao o stvari (*vastu*) ili neiskazana govorna figura *alamkara*, ali je u većini slučajeva to jedno raspoloženje ili osećanje (*rasa*) koje se ne može direktno iskazati.⁴ Pokušavajući da predstavu o *rasi* dovede u sklad sa predstavom o *dhvani*, S.K. De nije po svom mišljenju daleko od mišljenja P.V. Kanea, koji kaže da je učenje o *dhvani* "samo nastavak učenja o *rasi*. Ono je prenelo pojam *rase* na polje poezije."⁵

Tačno je da je *dhvani* škola prihvatila raspoloženja i osećanja kao elemente onoga što je neizrečeno, ali to treba pravilno shvatiti, jer ako uzmemo da *rasa* predstavlja "dušu poezije, a ne osećanje (kao što smo videli *rasa* sama po sebi nije osećanje), *dhvani* je onda njena refleksija ili njen odjek u našoj svesti. Ovo se slaže sa tvrdnjom u *Dhvanyaloki*, gde se na sugestiju gleda kao da se sastoji od tri vrste: sugestija činjenice (*vastu dhvani*), neke govorne figure (*alamkara dhvani*) i *rasa dhvani*.⁶ Ali, pošto se za prvi kao i za drugi tip kaže da predstavlja manje podele trećeg, sa kojim se odmah spajaju, sugestija se može smatrati kao izraz *rase*.

Ovde moramo biti veoma opazivi, i ovu tvrdnju ne bi trebalo slepo da prihvatimo pre nego što odredimo šta *izraz rasa* u stvari znači. Istovremeno je neophodno da se podvuče razlika između estetskog osećanja i običnog osećanja.

Osećanja koja ljudska bića doživljavaju su beskrajno raznovrsna, a samo mali broj, kao što su ljubav, strah itd. dobila su svoja imena. Osećanje jednostavno ne znači samo zadovoljstvo ili nezadovoljstvo.⁷

Estetsko osećanje je svako osećanje koje se postiže kontemplacijom. Pitanje na koji se način estetsko osećanje razlikuje od drugih privuklo je znatnu pažnju estetičara, posebno na Zapadu. Neki su pokušali da izdiferenciraju estetska osećanja od neestetskih na osnovu čula preko kojih se predmeti opažaju, pa se jedino oko i uho smatraju "estetskim čulima". Drugi su predlagali nezainteresovanost i univerzalnost, kao znak prepoznavanja estetskih osećanja i definisali ga jednostavno ovako: svako osećanje do koga se dolazi estetskom kontemplacijom, čije oznake su opštost i neutilitarnost, jeste estetsko osećanje. Drugim rečima, osećanje je estetsko kad god njegov status nije samo

¹ Sylvian Levi, *Le theatre indien*, str. 417, Paris, 1990.

² Tradicija i ovu teoriju pripisuje Bharati. Reči kao (*abhinayavati* i *vyangjana*) koje označavaju sugestiju često se koriste u Bharatinoj *Natyasastru*.

⁴ S.K. De, *Some Problems of Sanskrit Poetics*, str. 202–203, Calcutta, 1959.

⁵ P.V. Kane, *History of Sanskrit Poetics*, str. 378, New Delhi, 1961.

⁶ Uporedi *Dhvanyaloka*, I, 4–5.

⁷ Kant je u zadovoljstvu i bolu vidio, ponaosob, snage koje unapređuju život i namigne koje razaraju život; zadovoljstva proizilaze iz harmonije nekog predmeta sa subjektivnim uslovima života i svesti, dok je bol svest o disharmoniji. Kant – *Kritika moći suda*

Značenje poezije

podsticaj ili postizanje ili rezultat praktične aktivnosti, niti dodatak ili nužni proizvod saznanja, već je naprotiv status nečega što se traži ili izdvojeno razmatra i jednostavno »kuša« ili »proba«. Pod izvesnim okolnostima svaki osećajni kvalitet može da zadobije status estetskog. Estetska osećanja nisu dakle kvalitativno različita od neestetskih, a to znači da ne postoji nikakva vrsta osećanja koja ne mogu da se objektiviziraju.

Reći da osećanja svake vrste, bar teorijski, mogu da budu estetska, isto je kao i reći da umetnik može da obrađuje svaki predmet, ukoliko je u stanju da ga predstavi na način koji će izazvati estetsku kontemplaciju. Znamo da osećanja ne objašnjavaju ništa stvarno u predmetima, zato estetska zadovoljstva ne zavise od prijetnosti u stvarnom životu predmeta ili situacije koju obrađuje umetnost. Predmet ili tema mogu čak biti tužni ili ogavni u stvarnom životu, ali kad ih umetnik otelotvori u jednom umetničkom delu ona su u stanju da prenese estetska uživanja. Estetsko uživanje postiže se samo iz promatranja umetničkog dela.

Po indijskim teoretičarima (sem Mahima Bhathe i njegovih sledbenika), ocenjivanje osećanja se ne može postići nikakvim procesom zaključivanja, nego jedino intuitivno na osnovu prošlog iskustva, na primer, u ljubavi, koja je za sobom ostavila trag u obliku impresija u duši. Kada dođe pod uticaj faktora koji pobuđuju te emocije i njihove posledice koje su izražene u poeziji ili na pozornici, on na njih ne gleda kao na spoljašnje, nego da pripadaju junaku u delu, niti kao lične, nego ih shvata kao univerzalne, pa on u njima na ovaj način i učestvuje, uživajući u čudnom sublimiranom zadovoljstvu, čak i kad se osećanja junaka u delu bolna. Prema tome, estetsko zadovoljstvo (*camatkara*), shvatamo zato što ga u stvari doživljamo i zato što smo ga svesni, ali se ono ne može objasniti ničim drugim. Estetsko zadovoljstvo se može uporediti sa osećanjem sjedinjavanja sa apsolutnim, koje posvećenik postiže meditacijom; to je nešto što se javlja čoveku od ukusa (*sahridaya*).

Pokušaj da se učenje o *dhvani* pojednostavi može se naći u Abhinavaguptinoj teoriji *rasa-dhvani*, gde je sugerisan sadržaj poezije čista osećajnost.⁹ Jaganatha, međutim, u svom delu *Rasagangadhara* insistira da moramo priznati da postoji poezija gde se sugerise neka metafora ili samo neka misao, a da se pitanje osećajnosti uopšte ne postavlja. Očigledno je da u oba obojica bila u pravu, ali samo delimično, jer su sledili ideju koje su već bile uključene u »integralno« učenje o *dhvani*. Ovo proizilazi iz trostruke podela poezije koje je postavilo učenje o *dhvani*. Prva je ona u kojoj osećanje koje se sugerise dominira nad iskazanim sadržajem dela; druga, ona u kojoj, dok je sugestija prisutna, iskazani sadržaj dominira nad sugerisanim, a sugestija je tako samo sekundarni element u pesmi (*gunibhata-nyangya*) i, kao treća, imamo »sliku« (*citra*) pesme u kojoj uopšte nema elemenata sugestije.

Već smo videli da su se indijski estetičari zadovoljili analiziranjem strukture poetskog jezika i postavljanjem formalnih kanona lepote. U studijama o odnosu znakova prema predmetima na koje su znakovni primenljivi, indijski estetičari su uglavnom definisali poeziju kao jedinstvo (*sahitya*) izraza (*sabda*) i značenja (*artha*), a da pri tome nisu razmatrali prirodu ovoga. Mada izraz *sahitya* podrazumeva da su *sabda* i *artha* neodvojivi i da idu zajedno, indijski teoretičari ranijeg perioda te dve komponente na koje nailazimo u svakom umetničkom delu, naime, »formu« i »sadržaj«, uvek su analizirali kao odvojene kategorije radi formulisanja estetskih kanona, odnosno u istraživanju kvaliteta u poetskom delu koje pobuđuje estetsko zadovoljstvo.

Možemo reći da je sa pojavom učenja o *rasa* i *dhvani*, u indijskoj poetici problem značenja i izražavanja u poeziji počeo sistematski da se razmatra i da je tek tada poetika u Indiji bila uzdignuta na nivo estetike.

Reći to, znači da smo priznali da se poezija može definisati kao naročita radost koja nastaje dok razmatramo neko osećanje. Takvo razmatranje nije jedino filozofsko introspekcija, već isto tako i spontana objektivizacija osećanja koja je omogućena sugestijom u poeziji. Opšte je prihvaćeno da poezija izražava osećanja, ali su mnogi pesnici isto tako naglasili bitno ljudski karakter poezije. Vordsvort, na primer, kaže da je poezija spontan izliv snažnih osećanja (mada ih se sećamo iz mita); Šeli je definisao poeziju kao izraz imaginacije; Po je primetio da je poezija ritmičko stvaranje lepote; Makoli, u svom eseju o Miltonu, kaže da pod poezijom podrazumevamo umetnost korišćenja reči sa namerom da stvorimo iluziju ili imaginativnu sliku, umetnost pomoću koje se rečima postiže ono što slikar postiže pomoću boje. Sličan pristup poezije možemo naći i u Tagorinom objašnjenju: »Kada spoljašnji svet ude u našu svest, nastaje jedna sasvim druga vrsta sveta. Mada su njegova forma, boja, zvukovi i ostalo, isti kakvi su, oni postaju obojeni našim slaganjem ili neslaganjem, našim čuđenjem i strahovanjem, našim zadovoljstvom i bolom; i tako išaran raznolikim kvalitetima naših osećanja, ovaj svet je ispleten u jedan koji je intimo naš... Ali, pošto je rođen, ovaj živi svet bi da se što pre izbavi od razočaranja, pa zato čezne da mu se pridoda objektivna permanentnost. Otu da čovekova vekovna potreba za književnim izražavanjem.«¹⁰ Uprkos činjenici da su sve ove tvrdnje pune predrasuda, one su nam shvatljive, jer sadrže elemenat univerzalnosti. Najosnovnija osećanja su najuniverzalnija, a njihova ekspresija nije za nas neintelektualna aktivnost, kako je to rekao Kroeber.

Prema tome, ako tražimo jasnu formulu za indijski koncept poezije, onda tradicionalna indijska teorija poezije, kakvu su razvili Abhinavagupta i njegovi sledbenici, može biti od koristi. Kao što smo već objasnili, po ovoj teoriji poezija je izraz emocija, uz ovu važnu kvalifikaciju: ona nije izraz vlastite ličnosti pesnika, niti kakav slepi proces, tako da poezija nije u tokovima meri čista i spontana stvar kako bi to neki romantičari želeli da predstave. Pesnik može da opisuje ljudska osećanja, na primer, ljubav, time što opisuje ljudsko ponašanje u izvesnim situacijama. Ovi objektivni korelati naročite vrste emocija su uopšteni objekti u smislu da oni nisu prave stvari u vremenu i prostoru, već idealizovani sadržaji dovedeni pred našu svest većštom deskripcijom i kao takvi ne predstavljaju nikakvo pravo osećanje u svesti pesnika niti ih pobuđuju u srcu čitaoca, već obojica promatraju zamišljene objekte i odgovaraju opšte emocije. Ovo podrazumeva aktivnost posebne vrste koja nije ni obično osećanje niti obična spoznaja osećanja, već sinteza ovoga na jednoj drugačijoj ravni, na kojoj imamo kontemplativno uživanje u jednoj emociji. To znači da poezija nije jedan ventil za navodna suzbijanja osećanja, niti emotivni stimulans, već nam ona uporedo sa emotivnom egzaltacijom pruža uvid ili intelektualno poniranje u ljudske emocije. Emocija koja je opisana u poeziji nije jedinstvena i privatna agitacija pesnika, već upoštena i otelotvorena u svojim odgovarajućim objektivnim korelatima.

U vezi sa ovim možemo se prisestiti Bharatine opaske da je svet poezije paralelan sa čitavim svetom nauke i umetnosti, logike i retorike. Sfera poezije je odista sveprisutna i sveobuhvatna. Sve predstavlja zrnjevine za pesnikovu vodenicu. Sveukupno ljudsko iskustvo, posmatranje prirode, delovi naučne riznice, impresije o tudim, često neprijateljskim aktivnostima, pesnik apsorbuje kao što pčela asimiluje nektar; a ponekad ga vraća, negde, preobraženog, u zavisnosti od dara koji je u njemu, pravi med uma.

Indijska i grčka poetika

Kaže se da su Grci bili prvi koji su kombinovali nauku i umetnost, razum i imaginaciju. Jezik kao instrument misli, jezik posmatran sa strane nauke i gramatike, bio je podvrgnut akutnoj analizi u Indiji, ali jezik kao instrument ubeđivanja, oformljen da se podjednako dopada intelektu i osećanju i odgovara potrebama kako razuma tako i lepote – takvo jedinstvo umetničkog i naučnog duha, bilo je delo Grka.

Jezik grčkih pesnika duguje svoju lepotu u velikoj meri neposrednosti njihove vizije. Oni vide predmet koji nameravaju da opišu. Oštri obrisi stvari stoje jasno pred razumom. Uzması mašte su se povinovale iskusnom vođenju. Zapad je navikao da govori o velikoj lakoći i grazioznosti sa kojom su Grci pisali, ali istovremeno činjenica da je to bio samo rezultat stečene veštine, a ne instinkta, uvek se zanemaruje. Visoku ozbiljnost grčke poezije pratila je kruta disciplina kon-

⁹ Koncept *sahitye* u indijskoj poetici je nešto slično modernoj predstavi o »značajnom obliku«.

¹⁰ Rabindranath Tagore, *Function of Literature*, *Vishvabharati Quarterly*, May, 1935. Prevod, Osmatson, London, 1920.



Krišna se igra sa gopikama u vodi (Indija, XVIII vek)

zervativnog formalizma. Baš kao i u njihovoj arhitekturi, svaka vrsta je razvijala sopstvenu formu koje se striktno pridržavala.¹¹ U svakoj vrsti književne kompozicije, koju su Grci izumeli, postoji izvesna kontrola tradicije. Osećali su da put ka originalnosti leži u izvesnom samo-ograničavanju za koje mi smatramo da je sprečavalo slobodnu aktivnost. Prozni pisci, kao i pesnici, počinjali su se pravilima svesne umetnosti, a najbolji kvaliteti te umetnosti ispoljeni su kao ovaploćenje mere. Efekti se stvaraju uz krajnju ekonomičnost materijala. Kvalitet čitave kompozicije se više otkriva u opštem utisku nego u pojedinim frazama. Kao najbolji primer za ovu tvrdnju možemo da spomenemo njihovo gopništvo.

Ako površno prosudujemo, može nam se učiniti da u osnovnim principima, na kojima su zasnovani kanoni ili kruta pravila književne kompozicije, ne postoji nikakva bitna razlika između ranog perioda indijske i grčke poetike. Međutim, nema sumnje da Grčka predstavlja jedinstven fenomen u književnoj teoriji, jer stvaranje fiksnih tipova, kojih rukovode kruta pravila, ipak je kod njih u harmoniji sa spontanom igrom urođene sposobnosti.

S druge strane, prema popularnom shvatanju, poetika je bila stvar inspiracije.¹² Bila je to vrsta ludila, božanske opsednutosti. Na poetsku inspiraciju se gledalo kao da ima natprirodno poreklo, gde je pesnik samo kanal kroz koji bog nalazi put svome kazivanju; on deluje pod spoljašnjim stimulansom, koji ga lišava njegovog razuma.¹³ Tako u

Apologiji, kada Sokrat odlazi pesnicima i kada ih pita za smisao onoga šta rade, on zaključuje da su oni najnekompetentniji od svih kritičara; oni ne mogu da daju nikakav racionalan opis onoga što su napisali: »Odmah su me slagali kako čovek ne piše poeziju svojom mudrošću, već nekom vrstom genija i inspiracije; oni su kao oni koji obožavaju i izgovaraju reči uthe, koji govore mnogo finih stvari, ali ne shvataju njihovo značenje.«¹⁴

Ideja o ludom pesniku pada nam u oči po tome što ima jak negrički prizvuk. On nas još više zbunjuje, jer znamo da su i sami grčki pesnici mislili da je poetika pre rezultat izučenih veština nego abnormalne inspiracije. Savršeno ispravno mišljenje, kako nam se čini, dao je o ovom pitanju pesnik Bacchylides, koji govori o poetici kao o vrlo tradicionalnom nasleđu: »Pesnik od pesnika uči svoju umetnost, kako sada tako i ranije.«¹⁵ Sličnu primedbu daje Bhama u svom delu *Kavyalankara*: »Pošto se upozna sa (principima) reči i smisla, pošto se posveti učenjima učitelja koji su u njih dobro verzirani i, konačno, pošto prouči kompozicije drugih pesnika, čovek bi trebalo da se založi da komponuje *kavyu*.«¹⁶ To znači da bez izučavanja pesničke kreacije, čovek ne može da nauči specifičan »znanstveni« pesnički zanat, jer čovek mora da uči da bi postao pesnik. Drugim rečima, razvoj poetske sposobnosti se postiže zalaganjem, trudom, naporom. Istinski veliki pesnici, obdareni genijem za stvaranjem,¹⁷ dostizali su tehničko majstor-

stvo samo laganim i dugim strpljivim radom. Ovo se ne kosi sa dobro poznatom latinskom poslovicom: »Čovek se rada kao pesnik, on to ne postaje« (*poeta nascitur non fit*), što treba shvatiti da znači da je za pesnika važniji urođeni genij od bilo koje druge umetnosti koja se može steći. To b. svake sumnje stavlja na prvo i najvažnije mesto urođeni genij i snagu, ali to ne isključuje neophodnost da se talenat kultivira. Oba ova aspekta su različita samo u stepenu njihove važnosti, a ne i u obimu njihove neophodnosti. Tako možemo reći da je sposobnost umetničke kreacije urođen dar, kao lepota lica, ili snažan glas, ali se ta sposobnost može i treba razvijati i kultivirati. Bhama je to dobro shvatio kada je rekao da *kavyu* vrednu svog imena može komponovati samo čovek koji poseduje *pratibhu* (imaginaciju). Poetska imaginacija je onaj dar razuma uz čiju pomoć čovek može iznova da vizualizira miraje stvari. Samo zahvaljujući tom daru čovek može da zasluži ime pesnika.

Već smo videli važnost *pratibhu* u umetničkom stvaranju koje su postavili indijski teoretičari. Ovdje je dovoljno pomenuti samo da, po njima, bitni i najviši talenat umetnika leži u njegovoj sposobnosti da stvara. Potrebno je ispitati i shvatiti na koji način je on stvaralac. U izvesnom smislu, nemoguće je da čovek stvori nešto što ne postoji u Prirodi. Samim tim, umetnik, bilo da je pesnik, slikar ili vajar, mora da zavisi od Prirode. Zvukovi, boje, oblici, konture, ljudi i žene, predmeti, oseiti i emocije – sve to postoji u Prirodi. Zato je priroda opisana kao jedan neiscrpan izvor grade za umetnika. Ali umetnost nije obična imitacija Prirode u smislu da se ona sastoji u naučnoj predstavi ili reprodukciji nekog postojećeg predmeta, događaja ili fenomena.

Šuština svega se svodi na to da funkcija pesnika nije da jednostavno predstavlja stvari onakve kakve su na svetu. To bi bio *lokadharm*, ili realizam. Ali kada pesnik pomoću svoje imaginativne snage ili *pratibhu* stvara novi svet, tada on svoje spise čini interesantnim. To bi značilo preobraćanje sveta realizma u svet idealizma; a taj preobražaj vrši poetska imaginacija. Takav preobražaj predstavlja isključivu privilegiju pesnika.¹⁸

Objašnjenje indijskog poimanja pesnika onako kako ga je dao M.Hiriyanna za nas je najprihvatljivije: »Opšte viđenje pesnika, kaže on, jeste da se na njega gleda kao na tvorca ili stvoritelja; ali postoji još jedno, po kome njegov najuzvišeniji cilj nije da izmišlja bilo šta novo, već da predstavlja život onakvim kakav jeste – da drži ogledalo prirode, kao što je rečeno. Od ovih, u poetici sanskrita nailazimo samo na ovo prvo. Pesnik, kako je tu zamišljen, ne treba da ostane zadovoljan samo kopiranjem Prirode ili života. Njegova veština se ne sastoji u odabiranju istaknutih osobina neke postojeće situacije u njihovom prikazivanju tačno onakvim kakve jesu, već u stvaranju novih situa-

¹¹ Ep je pisan samo u heksameteru uz korišćenje određene rečenice; asocijacije koje stvara heksameter su aristokratske. Upoređenja na politiku ili ponašanje bila su elegijska. Horeska poetika, samostalna ili u tragedijama, zadržava dorsku obojenost i stilizaciju. Jamb je bio stih naroda, dijalog je pisan jambom, a jamb tragedija se lako razlikuje od jamba u komedijama.

¹² Uporedi: Aristotle, *Rhetorica*, III, 7.

¹³ Ovu teoriju o direktnom otkrovenju po prvi

put jasno iznosi u prozi Demokrit iz Abdera; on je primenjuje na Homera i ona ostaje u upotrebi sve do najnovijeg perioda grčke književnosti.

¹⁴ Plato, *Apology*, 22 A

¹⁵ Uporedi: Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius*, st. 17, London, 1904

¹⁶ Bhamuša, *Kavyalankara*, I, 5.

¹⁷ Ovo nema ničeg zajedničkog sa razlikom koju je pravio Aristotle između dve klase pesnika kada su u pitanju izmišljene ličnosti – čovek sa posebnim darom za to i čovek koji je malo lud. *Poetika*, gl. XVII.

¹⁸ Uporedi: *Dhvayaloka*, st. 222.

cija. Te situacije će svakako biti uobličene po ugledu na Prirodu... Ali, istovremeno, pesnikovo delo uključuje i invenciju mnogih novih elemenata; i zbog toga u književnosti sanskrita nalazimo da se pesnik često upoređuje sa Tvorcom, a Tvorac sa pesnikom.¹⁹ Umetnikova sposobnost da stvara sastoji se u njegovoj snazi da kontroliše i menja materijal koji dobija od Prirode kako bi poslužio njegovim potrebama, mada je svrha samo da stvori delo koje će pružiti egzaltirano zadovoljstvo njemu i čitaocu. Odnos između pesnika i čitaoca poezije je veoma blizak. »Obojica poseduju ono što je poznato kao poetsko srce (Sahridaya)« – kaže M. Hiriyanna – a imati ga predstavlja najvažniji kvalitet onoga ko čita poeziju. Ova podudarnost temperamenta između ova dvoje se podrazumeva kroz čitavu poetiku sanskrita, a smatra se da je vrednovanje poezije isto što i njeno stvaranje.²⁰ Po tom mišljenju, svako ko voli poeziju u stvari je pesnik. Ali sposobnost poetskog istraživanja poseduje samo pravi pesnik. I tako možemo reći da radi potpunije samospoznaje tražimo pomoć poezije. A krajnja svrha, po Dandinu, jeste da uzdigne pojedinca iz carstva običnog (*samanya*) u carstvo izuzetnog (*asadhara*).²¹

Platon u svom *Fedru* kaže da je pesnik obuzet maštovitim entuzijazmom koji je srodan spekulativnom entuzijazmu filozofa. Na taj način popularno gledište po kome su pesnik i filozof dovedeni u oštru antitezu znatno je ublaženo, a srodnost među njima je obeležena sagledavanjem poezije kao načina da se osete večne ideje. Pesnik i filozof, podjednako, uzdignuti je izvan sebe. U tom stanju »ekstaze«, kada je duša opsednuta strašnom žudnjom za istinom ili božanskim entuzijazmom pesniku i filozofu najviše nija inspiracija dolazi od duhovnog uvida.

Za Platona inspiracija gubila, bilo poetskog ili filozofskog, nije direktno otkrovenje, koje nastaje pod uticajem spolja, već način na koji duša zrači izvesnu božansku snagu, sadržanu u njenoj prirodi. Ti prirodni darovi su podstaknuti na višu aktivnost. Inspiracija u jednom trenutku uvida postiče ono što nikakav napor svesne misli ne može da postigne. Razum nije savladan, niti je izgubljena ličnost, ali je čovekovo biće uzdignuto iznad normalnog nivoa. Poezija je tako stadijum u usponu duše; ona je sluškinja filozofije, čija je istina štiti. Kada je potpuno dovrčena apsorbuje se u filozofiju koja se preko mnogostrukih stvari čula uzdiže do te najviše sfere, gde su istina i lepota sjedinjeni sa vrlinom.

S druge strane, uvrčeno shvatanje o pesniku kao nadahnutom ludaku, koji ništa ne može da sastavi sve dok je pri svesti, odvodi Platona ka potencijalnom odmeravanju pesničkog dara. »Pesnik«, kaže on, »kada sedne na oltar muza nije pri čistoj svesti. Kao neka fontana, on dozvoljava toku misli da slobodno teče i, pošto je njegova umet-

nost imitativne prirode, on je često primoran da predstavlja ljude pod oprečnim okolnostima, i da tako govori dve različite stvari; niti bi mogao da kaže ima li išeg istinitog u bilo kojoj od njih ili u jednoj više nego u drugoj.²² Pesnik tada, čak i kada govori nadahnutu istinu, nema jasnu predstavu o temelju svojih uverenja; on isto tako može da govori i nadahnutu laž.

Platonov zaključak, kako je sam priznao, bio je upola paradoksalan, i svakako se nikad nije preporučivao takvoj naciji umetnika kao što su Grči. Međutim, on ilustruje opštu sklonost njihovih pogleda na umetnost, onu sklonost ka identifikaciji lepog i dobrog, koja iako nikada nije dostigla dole da umetnost uguši didaktikom, ipak je poslužila da se stvori standard ukusa koji je bio toliko etički koliko i estetički, i učinio da prosvudivanje o lepoti bude i prosvudivanje o moralnoj vrednosti.

Pesnička dela su, u stvari, bila za Grke ono što su za nas moralne rasprave; ili, umesto da svoje lekcije uče apstraktnim izrazima, oni su ih učili iz konkretnih predstava života.

Poezija je bila osnova njihovog obrazovanja, vodič i tumačenje njihove prakse, inspiracija njihove spekulativne misli. Tako kad Strabon kaže, »nemoguće je biti dobar pesnik ako prvo niste dobar čovek« on izražava opšte mišljenje Grka da pesnika ne treba procenjivati samo kao umetnika već i kao tumača života; a ista ta pretpostavka stoji u osnovi Aristotelove opaske da se pesnici mogu svrstavati kao i ličnosti koje oni predstavljaju, u dobre, bolje ili lošije od prosečnog čoveka.

Grči su bili potpuno svesni da poezija rasplamsava osećanja i da to ima posledica po čitavu ličnost (posmatrača ili čitaoca) i na njegovo emotivno ponašanje u stvarnom životu. Za Grke, na primer, osećanje ljubavi predstavljalo je pometnju ili bolest duše, sklone da postane emocija koja nadjačava i lišava čoveka njegove snage i slobodne inicijative. I tako, kada Platon kaže da poezija hrani i navodnjava želje i strasti, umesto da ih zasušuje, je hteo da ukaže na kontrast između poetskog postupka i one vrste ponašanja kojoj se divimo i težimo u stvarnom životu. »Poezija«, pisao je on, »ima isti efekat na nas kada predstavlja ljubav i ljutnju, kao i druge želje i osećanja zadovoljstva i bola koja normalno prate našu aktivnost. Ona ih potranjuje kada treba da budu izmučeni gladu i utiče da nas kontrolišu kada bi mi trebali, u interesu naše sopstvene sreće, dobrobiti, da kontrolišemo njih.«²³

Platonovo viđenje ljudske prirode, kako je dato u *Državi*, zasniva se na podeli duše na velike delove – racionalni deo (kad su razum, volja i osećanja u punom skladu), voljni deo (koji je zainteresovan za počast i moć, niži deo racionalnog dela) i požudni deo. Dobar život za njega, jeste najpotpunije ispušćenje racionalnog dela duše; njen najniži deo, požudni deo, odnosi se na predmete

čula i emocije koje prate te želje. Platonovo učenje o poeziji predstavljalo je primer vizije ljudskog života kao celine, u kojoj je pojedinac viđen idealno, kao ličnost izbalansirane prirode koja harmonično koristi sve svoje snage u potpunosti, a takvo korišćenje je jedino bilo moguće u političkoj organizaciji države koja je to dozvoljavala i negovala. I tako, glavni zadatak poezije je bio da uči ljude da budu, u najpotpunijem smislu, dobri ljudi i dobri građani.

Platonov »napad« na poeziju iznosi u prvi plan činjenicu da on nije bio protiv predavanja izvesnim emocijama i željama, već predavanja emociji kao takvoj (ne zbog neosećajnosti ili neznanja, već zbog »opčinjavajuće snage« poezije).²⁴ Uvek i na svakom mestu je loše ako razum popusti u svojoj kontroli, čak i na tako relativno bezazlenim delovima ljudske prirode, kao što je »prirodni instinkt sa suzama«.²⁵

Aristotel, s druge strane, odbija čitavu teoriju da su emocije same po sebi loše. Iako je čitav njegov tip misli bio modelovan po ugledu na Platonov, čak i tamo gde je prihvatio probleme koje je Platon postavio, on se uglavnom nije slagao sa svojim učiteljem. U Aristotelovoj *Poetici* nalazimo da je zadatak poetske umetnosti da bude reprezentacija ne samo akcije, već isto tako i »naravi i emocija«.

Ovde moramo da ukažemo na to da kada razmatramo grčku poeziju moramo voditi računa da ne napravimo preoštru razliku između osećanja, razuma i inspiracije. Jer mišljenje se, po Greima svuda tumači osećanjem; razum je sam po sebi pun strasti.

Najviši rezultati koji su grčka misao i imaginacija postigli njihovom harmoničnom saradnjom jeste organsko jedinstvo delova. Nema mesta kapricu niti srećnom udesu. Elementi misli i osećanja, razuma i imaginacije, nisu spojeni ni u kakvoj poluosvetljenoj oblasti potsvesne misli. »Ne postoji ni jedna posledica koja ako nije rezonovana nije bar razumna.«²⁶

Poetski način viđenja stvari u Indiji jeste put direktne intuicije; u Grčkoj on sledi zakeone univerzalnog razuma.

(Odlomak iz doktorske teze »A Study of Aesthetic Theories in Ancient Indian Philosophy and Literature and its comparison with the Greek Counterparts« odbranjen na Univerzitetu u Njujorku 1967. i Sveučilištu u Zagrebu 1968.)



²² Platon je »napadao« poeziju široko po dva osnova, jednom intelektualno, i drugom etičkom. Sa intelektualne strane, sva umetnost je kopija stvar čula, koji je sam po sebi iluzija prema kojoj mudar čovek mora biti obuzan da li prodro; umetnička dela su pomera na treće mesto od istine. Onda ne želimo da uvećavamo ovu stranu Platonovske objektivizacije jer ona ustupuje pripada estetskoj teoriji imitacije, o kojoj ćemo govoriti kasnije. Etička primedba je jedna da pesnici lažu o bogovima i da u mnoge priče koje pričaju nemoralne. Uopoređ: *Država*, II, 337 ff.

²⁴ Platon, *Država*, 607c, X.

²⁵ Uopoređ: Aristotel, *Poetika*, Predgovor: Ros-tagini, p. LXXII.

¹⁹ M. Hiriyanna, »What to Expect of Poetry«, iz knjige *Art Experience*, p. 17, Mysore, 1954.

²⁰ M. Hiriyanna, Isto, str. 18.

²¹ Platon, *Zakoni*, IV, 719c.

²² Platon *Država*, X. 606d.

Mistička poezija Junusa Emrea

Snežana Velačić-Akpinar

Postepeno rasulo Vizantije je omogućilo mongolskim napadima u trinaestom veku da kao bujice velikih reka, ugroze stanovništvo Male Azije, te da gurnu razne narode sa Zapada na Istok i sa Istoka na Zapad. Pod takvim uslovima nije ni čudo da su se tada po Anadoliji počela osnivati razna religiozna bratstva na izvorima prastarih vera. Ugledniji i ozbiljniji su se držali tadašnje seldžučke prestolnice – Konje u Centralnoj Anadoliji. Nekadašnji Iconium, jedno od žarišta stare Kapadokije, Konja je u to doba prihvatila tekiju Mevlane Dželaluddina Rumija, velikog persijskog pesnika, začetnika mevlivskih derviša, kao centar gradskog kulturnog života. Tu su se sakupljali umetnici, esnafije, naučnici i seldžučka aristokracija – prinčevi sa nadimkom »k a u se« (MUDRAC, PESNIK). Bežeći iz Persije oni su tu našli utočište i osnovali drugo, skromnije seldžučko carstvo u pomoć sveže došavših turanskih plemena i ostataka razočaranog domačeg stanovništva.

1) Lutajućih derviša – pesnika zvanih Ašik, a ponekad Emre ili Eren, tj. sveti čovek, bilo je u izobilju. Neki su vukli poreklo od lokalnih mističnih redova, a drugi su došli iz Persije, Centralne Azije, Egipta i Grčke. O Yunusu Emreu, čuvenom turskom pesniku – dervišu iz trinaestog veka vrlo malo se zna. Podaci su oskudni, a akademici ih ne smatraju merodavnim. Sastaje se uglavnom od kitnjastih hagiografija bektašijskog porekla. (Bektašije su se kasnije razvili kao derviški red. Oni su nastojali da prikažu svakojake narodne svece kao deo vlastitog bratstva). Bez obzira na to, legende o Yunusu ipak dočaravaju sliku vremena, kao i vrline pripisane dervišima. Izgleda da je živio negde između 1240–1320 godine¹. Duhovni učitelj mu je bio Taptuk Emre, učenik Sari Saltuka, pripadnik »Heroja rimskih pokrajina« (Cazijan – i Rām), koji su se ponekad nazivali i sa Centralno Azijskim, turanskim nadimkom – Alp Eren – onaj koji dostiže visine. Sari Saltuk je navodno bio Turken sa Krima. Stigao je u Anadoliju u dvanaestom veku, gde se povezao sa jednom od mnogobrojnih grupa »Duhovnih Heroja«.

Yunus se je najverovatnije školovao u Konji, a zatim putovao po svetu da bi konačno dospao u Sariköysku tekiju, blizu Eskişehir, u čijoj je avliji i pokopan. Prema popularnim hagiografijama otišao je u derviše u doba gladi i oskudice, nakon posete Sari Saltuku, za koga se govorilo da narodu deli pšenicu. Yunus, uzevši magarca, tada se uputi prema tekiji da zamoli svetog čoveka za pomoć. Saltuk mu reče da bi mu rado dati onoliko vreća pšenice koliko mu magarac može da goni, ali bi mu bolje bilo i korisnije da zaboravi pšenicu i da zamoli derviša za blagoslov. Yunus na to odvrati da se od blagoslova ne da živeti; spominjući ženu i decu lepo se zahvali i uzme pšenicu. Ali na uzbrdici do kuće najednom shvati da će se pšenica brzo pojesti i da će svi iznova biti gladni, te se brže bilo vrati u tekiju. Nakon toga je pedeset godina proveo kao drvoseča, »sa-

akupljač drva« čuvenog Saltukovog prijatelja Taptuk Emrea. Čuteći sakupljao je suvo drvo i pruče pazeći da pritom ne ošteti žive stabljike. Tek naknadno je postao pesnik. U svojim razgovorima sa Istinom samog sebe naziva: Derviš, Ašik, Eren, Emre, Bedak i Siromah.

Smatra se prvim pesnikom Male Azije koji je uzdigao turski na nivo književnog jezika. Dvorski kritičari ga nisu uvek rado priznavali, jer se nije držao persijskih i arapskih pesničkih formi. Ipak su i oni bili primorani da prihvate duhovno moć njegovih pesama, tvrdeći da »ilahije« ili mistična nadahnuća i meditacije ne spadaju u lepu književnost. Na taj su način pokušavali da svedu njegovu poeziju na šamansko-magijsko nivo. Uprkos oštroj kritici, Yunus Emre se danas smatra pesnikom koji je imao jak uticaj na razvrtak turske književnosti, a i klasične dvorske muzike. Nakon njegove smrti razvio se čitav kulturni okoliš njegovih pesama. Imao je mnoštvo imitatora i time zado posla savremenim stručnjacima koji marljivo pokušavaju da odvoje originalne od imitacija. Jedan od zanimljivijih primjera te vrste se tiče nekog zadržtog Mule Kasima koji je navodno nakon Yunusove smrti odlučio da mu cenzuriše dvan. Sedeći u šumi pred potoka počeo bacati ne-ortodoksne stihove u vodu, dok ne naiđe na sledeći:

Yunuse, pazi, opet si izopazio reči.

Jednog će se dana naći

Neki Mula Kasim

Da te stavi u red. (259 M.A.)

Mula shvati vlastitu zatucanost, ali prekasno, kao što to obično biva. Tako je jedna trećina Junusovih pesama otišla ribama i svim mogućim vodenim bićima, drugu su ptice spale i izvukle iz potoka, a samo je poslednja trećina ostala ljudima.

2) Deo opusa mu se sastoji od »mesnevija« i »nutuka«, ili didaktičkih poema, ispevanih po uobičajenim klasičima gde razlaže osnovne pojmove sufizma: pročišćenje duha i sažimanje ličnosti, ljudskim porocima suprotstavlja vrline: gramzivost – suzdržljivost, žudnja – strpljenje itd. Objašnjavajući put pročišćenja, često peva o životu biblijskih i kuranskih ličnosti kao i sufiskih svetaca. Tu

spadaju priče o Josipu, Edhemu iz Balkha – muslimanskoj verziji Buddhinog života – Mansuru Halladžu², čuvenom mistiku kojeg su pogubili zbog tvrdnje da je on Istina, itd. Kroz »mesnevije« i »nutuke« pokušava takođe da dokaže vlastito pravoverstvo i činjenicu da je izučio nauke, a zatim podvlači da jedino nakon što čovek postane vrstan majstor pravovernog Islama može da se preda mistici ili sufizmu, što je za njega ipak humaniji pristup veri. U derviški tarikati poziva samo one koji su sposobni da se drže tog strmog i teškog puta i ne žude za rajem i blaženstvom, a takvima, on tvrdi, sudi se po sufiskim zakonima, ne po muslimanskim. Pri tome, ne može da odoli a da se malo ne naruga i licemernim teolozima, kao i sufijama.

U drugi deo spadaju duhovne himne ili »ilahije« pomagala pri sažimanju duha, recitovane kao »dhikr« tj. ritual spominjanja božijih imena i sabiranja misli. Najvažnija karakteristika »ilahija« je snažan osećaj ritma, te one gube značenje ako nisu propratene adekvatnom muzikom, na koju Yunus često aludira igrom reči. U poseban ciklus bi se mogle ubrojiti »devrije« (prevrtaji), takode tipična farma kod derviških pesnika; name-ra im je bila da dočaraju neuništivost i univerzalnost svetskog duha.

3) Nalik na ugledne dvorske pesnike i Yunus je spveao klasičnu odn proleću, takozvanu »bahariju« po persijskim šablona, čiji je cilj odvajanja bio da probudi životni žar. Najvažniji deo njegovih pesama je međutim, lirski karakter, kud i kamo jednostavniji, one potsećaju na »košme« svojstvene narodnoj turškoj poeziji Centralne Azije. Cilj im je bio da »za tren« zauzavate misli koje trče po glavi (košma, ili košuk – ono što trči), kojima bi po pravilu trebalo dozvoliti da nestanu, ali s vremena na vreme ih pesnici uhvate da bi preneli ljudski duh. U lirskim pesmama Yunus ne obraća pažnju dvorskim pesničkim formama i komplikovanju arapskog metri. Često se vraća na omiljenu temu prolaznosti života. Tu on izražava sumnju u život i kroz razgovore sa Istinom žudi da ugasi svoje »ja«; ta težnja navodi derviša da položi ličnost na »ločama ljubavi«, da bi na taj način raskrio prostor u duši. Takve visine čovek dostiže kada mu se Bog smiluje, jer se jedino uz milosrđe može podnositi svetska patnja neophodna za gašenje vlastite ličnosti. Derviš treba da shvati da mu je telo prazna ljuška. U tu svrhu se dobar deo njegovih pesama sastoji od meditacija na groblju. Kad čovek uvidi vlastitu ništavnost, dostiže ideal derviša i tada postaje »madžnun« – onaj ko je potpuno izgubio sebe. Tako pročišćen sposoban je da čuje unutarnji glas intuicije i da bude pravi čovek: »Er«, kroz koji mudrost seže do istine.

Yunus Emre u svojim pesmama objašnjava dervišku etiku, etiku heroja, nadljudi, ne-dostiznih običnom čoveku koji (još uvek) veruje u raj i pakao. Snažan osećaj ritma i igre reči se naravno gubi u prevodu, ali bitna karakteristika Yunusovih pesama jeste jed-

1) Vidi i tekst Jasne Šamić »Eroizam i simboli sufiske poezije«, *Kulture Istoka* br. 21 (1989).

2) Vidi tekst Ivana Roksandića: *al-Haladž*, *Kulture Istoka* br. 24 (1990).

nostavnost izražaja, što samo donekle omo-
gućava prevodiocu da dočara osećaje koje je
sam Yunus pokušavao da probudi.

Ima li saputnika
Na ovom jalovom putu?
U potrazi za domom
Uzalud tražimo brata

Zašto smo se ovde nastanili
Pod teškim jarmom
Ko će nam prihvatiti teret
A ko nam je razum?

Ostavili su nas
Da se malo pozabavimo
Kuću si sagradio, nesretniče
Ko je ruši?

Obmanuti, nismo
Dosegli nebeska prestolja
Al' ko stvara i rastvara
Obmane i prestolja?

Hajde, Yunus
Se već smirio
Na putu je među zadnjima
A ko je na početku? (202 A.G.)

Šetah stazom i put mi preseče
Razgranato stablo
Ugodnog li osećaja
Srce mi poigra.
Reci mi:

Zašto si se razgranao,
Zar svet nije prolazan?
Sam Tvoj raskoš
Je tomu dokaz,
Hajde, budi skromniji

Tako lepo okićen
Naizgled udoban
I veseo
Srce Ti teži za istinom
I ne zna šta mu fali.

Stablo ima vek
Grane pružaju pticama
Kratak odmor
Ni golub, a ni svraka
Još nisu došli,
I seli na Te

U tren ćeš nestati
Sa zemljom ćeš se i TI
Srvnati
Grane kao obično drvo
Grejati će kotao ...

A moj Yunuse
Šta tek Tebi fali
Te stablu soliš pamet,
Okani se! (19 A.G.)

Volim Te iz tesnih
Dubina duše
Nema taze
Do tih bespuća.

Kud god pogledam,
Samo Tebe vidim.
Gde da Te sklonim,
Ima li dubljih tmina?

Bezlična si
Čemu Ti traže lik?
Zar sopstvena nutrina
Ima lika

Ne pitaj me za se
Ni mene nema
Lice mi prazno šeta
U odeći

Nedostiživo je ono
Što me ote od sebe.
.....
.....

Kako dostići
Ništavilo
Ko ga željan ugleda
Sâm to postane

Zraka Te ozari samo
Ako Ti je svetla bit
Ljubav mi je davno
Oduzela ličnost

Kakva slatka bol
Ta bol unutar boli
.....
..... (125 A.G.)

Šerijat i Tarikat
Staze za lualice
Istina je mudrost
Suština puta

»Sulejman je znao
Jezik nemuštihe
Al' pravi Sulejman
Gde je – nema ga.

Obredi nestaju
U dnu duše
Nema im svrhe
U toj dubini
.....
.....

Ako Ti je do pouke,
Dodi,
Poseti grobove.

I kamen bi se
rastopio
Da ih ugleda.

Nekad su imali
Pusta bogatstva
Gledaj ih sad –

Pa, evo ih
U jedinjoj košulji
Bez rukava.

Oni koji su
Imali sve –
I palače i dvorce –

Sad zbijeni
Pod istim krovom:
Kamen ih pokriva.

Gde su te delije?
Kuća im je
Bila tesna

Gde su im
Slatka usta
I lica nalik suncu?

Sve se to sad
Izgubilo. Nema im
Više ni traga

Sad pogledaj,
Pa reci: Ko je
Gospodar, a ko sluga?

Ni vrata da bi im se
Kroz stražu prišlo,
Ni hrane

A ni svetla
Da gledaju – danas
Im se pretvori u juče (4 A.G.)

Ašik tuguje na svim jezicima
Suze mu teku niz obraze
A ja u ovim tuđim zemljama
Da li ću dočekati smrt?
.....

Žudeći za smirenjem
Pokušavam naći zemlju Prijatelja
Da mu ponudim vlastiti bitak –
Zar neću nikada naći samoću?
..... (113 M.A.)

Nesretniče,
Tvojog boli nema utehe.
Nastavi, lutaj od grada do grada –
Stranac si kao i ja.

Bio sam i ja Ašik
Putovao po grčkim
I persijskim zemljama
A u Jemenu ...
.....

Yunuse, stići ćeš.
Utri prah s nogu po licu
Ne bi li se Istina
Smilovala –

I nastavila uz mene. (212 M.A.)

Jadniče, žudiš za svetinjom,
Nebo i zemlja su puni.
Ispod svakog kamena
Je beskonačna, sveta Istina (114 M.A.)

Ako mi duša nestane
Budi joj život
Probudi umrlo srce
Neka se prene



Aleksandar u poseti pustinjaku / Iran, XI vek.

Smrt nek bude život
Večnost nek se traži
I probudi zamrlo srce

Lako je kad si tu
Budi svetlo oku koje
Posmatra ništavilo

.....
Ašikova duša umire. (27 A.G.)

Derviš je siromah,
Oči su mu pune suza,
Kreće se polakše od ovce.
Ne, nisi derviš

Muhamed je bio blag
Ti se često rasplamsaš
Dok je ovaj gnev u Tebi
Ne možeš biti derviš.

E moj Yunuse,
A zašto se stalno prepireš
Dok te takva srdžba drži
Nećeš biti derviš (302, F.K.)

Ako se voliš tući
Čemu Ti ruke
Ako psuješ
Čemu Ti jezik
Ako si derviš
Čemu ti duša? (302, F.K.)

Sirat je tanji od vlasi, oštrij od mača
»Baš na njemu bi trebalo sagrađiti kućue

Ispod je pakao, užarena jama
»Sanjamo da se u njenoj senci odmorimo»

Vama božjim mudracima neka je sa srećom
put do pakla. (333 K.)

(Sirat je most kojim po muslimanskom
predanju, duše prolaze nakon smrti)

Ovaj svet je velegrad
Život – vreva tržnice
Ko zaluta, taj ode
zauvek.

Iluzije o gradu
Mame razne budale.

Niz zgoda i čudesa
Varalica i vampira.

Grad ima vladara
Štiti nas sve;

Onaj ko mu se
Približi – njemu
Se ništavilo razbistri. (293 M.A.)

Veru i naciju
Mi je odbila duša

Onima koji su to uvideli
Čemu srce, čemu duša?

Vi koji ne razumete
Mislite da sam bez vere

U čemu da sakupljam veru,
Kad nemam ni srca ni duše.

Molitve su bez oblika
ako živiš u ljubavi,

A jezik umukne
Kad ostane bez reči.

Kako meriti ljubav
Na tržnici bez gubitaka i dobitaka.

Ljubav ispire imetak
Onog ko se odrekne i dobra i zla.

Niti preklinjemo, niti se strašimo,
Ostali smo bez ljuske. (235 M.A.)

Ja sam vladar
Taj koji sve zaustavlja
Ja sam delija, a
I bojno sam polje

Ja sam hajduk
Neustrašivi sam sada
Snaga potiče iz istine
I to sam ja

Abu Bakr i Omer
Časni vernici.
I Alija i Osman
Sve sam to ja.

Ja sam bacam loptu
Ja sam motka
I polje po kome
Se lopta kotrlja

A sad sam Yunus
I sultanov sam rob
I sultan sam
Ja (71 A.G.)

Pre no što sam došao na svet bio sam čista ljubav
Svetlo bez traga.
Svestan sam bio u prisustvu te puste moći,
Niti sam imao druga niti prijatelja.
Pre nego što je svet postao, pre što je reč rečena

Pre što su tablice ukradene
Bio sam uzvišena snaga
Bezbroj sam puta došao i otišao
Stvarao stvorenja, a ovom sadašnjem
Dadoh ime Yunus. (86 A.G.)

Hajde počnimo lepom reči
Ispunimo srce žarom
Ponovimo usput: *La ilahe illa Allah*

*To što srećom puni srce
diže mōru, uzdiže dušu
La ilahe illa Allah
Otvora vrata, traži Istinu
Vadi iz praha duboke tajne
La ilahe illa Allah*
..... (74 M.A.)

Tamburo, odakle si, šta si
Lepo pitam, odgovori, šušni
Jest, drvo sam i janjeća kožica
Mani se, slušaj me i ne luduj.

Znam za Istinu, nikad ne varam,
Ne znam odakle sam, rekoše mi
Da sam daska, da znam za ljubav,
Ljubav mi je ime dala.

Veselo dodoh, ispunih svet nadom.
Eto usred živog srca me bacise,
Drvo svuče kožu i pade
U more ljubavi – druge tu nema:

Sad tambura prati govor istine.
»Pamti da su uz tebe dan i noć
Anđeli, neumorni pisari
Jedan piše dobro drugi zlo, spominji Svevišnjega...«

Ah, i tambura se ne razlikuje od svetskih mudraca! (186 A.G.)

Pesma proleću

Proletni lahor opet
Ugodno zapirkuje
Dahom koji sprečava
Dostojanstvenu zimu

A neizmerna milost
Slavujev poj nam vraća
Novo je leto došlo

I sreća nam se smeši

Zemlja iz sveže rizinice
Vadi nove haljine
Život joj se vratio
Stabla, travke – okićeni

A bili su zamrli
Ljubav im sad dariva
Novi život. Novo ime
Potomstvo niče, cveta

Niz polja i pustoš
Potok pijano skače
Svetovi bacaju seme
Svemir se raduje

Dok zemlja maže lice
Raznovrsnim bojama
Šlavuj peva, gleda ružu
Život se na granama njiše

Ašik Yunuse izroni
Iz ništavila! ponos
je uništen, napij se
Iz pehara ljubavi.

Bibliografija:

- Abdülkâki Gölpinarli, *Yunus Emre, Hayati ve Bütün Şiirleri*, Istanbul, 1983.
Mehmet Aşıkgoz, *Yunus Emre Divanı ve Şiirleri*, İstanbul
Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1981
Alessio Bombaci, *Storia della Letteratura Turca*, Milano, 1962.



Broj i bezbroj

Vesna Krmpotić

Indija je zemlja u kojoj je dihotomija između ovoga i onoga, stvoritelja i stvorenoga, energije i materije razriješena u jednoj veličanstvenoj jednosti – kako u teoriji tako i u praksi – u filozofskim školama i u pustinjačkim kolibama. Stablo Života, s nebrojenim hvojnima što se granaju u misli, riječi i djela, stavove, sklonosti i porive, ima, kako znaju mudraci Indije, korijenje u nebu! I zbog toga je svako pravilo i svaki obred svet i posvećen, nadojen čistoćom, skromnošću i ljubavlju.

Satja Sai Baba

Stožerna misao indijske civilizacije i kulture je misao, proniknuće, vizija jednote.

Jednota je vrhovna vrijednost; jednota je jedina vrijednost.

Svijet dvojnosti, svijet u kojemu kolo vode parovi opreka, ma kako grandioznu igru te opreke igrate, svijet je mijene i privida. Postaje stvaran i vječan onoga časa kad se ukine kao svijet suprotstavljen jednosti; kad se ostvari kao svijet nerazličit od jednote.

Gdje se ukida i kako se ostvaruje ta nerazlika? U svijesti, u spoznaji, u oku srca. Evo što o tome pjevaju vedski pjevači:

»Što je to Jedno u liku nerođenog koje održava šest svjetova? Mudraci Ga zovu Indra, Mitra, Varuna, Agni i još Garuda hitrih krila.

Jedna je stvarnost ali je mudri nazvaše mnogim imenima.

(Rig-veda, I 164)

Strast i požuda indijskog duha od pamti-vijeka je za tom jednom stvarnošću, za tim »Jednim u liku nerođenog«. I samo ime zemlje, Bharat, ukazuje na temeljno stanje duha, stanje strastvene čežnje za principom božanskim, za *bha* – dok *rathi* označava žudnju. To željeno Jedno, taj Tad Ekam, ne istražuje se umom, već se biva srecem. O tome se kaže:

»Mudrac zre tu vječitu srž u prostoru svojga srca, tamo gdje cijeli svemir kao u gnojzdo slijeće, gdje se skuplja i odakle raste.«

(Jadur-veda, 32-12)



Krišna i Radha razmenjuju ođeću (Indija, XVIII vek)

Ona veličanstvena jednota koja se ovdje naziva vječitā srđ i koja je razrješenje svih dihotomija, ostvaruje se viđom srca, gledanjem bez oka, saznanjem koje je bivanje.

Vizija jednote u svoj njezinoj punini, bljesku i obuhvatu pojavila se na samom početku indijske misli, što će reći, na samom početku indoevropske knjiŹevnosti; a pojavila se odjednom i izravno i u izričaju savršena, kao da je od reda vječniholikih prirodnih pojava, sunčeva opohoda primjerice, drevnog i prilikom rođenja. Ta vizija nije imala svoju najavu ni svoju pripremu, ni svoj osvit, ni svoj razvoj, ni svoje stupnjeve, ni svoje dopune, ni svoj zenit, ni svoj sumrak, ni svoje uskrnuće, ni svoj preporod. Rođena je u punoj spremi i opremi, kao boginja (Atena) koja je iskočila iz glave vrhovnog boŹanstva (Zeusa). Vede su ta prva misao i to pronikuće bez najave, koje je temelj, izvor i nadahnuće svekolike kasnije stvaralačke misli. Zato Indijci kaŹu da svako dijete osim tjelesne matere ima i *Veda-mathu*, majku Vedu.

Vede su ono što Indijci nazivaju *sruthi*, a to znači: što je sluhom primljeno. *Sruthi* je zvuk; nota. Za *sruthi* nema nikakvog drugog autoriteta osim *sruthija*. Kao što jedan, najveći, indijski pjesnik kaŹe da za nebo nema usporedbe, nebo je prispodoba nebu i nebo je granični i nadređeni pojam za sve što diše ispod neba. *Sruthiju* je izvor sam vrhovni princip, neprodjenut kroz ljudski um, već samo kroz ljudski sluh. *Sruthi* je dakle objaviteljska i otkrivoteljska literatura.

Tu vrstu slova i govora Indijci jasno razlikuju od *smriti* literature – od svega što je proizvod uma, ma i najplemenitijeg, ali uma i stvaralačkog poriva koji ne može biti tako izravan prijenosnik boŹanske pouke kao što može biti uho pročišćenog sluha. Srazmjerno je malo toga što spada u *sruthi*: osim veda, to su upanišade i *Bhagavad gita*.

Naglašeno je da se boŹanski zvuk može uliti samo u pročišćeni sluh. Starodrevnici koji su čuli vede bili su mudraci, protočnoga uma i čistog Źivota. U Indiji se takvi nazivaju *rišijima*. Njihovo se primanje veda događalo u ekstazi, nije se nanosilo na papir i nije se urezivalo u kamen, već se zarivalo u sjećanje i stotinama se godina tamo nosilo i njegovalo, prije nego što je zabilježeno pisaljkom. Prema predanju, bilo je nebrojeno mnogo veda, no sačuvala su se samo četiri. Sačuvane četiri sadrŹe 10,581 *mantru*, magični zvukovni sloŹaj.

Da li su ti vedski slušači boŹanskih zvukova bili pjesnici?

Vedska definicija poezije i pjesnika kaŹe: pjesnik je *mantra-drška*, vidilac *mantra*, gledatelj zvuka. Kad su vedski pojci ugledali zvuk, kad su vizuelno doŹivjeli sakralnu akustičnu formulu, onda su postajali pjesnici. Vizualizacija svetih zvukova čini mudraca pjesnikom. No prvi, neposredni kontakt s boŹanskim sadrŹajem zbio se slušno, u obliku zvuka. Prema predanju, takvih je vidilaca-pojaca bilo tri stotine.

Prva indoevropska knjiŹevnost jezički je savršena. Ali ne samo jezički: ona je idealan sloŹaj zvuka, smisla i slovonnog oblika, pa taj sloŹaj sam sobom svjedoči onu osovinsku jednovost o kojoj vede pjevaju – svjedoči

spoznaju unutrašnje i vanjske jednote koja omogućuje podudarnost zvuka, grafičkog oblika i misli.

Nema mnogo evropskih intelektualaca koji su kvasili tvrdnu glinu logike indijskog intuitivnog mišlja ili mišlja srca. Jedan od rijetkih bio je Aldous Huxley i njegov brat Julian, poznati biolog. Huxley je pisao o penjenjaloj filozofiji koja se u Indiji naziva *sanathana dharma*. *Sanathana dharma* je neumrla, bezvremena, suštinska duhovna baština. Riječi sluhovitih vedskih *rišija* izravan su izdanak *sanathane dharme*; one otkrivaju cijeli zrenik a ne samo jedan njegov dio. *Smriti* je od polara obzora; *smriti* je od kuta gledanja ili od položaja motrišta. *Smriti* može biti otopen prozor u zrenik; ili uspon na neki vrh odakle puca bolji vidik; ali *smriti* je načinjen od one stvari koja se gleda a koja se želi dočelati i postaviti. Može se o tome inačiti do mile volje i reći: kad stvar o kojoj se pjeva propjeva sama, onda je to *smriti* glas *sanathane dharme*. Najsvršeniji i najpuniji glasom *smriti*ja progovorio se na početku, tvorevinama čistoga i izravnoga vida, namena znanja: vedama.

Počeli smo sa vrhom i krajnim dometom, baš kako su i oni počeli. Počeli smo od korijena Stabla Života. Silazak niz deblo, u krošnju, okrenutu prema zemlji i nastreptalu, to je razgovor o svemu što je *smriti* u literaturi, o kodeksima čudoreda i propisima ophođenja, o sustavima filozofije, o umijeću vladanja, o običajima i obredima, o mitologiji i legendama, o znanosti i muzici. O svemu tom kulturnom i znanstvenom bogatstvu može se raspredati do u nedogleda, ali će to raspredanje biti jalovo ukoliko iz njega izlaze one tipični indijski idiom učenja, sagledavanja u cjelini i jedini; ukoliko se izgubi iz našeg razumijevanja slika Stabla Života, koje je jedinstven organizam. I jer je jedinstven organizam, onda je svaki list, kao što kaže Baba, prožet kakvoćom svetosti, nebesnošću koja hrani korijenje cijelog stabla. Unutar te cjelovite slike Stabla Života, organizma od jednog komada, govorit ćemo o temi razdvajenosti blizanaca, broja i bezbroja.¹

Pošto smo već spominjali *smriti* i *smriti* (izravno čujeno i neizravno umom dokućeno) recimo da je broj i bezbroj, *sankha* i *asankha*, u istom odnosu jedne prema drugome, kao i *smriti* i *smriti*. Jedan je bliže, a drugi dalje od izvora. Broj je posljedica, bezbroj je uzrok. Jedno je nadređeno, drugo je podređeno. *Odgo* nije ravnopravan kao u kombinaciji *jang-jin*, a kako ga je definirao legendarni mudrac Kapila, tvorac filozofske škole *sankhe*. *Sankha* filozofija kaže da je svijet sačinjen od prirode i duha, od aktivnog i pasivnog principa. Veliki filozof Sankara, obnovitelj *advaitizma*, filozofije jednote, vedantskog monizma, tvrdi da je dualizam Kapile u neskladu sa *smritijem*, odnosno sa *sanathanom dharmom* veda i upanišada.

Jer u slici Stabla Života broj nema ravnopravno mjesto s bezbrojem, kao što ni *smriti* nije ravan *smritijem*. Broj je ovdje čas i mjesto kad bezbroj pristaje na kvantifikaciju i ograničenje. Po tome bi se moglo reći

da je broj *avatar* bezbroja – naime, njegov silazak u oblik.

Kad se govori o civilizaciji Indije, o duhu kojim je prožeta i kojim zrači, onda se uvijek i s pravom spominje vječnost, neizmjerje, bezmjerje, beskonačje, zaronjenje u sebe, u sobost, koje je bezdimenzionalno jastvo. No zaboravljaju se, s nepravdom, da se indijski duh osim s bezmjerjem i neprebrojem, bavio i brojenjem i mjerenjem. Do vrtoglavog velikih znamenki se dolazilo kad su se proračunavale *juge*, velika svemirska razdoblja. Do vrtoglavog malih jedinica se dolazilo kad se proračunavalo najmanji djelić vremena i materije. Pošto se evropski procjenitelji najčešće ne slažu s indijskim u pogledu procjena indijskih znanosti, vrijedi podučiti da su svjetovi broja i oblast mjere u Indiji poznati odavno i podrobno; drugim riječima, da je znanost vanjskoga svijeta (koja je za zapadnjačke civilizacije vazda vrijedila kao jedina i prava, a za Istočnjake se računala znanošću drugoga reda) bila poznata, svrstana, opisana i upražnjavana – od kemije, matematike, zvezdoznanstva, fiziologije, grade materije, graditeljstva, metalurgije, itd. Primjerice, o građi materije znalo se da joj je temelj atom – *anu* – i da je on neka vrsta koagulacije praizine, da je gradica mračna i da između tih gradica ništa pretrpi tkivo finih energija, *param-anu*. Sto se tiče kemije, ona je po cilju alkemijaka, jer joj je glavno odrediti i meta sam eksperimentator. No usput se bavila zakonima reakcije između metala, ponašanjem elemenata, okolnostima i uvjetima, dakle bavila se pokusom i provjerom, laboratorijskim radom. A kako se znalo i znade, vrhovna znanost je sebeznašstvo, znanje o onome tko saznanje. To se u Indiji naziva *atma-vidja*.

Atma-vidja je nastojanje da se sazna saznanje. Ne ono što oko vidi, već ono po čemu oko vidi. Kemija, matematika, zvezdoznanstvo, samo su pomoćna i posredna sredstva u pokušaju samosaznanja. To je osnovna postavka o vrhovnoj znanosti vedantske misli.

Oko broja i mjere nije dakle bilo dvoucme: znalo se što se s brojem smije i može, dokle broj dopire i koje su mu granice; što on definira, što obuhvaća. U vrijeme dok su talasava plemena i narodi Evrope još računali na prste ručne i nožne, Indijci su izračunavali milijarde. Evo jednog primjera u odjeći mita – navodim ga iz knjige *Indija*: „Kralj bogova, Indra, bio se jednom uzobijestio, pa se stao lakomislno razmetati svojom vlašću. Da bi ga izliječio od taštine, Višnu, vrhovno biće, pretvorio se u dječaka i poveo razgovor s Indrom.

„Dobro se sjećam tvojih prethodnika,“ započinje razgovor dječak. A Indra odvraća u smijehu i bahato:

„Ne bulazni, dječče! Zar ti ne znaš da sam ja oduvijek i zauvijek, pa da prema tome nije moglo biti mojih prethodnika?!

Dijalog se dalje razvija tako što dječak podjeća zaslijepljenog kralja da je i on smrtan kao i sva stvar i svi njeni oblici; besmrtni je samo mijena, tok, točak vremena.

Indra još uvijek ne vjeruje, no dječak mu vrlo uvjerljivo crta sudbinu bivanja.

„Ti si kralj u ovom svjetskom ciklusu; u narednom ciklusu ti više nećeš biti kralj. Istina, tvoj vijek je relativno dug, on traje sedamdeset i jedan eon, ali taj vijek je ništa u usporedbi s vijekom jednog Brahme.“

„Koliko traje vijek Brahme?“ već pomalo uznemiren pita Indra. Odgovor glasi:

„Kad četrnast takvih Indra prođe u povorci kroz vrijeme, to jest, kada prođe četrnast puta sedamdeset i jedan eon, tada je prošao samo jedan dan Brahme!“

Dan Brahme naziva se *kalpa* i iznosi četiri milijarde i dvadeset milijuna ljudskih godina. Kako je dobiven taj broj? Umnoškom Sunčeva kruga i Sunčeve obodnice. Medutim, u odnosu na svemirsku zbivanja *kalpa* je mala jedinica; ona je samo treptaj, sekunda kozmičkog sata.

„A koliko dana broji vijek Brahme?“ pita dalje Indra.

„Brahmin vijek ne broji se danima, već godinama. Brahma živi stotinu i osam svemirskih godina. Što misliš, kralju, koliko je Indri u toku jednog Brahminog vijeka došlo i prošlo?“

Dok je dječak to govorio, u dvoranu je odjednom uljeza povorka mravi; išli su postrojeni u gustim redovima i nije im bilo vidjeti kraja.

„Odkakle ovi mravi?“ osupnu se Indra.

„Ovi mravi kojima ne znaš broj nisu ništa drugo nego bivši Indre,“ mirmo odgovori dječak. „To su tvoji prethodnici koji su, kao i ti, vjerovali da su vječni, pa su, da bi se počeli u skromnosti, reinkarnirani u mrave.“

Potpuno skrušen, Indra zamoli dječaka da nastavi s pričom. Je li Brahma to biće s kojim prestaje vrijeme? To se događa kad prođe stotinu i osam Brahminih godina?

„Onda,“ nastavi dječak, „svijet stize vršetku svog velikog ciklusa. Sva se stvar raspada, izgara i potom vraća u prvotne, čiste vode postojanja, u tijelo primordijalnog bića Višnu. Višnu spava i sva stvar spava s njim; to je razdoblje totalne reapsorpcije koja traje naredno svemirsko stoljeće, sljedećih stotinu i osam svemirskih godina. Po završetku i ovog perioda sve počinje iznova: Višnu se budi, iz njegova pupka rađa se Brahma, stvaralac. Unula se materija budi, pupa, evoluira: formiraju se svjetovi, otkucava puls mijene i sav se svijet upućuje istim nepromjenjivim krugom od stvaranja prema razaranju. I nema kraja ni konca takvim sukcesivnim svjetovima.“

Evropljani su svojedobno ostali ravnodušni prema veličanstvenim slikama i matematskim pojmovima prostora i vremena kakvima je obilovala indijska mitološka astronomija i kozmologija. Još se nisu bili navikli misliti u takvim dimenzijama.

Iz ove grandiozne alegorije zrači i broj i bezbroj. Bezbroj je neizmjerje svjetova što opohode u vremenu: njihova beskonačnost. Bezbroj je Višnu, autor scenarija i ravnatelj zbivanja. Indra i Brahma spadaju u svijet broja, a jednako i svemirski dani, godine i stoljeća. Ti su svjetovi u svojoj biti nestvarni, od privida su; jer broj je *maja*, mnogost je opsejena. I to je osnovna razlika između broja i bezbroja: bezbroj jest a broj nije.

Vratimo se slici Stabla Života. K zemlji

mu je okrenuta krošnja, a korijen mu je urojen u visine. Krošnja, odnosno grane, grančice, lišće, cvijeće i plodovi žive u svijetu broja; korijen mu je u nedohvatu svakog kvantitativnog određenja. Korijen je bezbroj, krošnja je broj. Tu su još na snazi razlike i redosljedi: tu još uvijek iz sjemena izviru stablo, iz izvora rijeka, iz mjeseca mjesecina, iz rođenja smrt. Ali cijelo Stablo, cjelocito, Velika Jednota, *brahman, tad ekam* – jer stvarnost je jedna, samo je mudri nazvaše raznim imenima – ono je jedinstveni bitak, neraskoljen na zbilju i privid, na jest i nije, na Boga i čovjeka.

Jer ono prvotno i najveće učenje učenja je o nedvojstvu, o nerazlici. Stoga: između svijeta koji je brojiv, mjerljiv i podašan opisu, i svijeta koji se ne daje nikakvom, ni najvećem ni najmanjem broju, i koji ne staje ni u kakvu ni najveću ni najmanju mjeru, između ta dva svijeta, između korijenja i krošnje, uistinu nema razlike. To je rečeno i shvaćeno na početku: to je najviše dovinuće, doskok i uzlet indijske intuitivne misli. To Jedno, *tad ekam* ukida posljedicu kao što ukida uzrok, ukida prvost kao što ukida drugost, ukida Višnua kao što ukida Indru, ukida broj kao što ukida bezbroj. I ostaje izvan svakog dualizma, izvan svakog određenja osim onog nječinog – *neti, neti*.

To je znanje koje se naziva *sanathana dharma*. Ono nije niknulo u glavama i promišljajima mislilaca, već se ulilo u njihov sluh, zadržan ljepotom zvukova. Znanje nedokučivo razumu i umu, ali moguće kao život, kao živo ostvarenje, kao samoostvarenje. Evo o tome jedne priče, primjera koji navodi Heinrich Zimmer u svojoj knjizi *Filozofije Indije*:

Otac i sin, oba duhovni tražitelji, posjetili su jednog velikog *sadhua*, čovjeka istine. Sjedili su u tišini, upijajući mir svečete prisutnosti. Uto je iz rupe u zidu ispuzala mlada naočarka. Dovičugala je do mladica i ugrizla ga u petu. Otac se dao u kuknjavu, skočio je na noge nakan potražiti pomoć i lijek. Sin je ostao mirno sjediti. Na očevu zapoimanje rekao je:

„Zbilja, tko je ovdje zmija? A tko ugrize niža“

Rekao je zapravo: ja ih ne razlikujem. Ovo je svijet jednine. U svijetu jednine postoji samo jedno. Čega drugoga da se boji to jedno, kad je ono jedino? Strah se rada s drugim.

Otac se pribrao i smirio. On nije živio nauk o jedini, kao što ga je živio njegov sin. Suvišno je reći da otrov nije djelovao, jer nije mogao djelovati, jer ga u svijetu mladica na-prosto nije bilo. Kako kaže Satja Sai, razlika između ropstva i slobode samo je u misli, u mnijenju – uistinu nema intrinzične i temeljne razlike između oba stanja. Time završava i *Bhagavad gita*: nema čemu da stremiš, nema što da postižeš, nema od čega da se oslobađaš. Samo to uvidi i budi to što Ja Jesam, božanstvo, Krišna. Arduna je dakle Krišna, samo što to Arduna ne zna; Krišna je onaj koji zna. »Razlika između tebe i mene ne postoji osim u znanju da nema razlike,« kaže Satja Sai. »I ti si Bog kao i ja: samo što ti to ne znaš, a ja znam.« Jedno od njih ne

zna da je jedno s jednim; a jedno zna. I to je sva razlika.

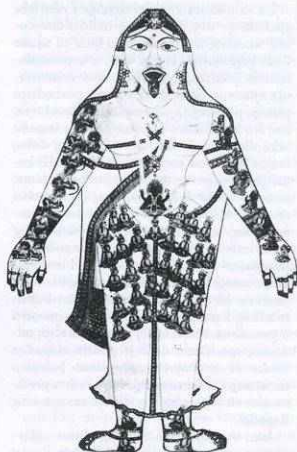
Broj i mnogost na nebrojene načine pokazuju se kao emanacija bezbroja i jednote. Postoji slavna formula: *ekoham bahujam*. Što znači: Jedan sam, hajde da Me bude mnogo. Svijet mnogosti, umnoženja, materije, svojstava, redosljeda, razina – taj svijet je nastao iz *ekohama, tad ekama*, kad se ono zaželjelo igre skrivača sa Samim Sobom.

Indijska je civilizacija izuzetna po tome što je u svakoj njezinoj generaciji živio netko ili neki koji su svojim životom svjedočili njezin nauk. Igru broja i bezbroja i njihovo razrešenje u veličanstvenu jednotu, u *tad ekam*. Jadrnavalkja, Bhigiu, Vašišhta, Višva-mitra, Šankara, Budha, Mahavira, Kabir, Nanak, Dajananda, Ramakrišna, Ramana Maharši, Juktešvar, Jogananda, Tulsidas, Tukaram, Vivekananda, Šuka, Čaitanja, Vjasa, Valmiki, Tjagarada, Tiruvalluvar, i još mnogi i mnogi, žive su čitanke *sanathane dharme*, dokaz da je ona ostvariva i dosežna u praksi.

Te povorke mudrih ostvarenika živjele su kao i Stablo Života, s krošnjom okrenutom k zemlji, a s korijenjem urivenim u nebasa. Živjeli su u svijetu ali nisu bili od svijeta; na razini broja su živjeli, ali u njima je stanovao bezbroj; hodali su stopalima po njivi a s glavom u dubinama svoda. Neki su od njih pjevali pjesme, plesali i svirali; neki su šutjeli. Neki su zalazili među ljude, neki su se klonili svakog društva osim vlastitog. No svi su svjedočili jednotu – razumu nepojamnu i riječima nepodašnu, pa ipak, cjelokupnom biću otkrivenu onako kako se – navodim –

ona sama otkriva u svoj svojoj ljepoti poput žene koja se svlači pred očima voljenog muža.

(Rig-veda, X, 71.4)



Nauka i mistika

Osvrt na članak
»Mistika Istoka i
paralele sa fizikom«*

Petar Grujić

Da su diskurzivno istraživanje i mističke spekulacije dve disjunktne oblasti čovekovog iskustva, u tome se slažu ljudi od nauke i oni koji smisao života vide u kontemplativnom poniranju. Otuda se kod razmatranja njihovog uzajamnog odnosa postavljaju pitanja pre svega epistemološkog karaktera, kao što su: (I) kako uspostaviti vezu između tako disparatnih aktivnosti ljudskog duha, makar na nivou prostih korelacija?; (II) kojim jezikom govoriti o mogućim paralelama, jezikom nauke ili mistike, ili se mora tražiti meta-jezik koji bi odgovarao nekom (hipotetičnom) fundamentalnijem nivou, iz kojeg bi izvirale komplementarne grane racionalno-naučno i intuitivno-mističko? I treće pitanje, manje fundamentalno, ali za nas ovde posebno od interesa, jeste istorijsko-kulturološkog karaktera: (III) može li se govoriti o prostorno-vremenskoj regionalizaciji, odnosno, specifično: da li je podela »zapadna nauka« vs »istočnojački misticism« bazirana na istorijskoj faktografiji, ili se radi o predimenzioniranju iz ugla mišljenja savremenog Zapada?

Iako se esej Erika Skerija odnosi uglavnom na prvu tačku i to isključivo u vezi samo sa jednom prirodnom naukom – fizikom, teško se može očekivati da je problem moguće i korektno i definisati bez njegovog postavljanja u širem kontekstu, koji se u suštini svodi na problem komuniciranja. Mi ćemo se zato, pre nego što se osvrnemo na Skerijevu analizu zagovaranih analogija, pozabaviti ukratko svakim od gornjih pitanja. Na kraju ovih teorijskih razmatranja, pozabavićemo se jednim, pomalo utilitarističkim, pitanjem, što će reći pokušaćemo da damo jedan rezime sa tačke gledišta »zapadne« ideologije, a to je pitanje: koji mogu biti motivi uspostavljanja dijaloga (ili konfrontacije) racionalnog i intuitivnog, opšteg i individualnog, a posebno, kakav smisao ima danas razlučivanje opšteg civilizacijskog iskustva na »Zapadno-Istočno«? Specijalno, od interesa je postaviti pitanje, da li je to sve fenomen modernog vremena, ili permanentna crta razvoja kulture u globalnim razmerama, koje postajemo s vremena na vreme svesni?

Racionalno vs autentično iskustvo

Ako se kaže da je oblast nauke disjunktna domenu mističkog iskustva to nikako nije trivijalno tvrdjenje, što znači da može biti pogrešno.¹ Štaviše, obzirom da je nauka u širem smislu ponikla u krilu magije,² nije nimalo očigledno da danas te dve grane intelektualne aktivnosti *homo sapiens*a nemaju gotovo ničeg zajedničkog. Ovakav odnos u eksplicitnom je kontrastu sa nekim dru-

gim dihotomijama, vezanim za »Hram nauke«, kakve su nauka – ideologija, nauka – religija i dr., u kojima se prva često nalazi u poziciji da brani sopstveni identitet od ovih drugih. Ta se kompeticija ogleda već u samim sintagmama, kao što su »naučna ideologija«, »nauka religije« i sl., kojima su pobornici, ili praktičari nekih modernih ideoloških shema, pokušavali da sebi pribave »legalitet« u sferi koja im po prirodi stvari ne pripada. Jedan od razloga stroge podvojenosti domena naučno-tehničkog i mističkog iskustva leži u prirodi logičko-racionalnog i intuitivno-meditativnog pristupa. Jedna stvar ne može istovremeno biti objekat racionalnog i iracionalnog poimanja – jedanput shvaćena kao realnost, postaje po definiciji naučna istina i kao takva ima univerzalni karakter, pa tako definitivno prestaje biti predmetom ezoteričkog individualnog iskustva, kakav je mistički uvid. Ovo važi i za ezoteričke filozofske istine, koje leže negde na pola puta između nauke i mistike u strogom smislu, ako se inicijativne asocijacije shvata kao kolektivna (ali ne i univerzalna) učenja. Ovde treba priznati da i moderna nauka nije sasvim imuna od sindroma ezoteričnosti, ali mi se ovde ne možemo zadržavati na tome. Pomenimo samo da se proces »spontane ezoterizacije« pojedinih naučnih disciplina može shvatiti kao obrnuti trend od onog tako karakterističnog za predklasičnu Heladu, koja nam je dala modernu nauku, razbijanjem ezoteričkih društava, kakva su bila, npr. Pitagorejsko. U izvesnom smislu, može se reći da je matematika nastala »depitagorizacijom« teorije brojeva.³

Treba naglasiti da problem komuniciranja na relaciji racionalno-mističko nije tehničke prirode, već se tiče same suštine ovakvih iskustava. Isak Njtn, verovatno najveći naučni um u istoriji kulture, bavio se 30 godina čistom alhemijom,⁴ pokušavajući da pretvori neke metale u zlato. Činjenica da se o ovoj njegovoj aktivnosti do skoro gotovo nije znalo govori sama po sebi, kako s jedne

strane o Njtnovom sopstvenom odnosu prema ovoj svojoj »parergiji«, tako i o prirodi ove poslednje u poređenju sa »čistom naukom«. Ova »okultna strana« Njtnove delatnosti toliko je frapirala neke istoričare nauke, da su se pitali da li je ovaj začetnik naučne revolucije XVIII v. bio poslednji ezoterik Evrope, ili njen prvi naučnik u modernom smislu. I mada će ovo biti donekle digresija od naše teme, pomenimo ovde Njtnovo zanimanje za religiju, koje je njegovim biografima dobro poznato, tim pre što je sam Njtn bio eksplicitan u tome, čak i u *Principij*,⁵ to par excellence paradigmom racionalnog. Ako se religija shvati kao »kvazi-univerzalna mistika«, njena relativna prominentnost u Njtnovim javnim spisima utoliko je razumljivija, između individualnog iskustva i kolektivnog doživljavanja iracionalnog. Jedna specifična refleksija spekulativno-mističkog iskustva nalazi se, u negativnom značenju, u samoj *Principiji*, u poznatoj sentenci *Hypotheses non fingo*, koja možda najbolje ilustruje razliku između mističke i naučne spekulativnosti.

Pomenimo ovde, uzgred, da se problem ezoteričnosti ne iscrpljuje u domenu čiste mistike. Dva možda najveća dostignuća moderne matematike, integro-diferencijalni kalkulus i neuklidovski geometrije ležali su decenijama u fikijama Njtna i Gaussa,⁶ pre nego što su objavljeni naučnoj javnosti. Cena za ovu ezoteriku bila je, u prvom slučaju, Lajbnicovo koautorstvo, a u drugom formalno prvenstvo Lobačevskog, odnosno Boljaja u pogledu autorstva.

Jezik metanauke

Za razliku od mistike, odnosno ezoteričkih učenja, jezik nauke u strogom smislu je univerzalan, tačnije javan, u principu svakome pristupačan. I kao što nauka ima da zahvali za svoju egzistenciju ovoj crti univerzalnosti, tako i ezoterička učenja imaju svoj *reson d'etre* upravo u zatvorenosti i kodiranosti svojih sredstava komuniciranja. Centralnu ulogu u oba slučaja igra pismo: kao što njegova pojava znači prelazak iz preistorije u istoriju, tako i pismo u širem smislu pretvara individualno prenošenje iskustva sa učitelja na učenika u javno znanje, tačnije samo znanje, kao univerzalno (proverljivo) iskustvo. To i jeste preobražaj ezoteričkog u racionalno, kojim se prelaskom sa individualnog na javno menja i sama sadržina znanja, upravo »znanje« kao proces postaje znanje kao opšti fond.

Kada nauka govori o mistici, to nije nauka mistike, već diskurs o mistiku kao nosiocu kontemplativno-spekulativne aktiv-

1. W. Earle: *Phenomenology of Mysticism*, The Monist, La Salle, Illinois, 1967; videti prethodni program RB, 1982, br. 54, str. 387, kao i ostale priloge na istu temu u tom broju.

2. Dž. Frejzer, *Zlata grana*, Beograd, BICZ, 1977. Grubo govoreći, može se postaviti paralelizam između Frejzerove *hemopatke magije* i paralela nauka – mistika.

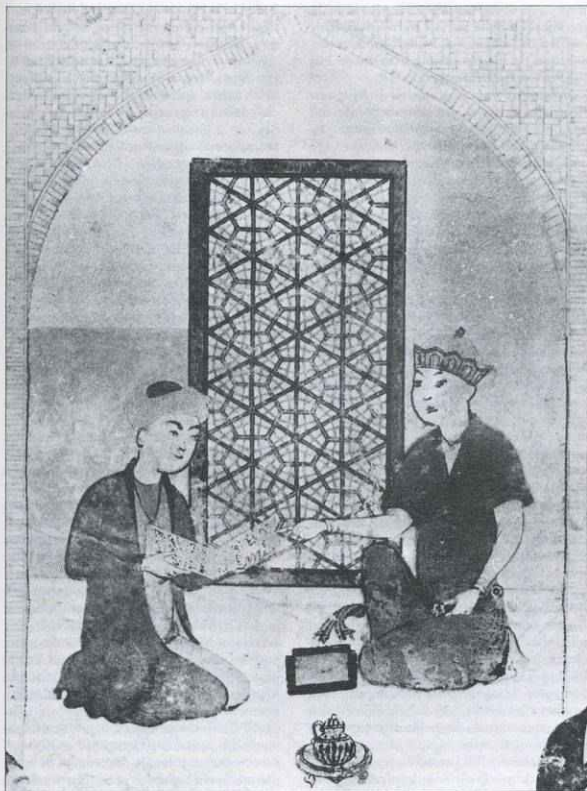
* Vidi *Kulture Istoka* br. 24, april–juni 1990.

3. M. Gika, *Filozofija i mistika broja*, (Književna zajednica Novog Sada, 1987).

4. Richard Gregory, »Alchemy of matter and of mind«, *Nature*, 1989 (342), str. 471.

5. Sir Isaac Newton's *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, (ed) F. Cajori, (Cambridge: University Press, 1934).

6. *Science in the Nineteenth Century*, (ed) René Taton, (London: Thames and Hudson, 1965). Za istoriju nastanka integralnog računa videti Kadžorijev komentar u ref. 5. U ref. 4 dat je jedan od mogućih motiva Njtnove ezoteričnosti u vezi sa rezultatima njegove alchemičarske aktivnosti.



Scena iz škole. Iran, XI vjek.

nosti (tačnije, neaktivnosti). Nauka Ogista Konta i misticizam *pačeka Bude* nemaju dodirne tačke, one se prosto uzajamno dopunjuju. Ako do dijaloga dolazi, to može biti samo negde na srednokraći ovih ekstrema, pa i onda to ne može biti diskurs na nivou ortodoksne nauke, odnosno čiste kontemplativnosti. Da bi govorila o iskustvu iracionalnog, nauka se mora odreći postulatata realnosti, dok mističar objavljujući svoje iskustvo, odriče se njegove najmanjebitnije crte – individualnosti.⁷ Tako potreba za komuniciranjem izvodi oba sagovornika na »ničiju zemlju«, koja nema svoj sopstveni jezik. Ako bismo parafrazirali A. Edingtona, kada govori o prirodi elektrona na svetlosti nove

kvantne teorije, mističko iskustvo se kristalizira samim aktom objavlivanja, kao duh iz boce. Činjenica da mistička društva postoje ne menja mnogo na stvari. Zagovaranje identičnosti individualnih iskustava duboke kontemplacije ima, sa tačke gledišta pozitivne nauke, istu težinu kao i »carevo novo odelo«. Time ne želimo da negiramo autentičnost kolektivnog doživljavanja mističkog, unutar jedne sekte, odnosno harizmatičnosti njenog vođe, već samo konstatujemo da se takvo iskustvo izvan datog ezoteričkog kruga ne može proveriti, što je za nauku kao takvu *conditio sie qua non*. Skorašnje iskustvo sa tzv. hladnom fuzijom možda najbolje ilustruje egzoteričnost naučnog čina. Jezik kojim bi komunicirali nauka i mistika morao bi da transcendiraju operativni nivo (praktične) nauke, ali i domen subjektivnog doživljavanja. To se može zamisliti ostvarivim samo ako u sferi individualne podsvesti postoji nivo arhetipskih konstrukata, koji se na nivou svesti manifestuju ili kao logički

iskazi, ili kao intuitivne istine. Postojanje ovakvih arhetipskih primitiva jedino bi i dalo smisao povlačenju paralele između mističko-spekulativnog i racionalno-operativnog čoveka, o čemu će biti reči kasnije.

Mono i poli-kosmije

Sa klasičnom Heladom, koja se smatra direktnim progenitorom evropske kulture, nastala je i podela na »istočnjačku« i »zapadnjačku« kulturnu sferu. Ne ulazeći ovde u svrsishodnost ovog razdvajanja možemo dalje ukazati na substrukturnu unutar svake od ovih sfera. Zapadna kulturna sfera imala je dve distinktno civilizacijske celine, dva kosmosa – helenističko-mediteranski, koji možemo organizovati oko ličnosti Aleksandra i zapadno-evropski, čiji *akmé* pada u doba Napoleona. Na istoku možemo govoriti o indijskoj civilizaciji, centriranoj oko Ašoke, dok se o Kini ne možemo toliko ograničiti na neki specifični period (osim, možda, oko cara Cin-Si-Huang-Tia). Ono što je od značaja ovde, jeste da se konstatuje da svaka od ovih civilizacija predstavlja jedan zatvoren sistem, zaokruženi kulturni prostor, kompletni u sebi i istovremeno perfektni prema spolja, u geografsko-istorijskom smislu. Iako možemo govoriti o karakteristikama svake od ovih civilizacija, takve kvalifikacije više označavaju našu (deklarisanu) pripadnost jednoj od njih, a manje govore o suštini samih civilizacija.

Ako se govori o nedostacima jedne civilizacije, odnosno o prednostima druge, to više znači priznavanje nedovoljnosti našeg sopstvenog uvida u jednu kulturnu sredinu, nego objektivni sud. (Istorija Biblije, još uvek nezavršena, najbolje nas opominje na opreznost u donošenju zaključaka na osnovu fragmentarne evidencije). Civilizacija koja traje pola milenijuma ne može počivati na krhkim temeljima, čak i ako u sukobu (ili dodiru) sa drugom civilizacijskom shemom pokaže inferiornost u evolucionističkom (Darvinovom ili nekom drugom) smislu.

Kao i kod opšteg pitanja korespondencije nauke i mistike, principijelni problem komuniciranja između civilizacija ne može se ignorisati. Svaka civilizacija ima svoj jezik, koji interno organizuje život njenog kulturnog bića. Kako potonje civilizacije, čak ako su locirane na istom geografsko-etničkom supstratu, mogu da razumeju jednu stariju kulturu? Šta za modernog evropljanina znači logos, a šta *brahman*, pogotovo u svetlosti činjenice da su ovi primitivi u svojim autentičnim sredinama bili korišćeni hominimno? Nije li naša slika dalekih (prostorno i/ili vremenski) civilizacija imaginarna predstava o objektu koji izmiče našoj moći shvatanja, ako ne u Kantovom smislu, ono bar u istorijsko-evolucionoj perspektivi? Nije li svaka analogija koju zapažamo između sveta (Egipćanaca, Poperov Svet III⁹) dve kulture više kreativni akt, a manje hvatanje realnosti u naše mislone sheme?

⁷ Č. Veljačić, *Filozofije istočnih naroda*, (Zagreb: Matica Hrvatska, 1958.).

⁸ D. Goldman, »Uredsrednjavanje i sabranost, meditacije u tradiciji teravatskog budizma«, *Kulture Istoka*, 1989. (20) str. 9; videti, takođe, ostale priloge o meditaciji u istom broju.

⁹ K. Popper and J. Eccles, *The Self and Its Brain* (London: Springer International, 1977).

Pre nego što se osvrnemo na ovde interesantan problem jedne konkretne mistike i jedne naučne discipline, pomenimo samo još jedan važan element od značaja za eventualno izricanje vrednosnih sudova – pitanje autentičnosti jedne određene intelektualne ili praktične delatnosti. Ako se jedna civilizacija proteže na čitavom (pot) kontinentu, u kontinuiranom razdoblju od najmanje pola milenijuma, koliko se može govoriti o njenoj zatvorenosti u odnosu na druge koegzistencije civilizacije? Ili, ako kod udaljenih kulturnih sredina konstatujemo značajne elaborirane intelektualne konstrukcije, da li se radi o autentičnim manifestacijama (hipotetičnim) arhetipova *homo sapiens sapiens-a*, ili o međusobnom kulturnom uticaju? Recimo, otkuda <Pitagorine teoreme> po Egiptu, Mesopotamiji, Indiji, Kini, pre i posle <Velikog učitelja>?¹⁰ Za istoriju kao teoriju konstrukciju značaj operative istorijske kompletnosti ne može se precentiti.

O vrednosti paralela

Praviti paralele između misaonih konstrukcija iz dve distinkte civilizacije može imati smisla samo ako se unapred definišu kriterijum i cilj iznalaženja pandana i analogija. Ono, isto tako, može biti svrsishodno ako s razumnim argumentima demonstrira odsutnost ekvivalentnih analogija unutar svake od poređenih civilizacijskih celina (što je, obzirom na ranije postularanu <zatvorenost> svake civilizacije, teško izvodljivo). Do sada preduzimane paralele, kao i njihovi kritičari, ne mogu se pohvaliti obezbeđivanjem ovakvog jednog konceptualnog bazisa za svaku delotvornu raspravu o zajedničkim crtama dva celovita kulturna miljea. Prosto rečeno, stvar je u ovom: iz dva dovoljno velika kulturna prostora uvek se mogu naći podskupovi koji imaju sličnu formalnu strukturu, odnosno međusobnu asocijativnost. Isto važi i kod kontrapunkcije dve dispartne intelektualne discipline unutar svake od civilizacija.

Kao ilustraciju navedaćemo ovde jedan <mešoviti slučaj> formalnih analogija. Svakom teorijskom fizičaru, kada se sretna sa *rengom*, <ulančanom> klasičnom japanskom poezijom,¹¹ pašće u oči strukturna sličnost sa tzv. *Markovljevim lancem*,¹² kod kojeg se modeliraju fizički procesi. Kao i kod *renga*, svaki u nizu sukcesivnih fenomena zavisi samo od neposredno prethodnog. Na bazi ovakvih Markovljevih procesa, postoje danas pokušaji da se objasni suština tzv. ireverzibilnih procesa, odnosno termodinamičke strelice vremena,¹³ jedne od najvećih zagonetki savremene fizike. Ali od ovakve paralele do

ideje o <pesničkoj osnovi> jednog konstrukta moderne teorijske fizike treba preći čitav ambis <zdravorazumske logike> (što, naravno, ne znači da uočena analogija ne može biti predmetom pesničke inspiracije).

Skeri u svome eseu navodi I. Asimova: <Dogodio se barem jedan slučaj u istoriji, kada se grčka laička i racionalna misao priklonila mističkim aspektima hrišćanstva, i ono što je sledilo bio je mračni srednji vek. Mi ne možemo sebi priuštiti još jedan. Lepa misao poznatog istoričara nauke (i istovremeno jednog od najplodnijih autora naučne fantastike). Ali koliko težinu možemo dati ovom iskazu, u svetlosti istorijske faktografije? Ovde se postavljaju dva pitanja: (i) Da li je hrišćanstvo dovelo do <kulturne lakune> evropske civilizacije; i (ii) Koliki je udeo u internoj strukturi (i eksternoj delotvornosti) hrišćanske dogme i crkve uopšte, mističnog, i ako i može da se uzme dominantnog, može li mu se pripisati isključivo <istočnjačko-poreklo>? Danas znamo da je hrišćanska revolucija bazirana na dva stuba: s jedne strane imamo helenističku filozofsko-etičku misao, gnostičku ili neku srodnju,¹⁴ a s druge judaističku fabulu skoncetriranu oko ličnosti (istorijske ili mitološke) Isusa Hrista, manje-više nategnuto nedovezanu na starozavetnu tradiciju. Ova dihotomna priroda hrišćanstva kao da se najbolje ilustruje (tačnije, objašnjava) samim njegovim tvorcem, Sv. Pavlom iz Tarza, emancipovanom (u smislu Mozesa Mendelsona) Jevrejnom, koji je u sebi nosio <judaistički hardver> i <helenistički softver>, čiji je spoj iznedrio dosada najuticajniju religijsku konstrukciju u istoriji civilizacije. Ali i ovakva (uprosječna) analiza, koja ne govori u prilog <istočnjačkog porekla> hrišćanstva, zahteva dalji komentar. Sama mitološka fabula, odo koje se plete etičko-religijska dogma, nije nikako ekskluzivni domen Svete Zemlje, tog lonca u kojem su skuvane najdinamičnije religije sveta. Helenski svet poznavao je slične istorijsko-kulturne fenomene, koji su mogli da dovedu do istog ideološko-organizacionog rezultata. Ako je već reč o analogijama, tandem Sokrat-Platon neodoljivo podseća na onaj Isus-Pavle. Ali vrednost ovakvih analogija ne prelazi daleko domen istorijsko-ideoloških asocijacija, pogotovo ako pri ruci imamo i druge, slične paralele. Jedna bliža analiza, na primer, verovatno bi <dokazala> da čitava <mitološko-etička struktura> hrišćanskog fenomena samo varijacija na temu <Velikog Učitelja>, već pominjanog ranije i njegovog mističkog pitagorejskog društva, paradigme ezoteričnosti i istovremeno <alhemističke matematičnosti>.¹⁵

I kao što je proboj ove <barjere ezoteričnosti> značio nastanak matematike u savremenom smislu, tako je i rastakanje <judaističke ekskluzivnosti> ranog hrišćanstva (ne zaboravimo da su prvi hrišćani bili samo

jevrejske sekta) dalo svetu najmoćniji operativni etički sistem (koji je po definiciji univerzalan, inače ne bi bio etički, u Kantovom smislu). Ovde, međutim, analogija između Pitagore i Hrista prestaje: prvi je u učenje uveo dokaz, kamen temeljac egzaktne nauke, dok je drugi ostao u domenu ekskluzivnog, ne u smislu (matematičkih) funkcija, već na nivou <objavljene istine>, svojevrsnog *contradiction in adjecto*. Prva <škola> bila je tako progenitor jedne nauke (matematike), i to paradigme nauke kao takve, dok drugo učenje, bazirano na mističkom iskustvu, nisu mogli preoteti u jedan univerzalni ideološki sistem ni takvi mislioci kao Toma Akvinski¹⁶ i Hegel.¹⁷ Ono što je bila motorna snaga regijskog učenja, individualno mističko iskustvo, pokazalo se kao krucijalna prepreka za formiranje intelektualne sheme bez internih protivrečnosti. Nijedna pretenciozna teorijska konstrukcija ne može da se zatvori, bez da se otrese (istorijskih) akcidenција, ukoliko nisu već kanonizovane.

Malo smo se duže zadržali na gornjem citatu, ne zato što mislimo da je on bitan za argumentaciju našeg specifičnog kritičara <paralelizma>, već kao ilustracija teškoća koje se sreću kod bavljenja analogijama kao takvim.

Drugi citat koji navodi Skeri vredi komentara, takođe, jer ilustruje još jednu bitnu stranu odnosa racionalno-iracionalno. Bernstein kaže: <Ne samo da je *Tao Fizičke* pogrešan već <Paulijevim rečima – on nije čak ni to... U smislu ranije diskutovane disjunktivnosti nauke i mistike, sa ovim iskazom možemo se složiti. Ali autor nastavlja: <Slažem se sa Kaprom kada piše: 'Nauka nema potrebu za mistikom, niti misticism za naukom, ali čoveku je potrebno oboje.' Ono što nikome nije potrebno, po mome mišljenju, jeste ova površina i duboko zavodeća knjiga. Teške reči za knjigu, čiju deklarisanu ideološku neutralnost (mislimo na Kapru) i sam recenzen priznaje. Mi ćemo se na opšte pitanje svrsishodnosti pravljenja analogija vratiti kasnije. Ovde ćemo se samo zadržati još na jednom aspektu sučelavanja onoga što se smatra (ekskluzivnim) svojstvom istojnjačke mističke filozofije i <zapadne mistike u modernom smislu, odnosno <zapadne nauke> (još jedna protivrečnost u terminima).

No pre nego što se pozabavimo određenim slučajevima paralelizma, uputno je postaviti pitanje: Zašto ta fizike, a ne ta biologije, ali to psihologije? Dva se odgovora nameću: prvo, prvi (aktuelni) naslov deluje provokativno, jer povezuje discipline evidentno dispartne, takoreći na suprotnim krajevima <spekulativnog štapa>, dok naslov kao <Budizam i psihologija> zvuči prilično naučna teza, nego kao kulturnološka spekulacija.¹⁸ Drugo, za razliku od drugih nauka

¹⁰ B. van Waerden, *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations* (Berlin: Springer-Verlag, 1983).

¹¹ V. Devide, T. Maretić, Z. Petrović, <Japanska renga>, *Kulture Istoka*, 1989 (22) str. 6.

¹² I. Prigogine and I. Stengers, *Order out of Chaos* (Flamingo, 1986).

¹³ P. Cruijff, <Thermodynamic and Cosmological Time>, *Philosophy of Space and Time*, Dubrovnik, 1989.

¹⁴ V. Perišić, <Rano hrišćanstvo i grčka filozofija>, *Filozofske studije*, XVI, Beograd, 1988.

¹⁵ Hermann Diels, *Prolegomena, fragmenti*, (Zagreb: Naprijed, 1983); G. Kirk and J. Raven, *The Presocratic Philosophers*, (Cambridge: University Press, 1957).

¹⁶ F. Koplston, <Istorija filozofije, srednjovekovna filozofija>, (Beograd: BIGZ, 1989).

¹⁷ G. V. F. Hegel, <Fenomenologija duha>, (Beograd: BIGZ, 1986).

¹⁸ Erich Fromm, <Pitohanaliz i Zen Budizam>, D. T. Suzuki & E. From: *Zen Budizam i Pitohanaliz*, (Beograd: Nolit, 1977), str. 196.

o prirodi, uključujući i blisku hemiju, jedino fizika ima svoju sopstvenu teorijsku strukturu.¹⁹ Da možemo govoriti o teorijskoj fizici. Tvrdjenja vezana za fizičku fenomenologiju imaju zato težinu, jer se uvek mogu uklopiti u jednu širu teorijsku shemu, pa se tako može govoriti o slaganju ili kontradikciji na epistemološkom nivou.

Kao što znamo, dve su globalne teorijske sheme fizičke nauke našeg veka: Teorija relativiteta (TR) i kvantna mehanika (KM). Obe su komplementarne, u smislu da se tiču različitih aspekata fizičke realnosti, izvedene nezavisno jedna od druge. Postavlja se otvoreno pitanje: ukoliko su nezavisne, mogu li se sresti situacije kada postulati obe teorije dovode do protivrečnosti. Ovakvi paradoksalni slučajevi zaista postoje i najčestaliji od njih, tzv. paradoks Ajnštajna-Podolskog-Rozena (APR) upravo se navodi u Skerijevom eseju. Da li je u pitanju principijelna (neprevaziđljiva) protivrečnost, ili se pak radi o našoj interpretativnoj skrućenosti, odnosno o nekompletnosti jedne ili obe teorije? Od nesumljivog je značaja imati pravi odgovor na ovo pitanje, ali nas ovde interesuje pokušaj spekulativnih rešenja (i njihovih interpretacija u ravni metafizičke filozofije), kakva zagovaraju neki fizičari danas, per svih David Bom.^{20, 21, 22} Prevažila je dilema: ili transcendirati postulat TR o postojanju maksimalne moguće brzine prenosa informacije (energije), ili priznati nekompletnost KM, barem u njenoj standardnoj interpretaciji, koja bi na mikroskopskom (fundamentalnom) nivou imala bitno nelokalni karakter. Jezikom analitičke metode, tretiranje fizičkih sistema, ma kako bili međusobno udaljeni u realnom fizičkom prostoru (dakle, izolovani) nije moguće u lokalnoj interpretaciji KM. Kvantna mehanika kao da pretpostavlja uzročno-posledičnu vezu i kod tzv. prostorno-razdvojenih događaja (space-like events), tj. koji se ne mogu povezati svetlosnim signalima. Mehanizam ove eventualne veze «svakog sa svakim» tek treba pronaći – jedan mogući kandidat je tzv. kvantni potencijal. U svakom slučaju težište traženja rešenja ove paradoksalne situacije pomera se sa analitičkog na sintetički (holistički) teren. Sve je povezano u igri uzročno-posledičnih dejstava, a stari problem odnosa objekat-subjekt, jedan od centralnih u interpretaciji KM, može se tako shvatiti kao specifični slučaj sveopšte povezanosti. Toliko od strane fizike.

Holistička slika sveta, s druge strane, centralna je pretpostavka svakog filozofsko-religijskog učenja baziranom na kontem-

placiji i mističkom iskustvu. Ako je Aristotel isticao da celina nije sam zbir delova, mističar ne priznaje da je on (ili bilo šta drugo) samo deo celine – on je sve (*tat tvam asi*).²³ Samo doktrina *atman=braman*²⁴ stvara pretpostavku za uvid u beskonačno, postularanjem jedinstva sa svetom u njegovom totalitetu, bez interakcije sa njim, kao i bez razmene iskustva sa drugima. Suvajane svesti, poniranje u sebes, shvata se kao alternativa, ili čak kao jedini mogući put u «prosvetljenje». Budistička pretpostavka o naglom «vidu», probuđenju interesantan je pandan kvantno-mehaničkom «kolapsu talasne funkcije», trenutnom prelasku iz sfere potencijalnog (mogućeg) u sferu realnog (merljivog). No mistička koncepcija ne mora postulirati «konačno rešenje za svoje praktičare, oni se mogu i asimptotski približavati »sveukupnoj istini«, kako i sama nauka vidi svoj *reson d'etre*. (Ovde bi se u maniru Kapre moglo govoriti o paraleli «talasne funkcije» svemira i sveopšte, budističkog probuđenja, na čemu se ne želimo ovde zadržavati). Da rezimiramo: holistička (holografika po Bomu) slika stvarnosti nije rezultat mističkog iskustva, već koncepcija *sine qua non*, neka vrsta radne hipoteze.

Ovde možemo, međutim, da se zapitamo kakva može biti vrednost analogije između centralne dogme vedskog učenja i jedne specifične hipoteze unutar jedne od «zapadnih nauka»? Pitanje možemo postaviti i ovako: zašto holistička fizika našeg veka, zašto ne Parmenidovo *Jedno*,²⁵ *noosfera* Tejara de Šardena,²⁶ itd? (Uzgređ, druge druga holistička shema, bazirana na hijerarhijskom ponavljanju, tzv. fraktalni model,²⁷ mogla bi da bude kandidat za traženi paralelizam, možda bolji od Bomovog holografskog modela, ali i svako povećanje arsenala zapadnih pandana bilo bi kontraproduktivno za zagovaranu opštu analogiju.). Koliko asocijacija može biti između specifične ideje jedne civilizacije i skupa Sveta III Popera u drugom kulturnom kosmosu? I obrnuto. Ili još striktnije: šta sprečava pronalaženje pandana bilo kojoj koncepciji jednog kulturnog miljea u nekoj drugoj datoj civilizaciji, *mutatis mutandis*? Ako se prihvati potvrđen odgovor, uočene korelacije mogu imati svoj značaj samo u eruditivnoj sferi, bez pretenzija na dublje prodiranje u «suštinu stvari». U tom smislu, mističko iskustvo ne može imati privilegovani položaj, baš kao što ga nema ni u terapeutskoj sferi, na koju mnogi s pravom ukazuju.

S druge strane, treba reći da se uticaj kulturnog miljea na specifične naučne koncepcije i rezultate ne može ignorisati. I TR i KM ponikle su na tlu Evrope, koja je u domenu

filozofije prirode bila u velikom meri kantijanska. Postulati «pozitivne nauke» imali su neprocenjivu vrednost u koncipiranju ove velike teorije. Ovi postulati – zahtevi za izbacivanje iz polazne teorijske sheme svega što nije elemenat neposredne realnosti – kod TR to je bio pojam *istovremenosti*, u KM konstrukt *trajektorije* – značili su eliminisanje spekulativnog iz teorije koja treba da bude operativna (tj. realna u širem smislu). To što se u kasnijem razviku svake od ovih teorija spekulativnog pozivala na mala vrata da razreši paradoksalne situacije govori, s druge strane, o ograničenom domenu «pozitivističkog prilaza». Svaki kreativni poduhvat sadrži i elemente intuitivno-spekulativnog, ali kod nauke to nije cela priča – za razliku od mističkih filozofsko-religijskih sistema. Zbog toga je ova prva nesavršena, a ovi drugi «kompletni» i statični.

Istok versus Zapad

Nauka kao takva i kao specifična oblast istraživanja je univerzalna, kao što je i teorija kao nauka. Religija u užem smislu, budući kanonizovana i bazirana na individualnom iskustvu (barem objavljene religije) uvek hoće iz perspektive realizacije jednog cilja, koji je sam po sebi univerzalan, doseći beskra – u ograničenom prostoru i vremenu. Mističko rešenje može imati vrednost za naučni duh samo kao inspiracija, što je u umetnosti, recimo, legitimna veza. Ima li u tome mesta podeli na istočnojaku i zapadnjačku «misao», pogotovo u svetlosti činjenice da spekulativno čini univerzalnu konstantnu *homo sapiens sapiens*? Umesto budističke meditacije možemo govoriti i o hrišćanskoj *isihastici*²⁸ (koja je, istina, začetna na Bliskom istoku). No ovo upućeno rezonovanje ne pomaže nam da objasnimo danas povećani interes zapadnih intelektualaca za istočnu misao. Da li se to može shvatiti kao znak stagnacije (u smislu u kojem smo citirali Asimova), ili se radi prosto o prirodnoj posledici pretvaranja «skupa svetova» u Maklunovo selo. Raznena informacija, po prostornoj i vremenskoj skali, dostigla je takav stepen, da se svet egzotičnog topi na naše oči, tj. prelazi u iskustvo svakodnevice. U tom kontekstu, «paralelizam paralelizama» racionalno-mističko *versus* istočno-zapadno, samo je jedna od interesantnih korelacija, koja može, ali ne mora, da dā impuls nekom značajnijem pomaku naučne misli danas. Uostalom, zagovornici ovog paralelizma, strogo govoreći, ne moraju da se pozivaju na neku istorijsko-kulturnu «stenjicu» Istok-Zapad: «zapadna» nauka danas je opšta svojina čovečanstva i svaka prednost uočavanja paralelizma može biti iskorišćena i to svakako efikasnije, *in situ*, tamo gde su ekskluzivne mističke istine i nastale. To bi, istovremeno, bio najbolji, operativan, dokaz za «kulturnu dubinu» zagovaranog paralelizma.

¹⁹ P. Grujić, «Fizika i parafizika», III program RB, br. 54, str. 169 (1982); «Racionalno versus operativno u modernim prirodnim naukama», *Racionalnost i savremeni svet*, ur. M. Arsenijević, 1988, str. 47.

²⁰ D. Bom, «Istočni i zapadni pristupi celovitosti», *Kulture Istoka*, 1987, 112, str. 11. Videti i druge priloge na tu temu u istom broju.

²¹ D. Bohm, u *Quantum Implications*, (eds.) B. Hiley and D. Peat, (London: Routledge & K. Paul, 1987), str. 33.

²² P. Grujić, «Paradigma Stomax», *Fizika, retrospektive i perspektive*, Knjgovejavac, 1989.

²³ Chandogya Upanishad, *The Thirteen Principal Upanishads*, (London: Oxford University Press, 1975), str. 177; *Jataka, Buddhism in translations*, (New York: Atheneum, 1963) str. 153.

²⁴ Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, (New York: Dover Publications, 1966).

²⁵ Platon, *Parmenid*, (Beograd: Kultura, 1989).

²⁶ J. D. Barrow and F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).

²⁷ A. Jevtić, «Prolegomena za isihastičku gnosologiju», *Filozofske studije* XVI, Beograd, 1984.

Slavni učitelj Soiči sa planine Genša¹ živio je za vreme velike dinastije Sung. Njegovo duhovno ime je bilo Šibi, a svetovno Sa. Pre nego što je postao kaluder voleo je da peca ribu, pa je sa svojim čamcem odlazio na reku Nundai gde se od raznih ljudi učio ribarenju. Međutim, nije očekivao da će uloviti »zlatnu ribicu« (probudnost) koja se sama hvata.

Kada mu je bilo trideset godina – na početku perioda Kancu (860–873) Dinastije Tang – spoznao je nadmoć buddhističkog puta i iznenada odlučio da se odrekne prolaznog sveta. Napustio je svoj čamac, povukao se u planine i napokon skrasio na planini Šepo gde je postao učenik velikog učitelja Sinkaku-a². Upraznjavao je put dano-noćno.

Jednog dana odlučio je da poseti neke druge učitelje kako bi mogao još više da unapredi svoje vežbe. Pripremio je svoju putnu torbu i krenuo na put. Baš kada je napuštao planinu povredio je prst na nozi o kamen. Prst je počeo da krvari i jako je bolelo; ali, odjednom, sasvim neočekivano je došao do samospoznaje: »Ovo telo ne postoji«, uzviknuo je. »Odakle potiče bol? Pošto je to rekao, odmah se vratio svom učitelju Šepou.

Sepo ga je upitao, »Zar si pošao na hodočašće samo da bi posekao stopalo i da bi se napatilo?« Genša je rekao »Molim vas, nemojte me zadirkivati!« Sepo je bio veoma zadovoljan tim odgovorom pa mu je rekao. »To što si upravo rekao trebalo bi svako da kaže; samo, drugima nedostaje tvoja iskrenost. Zašto ne nastaviš da posećuješ druge učitelje?« Genša je odgovorio »Bodhidharma nije došao u Kinu, a Drugi patrijarh nije otišao u Indiju.« Sepo je pohvalio ovaj odgovor.

Genša je proveo mnoge godine kao ribar, a nije video ni jednu opsežnu sutru pa ni komentare, čak ni u snu. Postavio je svoju rešenost iznad svega drugog i svojom odlučnošću nadmašio je sve ostale sveštenike. Sepo je smatrao da mu je on najbolji učenik. Genša je uvek nosio jednostavnu odeću, punu zakrpa; ispod toga je nosio donji veš od papira, ili pelen. Njegov jedini učitelj je bio Šepo i on nikada nije skrenuo od učenja svog učitelja. Koristio je ovu misao kako bi objasnio budističko učenje: »Čitav svemir je jedno sjajno zrno bisera.«

Jednom ga je neki kaluder upitao: »Čuo sam da kažeš da je čitav svemir jedno sjajno zrno bisera. Kako bi to trebali da shvatimo?« Genša mu je rekao, »Čitav svemir je jedno sjajno zrno bisera. Sta tu treba da se tumači ili razume?« Narednog dana učitelj je lično upitao kaludera. »Čitav svemir je jedno svetlo zrno bisera. Kako ti to shvataš?« Kaluder je odgovorio, »Čitav svemir je jedno svetlo zrno bisera. Sta tu ima da se razume?« Sada znaš«, reče Genša, »da čak i u Pečini demo-na³ na Crnoj planini postoji potpuna sloboda.«

¹ Cung-č Ta-ših (835–908), poznat kao Genša (Hsüan-ša).

² Hsin-čieh Ta-ših (822–908), obično ga zovu Šepo (Hšueh).

³ Najniži nivo neprobudnosti.

Jedan sjajni biser

Dogen Zendi



Tvrđnja »Čitav svemir je jedno sjajno zrno bisera« potiče od Genše. Ona znači da svemir nije okovan predstavama o ogromnom ili sićušnom, velikom ili malom; on nije ni četvrtast ni okrugao, nije sređiste, nije živost, ni blistavost – kada prevazidemo te oblike pojavljuje se svemir. Ne postoje odvojeno život i smrt, dolaženje i odlazanje; te promene su upravo život Buda i aktualizacija istine. Zbog toga je prošlost nestala, a sadašnjost se aktualizira. Što se tiče njenog krajnjeg značenja, ko je može ograničiti samo na beskonačni sled života i smrti s jedne strane, ili nepokretnost s druge?

Kada je kaluder pitao za »Čitav svemir« činilo se kao da postoji neka predstava o subjektivnosti i objektivnosti; one su u stvari jedan beskrajni kontinuum. Kaluder je

jednom upitao svoga učitelja za tvrdnju »Kada se javi senzacije čovek je odvojen od mudrosti; učitelj mu je rekao, »Pusti to odvajanje!«, to jest, prevaziđi diskriminaciju. Okret glave, ili promena izraza na licu, mogu da otkriju stvari koje nam pomažu da ostvarimo probudnost⁴. Objektivnost i subjektivnost su jedno i kroz njih možemo naći beskonačni svemir. Ovo tumačenje prevazilazi površno poimanje i njegova suština se ne može površno shvatiti.

»Sjajno zrno bisera« izražava stvarnost, a da je stvarno ne imenuje – to je ime svemira. On sadrži neiscrpnu prošlost, postoji sve vreme i stiže do sadašnjosti. Sada postoje telo i duh; oni su to svetlo zrno bisera. Tra-

⁴ Tendi i Toki, Vidi Šindingakudo, napomena 4.

va, drvo, planine i reke ovoga sveta nisu samo to što su – oni su i to sjajno zrno biser.

Mada se činilo da je kaluder još uvek sputan karmičkom svešću kada je upitao »Kako to da protumačimo?«, čak i to stanje iskazuje veliku funkciju u čemu se i sastoji veliko učenje. Da bi talas bio stopu visok potrebno je imati stopu vode. Tada i biser od deset stopa može dati sjaj od deset stopa.⁵

Kada Genša kaže: »Čitav svemir je kao jedno sjajno zrno biser; šta tu ima da se razume?« – to je trenutak kada Buda nasleđuje Budu, patrijarh sledi patrijarha, a Genša postaje Genša. Čak i kada bi pokušali da se odvojimo od ovoga, nema se kud.

Nikada nećemo uspeti da umaknemo iz svemira koji i nije ništa drugo do jedno sjajno zrno biser. Čak i ako vam se čini da ste mu umakli na kratko, još uvek ste u vremenu, a sve vreme je natkriljeno svetlim zrnim biser.

Narednog dana Genša je proverio kaludera tako što je ponovio ono kaludерово prvobitno pitanje. Ranije je upotrebio potvrdni oblik, a sada odrečni. Ovoga puta je upotrebio drugačiji metod, ali se i dalje smešio i potvrdno klimao glavom.

Kaluder je jednostavno imitirao Genšu kada je odgovorio »Šta tu ima da se razume?« Kaludерово odgovor se zasnivao na običnoj svesti – njegov odgovor je bio kao kada bi se konj lopova upotrebio u poteri za lopovom – dok je prvobitni Genšin odgovor bio zasnovan na iskustvu Bude (probudenoga). Da bi se ovo shvatilo, moramo okrenuti našu svetlost ka unutra i razmisliti, »Šta dobijamo našim razumevanjem?« Shvatamo da postoje razne vrste privremenih izraza – kao što su: sedam kolača od pirinča napravljenih sa travama, ili pet napravljenih sa mlekom – ali, takvi izrazi su kao i učenje koje ispunjava zemlju od Južnog Šokoa i Severnog Tana.⁶

Genša je rekao, »Sada znate da čak i u Pećini demona na Crnoj planini postoji potpuna sloboda. Morate znati da je to kao odnos Sunca i Meseca: ni jedno od njih nije se izmenilo niti je zamenilo ono drugo ni u jednom trenutku. Sunce se uvek rada kao Sunce, a mesec se javlja kao Mesec.

Prema tome, nemoguće je shvatiti početak i kraj sjajnog zrna biser. Jedino što možemo da kažemo jeste da je svemir jedno sjajno zrno biser – ne dva, ili tri. Svetlo zrna biser predstavlja Oko Pravog učenja i telo Istine. Ono se pokazuje u ovom iskazu. Čitavo telo je božansko svetlo i sveopšti um. Jedno sjajno zrno biser je čitavo telo; u njemu nema prepreka – u beskonačnom krugu i okretanju ono se svuda nalazi. Priroda sjajnog zrna biser se manifestuje na taj način, a to omogućava Kanon (Avalokitešvari) i Mirok-u (Maitereyi) da čuju zvuk sveta i vide njegove stvarne oblike; prema tome,

drevne i današnje Bude su se telesno pojavili da bi proklamovali pravo učenje.

Kada dođe pravi trenutak [suština sjajnog zrna biser se može shvatiti]; ono lebdi u praznini, sakriveno u naborima odeće, može se naći ispod brade zmajeva i u kapama kraljeva. Taj biser se uvek nalazi u našoj odeći (to jest, u nama). Ne razmišljajte o tome kako bi ga iznedrili na površinu; treba ga čuvati u kapama i ispod vilica. Nikada nemojte pokušati da ga nosite spolja. Kada ste pijani (opčinjeni iluzijom), naći će se neki blizak prijatelj koji će vam dati biser [budističko učenje] i vi morate, obavezno, dati taj isti biser vašem bliskom prijatelju.

Iako se čini da se situacije menjaju, sve je uvek jedno sjajno zrno biser. Znanje da je biser uvek takav, jeste iskustvo sjajnog zrna biser. Na taj način susrećemo zvuke i oblike biser. Takva je priroda biser i u tom pogledu ne treba uopšte imati sumnje. Čak i ako se javi sumnje, ako potvrdjemo, negiramo ili smo zbunjeni njegovim postojanjem, to su samo prolazna, nepotpuna opažanja.

Zar mi ne negujemo beskonačni sjaj sjajnog zrna biser? Ko može da nadmaši svojstva tog blještavog, sjajnog biser koji natkriljuje svemir? Zato nemojte brinuti da ćete upasti u šest područja egzistencije.

Suština kauzalnosti nikada ne prestaje i biser je uvek svetao; to je naše prvobitno lice i probuđeno oko. Prema tome, postojala su mnoga nagađanja oko toga šta je biser a šta nije, ali su sada Genšine reči razjasnile prvu prirodu biser, a to je, u stvari, naše telo i naš duh. Kako je onda moguće sumnjati da život i smrt isto tako nisu sjajni biser? Čak i ako smo zbunjeni, ili ako se mučimo, to nije ništa drugo do sjajni biser. Nikakva radnja niti misao ne mogu postojati odvojeno od sjajnog biser. Prema tome, čak i odlazanje i dolaženje u Pećinu demona na Crnoj planini nije ništa drugo do jedno sjajno zrno biser.

Ovo je bilo rečeno u Kanondori, Košohorindi, Udi, na Jamaširo feudu, 18 aprila 1238. Zapisao je glavni učenik Edo u svom staništu u Kipodi, 23. jula 1243. godine.

(Poglavlje 2, Ikkamyodū, Šobogenzo)

Preveo s engleskog:
Dorđe Krivokapić



⁵ Ovo verovatno znači da je neophodno izvesti sopstvenu probuđenost kroz praksu, pa će se ona jasno pojaviti.

⁶ To jest, budističko učenje je svuda prisutno, ali za njegovo opisivanje možemo koristiti samo uslovne izraze.

Ličnosti i događaji



Shiang Xi: Guan Yu zarobljava Pang De-a (Kina, XV vek)

Islam na Balkanu

Razgovor sa islamistom
Aleksandrom Popovićem

Alexandre Popović je »direktor istraživanja« što je najviša titula u Nacionalnom naučnom istraživačkom centru Francuske (*Directeur de Recherche au CNRS*). Takođe je »Chargé de conférences«, odnosno drži predavanja na »Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales«, kao i na »Ecole Pratique des Hautes Etudes, IV Section, Sciences historiques et philologiques«. Radi se, naime, o dvije, odnosno tri vrste seminara: jedan je na Sorboni, na IV sekciji, posvećen Islamskim kulturama Balkana (*Cultures musulmanes balkaniques*), a drugi na Školi visokih studija socijalnih nauka, i on se zove »Moderna i savremena historija muslimana na Balkanu«. Ovaj posljednji dijeli se opet na dva seminara: prvi se odnosi na balkansku muslimansku štampu, a drugi je posvećen derviškim redovima, takođe na Balkanu.

Alexandre Popović je uz to i autor oko stotinu studija iz oblasti historije islama. Kao dugogodišnji student i posjetilac njegovih seminara mogu reći da je Saša, ili Saša-Bey, kako ga zovu, izuzetno simpatična ličnost kojoj je sasvim prirodno da se svojim kolegama i studentima obraća sa »ti«.

Saša, možeš li reći za čitaoce časopisa »Kultura Istoka« otkud tvoje interesovanje za istraživanja iz oblasti islamistike, posebno na Balkanu. Pošto si porijeklom Jugosloven, a odavno si došao u Pariz, da li ti se možda već u Jugoslaviji počeo baviti orijentalistikom?

Da, 1949. godine upisao sam se na orijentalnu filologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu, i naravno, kao najveći broj tadašnjih studenata, a možda i ovih danas, opredijelio sam se za tu struku sasvim slučajno. Došao sam u Pariz posle studija u Beogradu, 1954. g., i bavio se nečim što se zove istorija »klasičnog« (centralnog) islama srednjovekovnog doba; posle sam prešao na moderne i savremene teme, ne zbog toga što sam hteo da prekinem da se bavim medijevalnim islamom, nego zato što sam mislio da treba istovremeno da se bavim i ovim drugim.

Ko ti je tad u Jugoslaviji bio profesor i zašto si došao u Pariz?

Profesor mi je bio Fehim Barjaktarević, jedan od najvećih naučnika naše struke tog doba, a istovremeno i vrlo poznata ličnost u svetu naše nauke. Pariz je takođe slučajno izabran, iako ne sasvim jer sam još kao mali bio dak Francusko-srpske škole, gde mi je otac bio nastavnik, pa sam već tad govorio francuski jezik; osim toga, francuska orijentalistika, to se više ne upotrebljava kao termin, pa radije kažimo, orijentalistika Francuske, oduvek je bila vodeća u svetu.

Sada si u CNRS-u. Kakva je to ustanova i da li je, možda, jedinstvena u svijetu?

Na izvestan način je jedinstvena, u tom smislu što i u drugim zemljama postoje slične ustanove, ali na jednoj drugoj osnovi. Ovo je državna ustanova u kojoj se izučava izvestan broj naučnih disciplina. Uglavnom se



Profesor Aleksandar Popović

one dele na tri grupe. U jednu od tih grupa spadaju humanitarne nauke koje se opet dele na masu drugih. Tu radi veliki broj istraživača koji, uz to, često predaju i na raznim fakultetima ili drugim nekim školama.

Da li je put do CNRS-a bio težak i da li si radio u nekim drugim ustanovama prije nego što si ušao u CNRS?

Za ceo kadar koji je u CNRS-u važi manje-više isto pravilo, drugim riječima to je ustanova u kojoj čovek završava svoju karijeru, pre toga je radio na to raznih mestima, tražeći načina da se, s jedne strane, bavi onim što ga zanima, a s druge strane, onim od čega može da živi. Naravno da sam i ja radio razne poslove od 1954., kada sam došao u Pariz, pa sve do 67-68. (ne sećam se tačno) kada sam ušao u CNRS. Pre toga sam studirao u Školi za orijentalne jezike, ovdje u Parizu, a kasnije sam i doktorirao pod rukovodstvom Charlesa Pellata (koji je u to vreme bio profesor na pomenutoj školi) iz oblasti klasične istorije islama. Radilo se o jednoj pobuni robova u devetom veku u Iraku. Tu tezu sam objavio 1976. g. kao knjigu kod pariskog izdava-

ča Geuthnera. Potom sam radio i na drugim temama, a u CNRS sam ušao zahvaljujući slučaju. Naime, Maxime Rodinson je imao u to doba pravo da izabere sebi jednog asistenta. O tom sam bio obavešten, pa sam posao upravo ja taj. Radio sam dugo godina s tim profesorom pre nego što sam počeo da radim samostalno.

Možeš li nešto više reći o tom naučniku?

Maxime Rodinson je jedan od vodećih stručnjaka u Francuskoj za istoriju i sociologiju islama i za mnoge druge oblasti koje se tiču islamskih studija. Do odlaska u penziju, on je bio jedna od najpoznatijih ličnosti na IV sekciji Škole za visoko obrazovanje (*Ecole des hautes études*) na Sorboni, koju smo maločas pominjali, a istovremeno je predavao i na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. Slučaj je hteo da se i ja nađem posle više godina na obe te škole, mada je to vrlo redak slučaj.

Studij islamistike

Pošto si u obe škole, možeš li reći da li postoji veliko interesovanje za studij islamistike, odnosno historije islama, posebno one na Balkanu, odnosno: kakav je odziv i sastav studenata za studij ove oblasti iz samog Pariza?

To nije lako reći samo ukratko, pre svega zato što su to dve škole i unutar i izvan Univerziteta. Ove škole su posebne po svom sistemu rada i po sistemu diploma. Tako postoji određen broj studenata koji pohađaju predavanja na ovim školama, ali istovremeno slede i normalni univerzitetski *cirrus*. Oni posjećuju takva predavanja jer na ovim školama postoji mogućnost izučavanja velikog broja različitih naučnih disciplina koje se ne predaju na univerzitetima. Takođe, oni koji predaju na ovim školama uglavnom slabije znaju kakva je zapravo situacija na samom Univerzitetu, tim pre što su se studije iz naše struke u posljednjih deset-petnaest godina jako razvile u tom smislu što postoji mogućnost da se izučava istorija islama arapskog, ali i izvan-arapskog sveta; zatim istorija srednjovekovnog ili modernog islama, ali naravno i obe; potom istorija islama u raznim, veoma dalekim krajevima sveta, a da ne govorimo o sličnim studijama u oblastima kao što su antropologija, sociologija, filologija, lingvistika itd.

Da li se tu, dakle, radi o jednoj vrsti specijalizacije, nečim sličnom studiju treće stepena?

To su specijalizovane studije u tom smislu što ni jedan od predavača ne predaje nikada isti program; on predaje ono na čemu sam trenutno radi i svojim studentima objašnjava pre svega kako se radi mnogo više nego što govori o rezultatima do kojih je došao. O onom do čega će doći, nastavnik o tome govori u samom trenutku, na predava-



Musa raspravlja sa inovercem (Iran, XV vek)

nju, jer kao što sam rekao, jedan čas se nikad ne ponavlja.

Taj studij se ipak završava jednom vrstom diplome. Da li ipak studenti koji dođu do studiranja pomenute discipline već posjeduju određene diplome?

Ne, ne moraju, jer sistem je bio zamišljen na drugi način. Ispostavilo se, naime, da izvestan broj ljudi koji su živeli u raznim krajevima sveta nisu imali prilike da slede normalne studije drugog stepena, tako da je bilo šteta izgubiti te ljude u naučnom smislu zato što nisu bili u stanju da se upišu na univerzitet, dok su se u pomenute škole mogli upisati bez obzira na diplome koje su do tada bili stekli; tako je svaki od njih mogao da doprinese svojim znanjem iz drugih oblasti koje je eventualno posedovao. Naše nauke su krenule napred zahvaljujući i tim ljudima koji često nisu prethodno imali nikakve diplome.

Derviški redovi

Šta se može reći o derviškim redovima danas u svijetu. Ti si bio organizator nekoliko međunarodnih skupova posvećenih derviškim redovima. Dva takva skupa održala su se u Parizu i u okolini, jedan je bio u Strasbourgu, a poslednji 1987. u Istanbulu.

To je veoma opširna tema koja bi tražila mnogo vremena da se o njoj ozbiljnije govori. Recimo samo to da smo pre nekoliko godina, nas nekoliko kolega sa »Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales« osetili potrebu da se počne sa istraživanjem iz ove oblasti na jedan mnogo širi način nego do tada, odnosno da se pokuša s time što bi se na naučne skupove pozvali svi oni koji na bilo kom kraju sveta rade na tome. Prvi skup smo zamislili kao pregled današnje situacije u celom svetu i nazvali ga »Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminement et situation actuelles«, drugim rečima trebalo je pokazati kako su se ti redovi razvijali i kakva im je situacija danas. Posle tog smo shvatili da je potrebno suziti polje istraživanja, uzeti na primer samo jedan derviški red i nastojati pokazati kako se on razvijao u razna doba, posmatrajući ga istovremeno sa raznih aspekata. Tako smo 1985. organizovali okrugli sto u Sevresu posvećen naksihendijama, a sledeće godine okrugli sto u Strasbourgu koji je bio posvećen bektasijama, derviškom redu koji je inače bio posebno razvijen u Osmanskoj imperiji. I najзад, 1987. g. smo organizovali četvrti skup te vrste, posvećen melamijama i bajramijama; to je veoma specifičan derviški red koji je posebno važan što se tiče Jugoslavije, jer treća faza melamija ponikla je upravo na jugoslovenskom tlu.

To pokazuje da su derviški redovi još uvek aktivni i danas u svijetu i da nisu išezli bez obzira na zabrane u izjvesnim zemljama.

Naravno. Svaki od tih redova je imao svoje manje ili više slavne faze, ali je malo re-

dova koji su potpuno izumrli. Oni su se mogli ponekad pretvoriti u nešto drugo, ali su takođe mogli doživjeti i neku vrstu renesanse. U svakom slučaju, redovi su u svoje vreme u izvesnim zemljama igrali određenu ulogu i vrlo je teško reći bilo što uopšteno o tome. Situacija sa derviškim redovima u Sovjetskom Savezu, na primer, poznata nam je donekle danas zahvaljujući radovima Alexandra Benigsen i Chantal Mercier-Quelchjay, dok se pre nekoliko godina o tome praktično nije ništa znalo. O tome je teško govoriti jer je situacija potpuno drukčija u arapskim zemljama nego u Turskoj: ta situacija se naravno razlikuje zavisi redu ili periodu o kome želimo da govorimo...

Može li se, možda, povući neka sličnost ovih redova sa monaškim redovima, može li se takođe govoriti o sličnostima, odnosno razlikama među svim tim redovima koji su se rodili u okviru islama? Šta su pokazali ti skupovi?

I to je jedno komplikovano pitanje. Možemo reći to da oni imaju u stvari i nešto slično i da opet nemaju nikakve veze sa monaškim redovima u hrišćanstvu. Što se tiče tog što su ti skupovi – tu je takođe teško reći nešto pametno u nekoliko rečenica. Svaki od tih redova, na primer, imao je određenih razloga za jačanje ili slabljenje. Bilo je naravno ljudi koji su više nego neke druge obilježile jedno doba. S druge strane, situacija u nekim zemljama je mogla da bude pogodna, ili sasvim nepogodna za razvoj redova.

Cilj svih ovih redova je naime približenje Bogu, osnovna ideja je ljubav prema Bogu. Istovremeno tu, pak, postoji jedna paradoksalna situacija: ti mistici su tokom historije bili i vrlo politički aktivni. Da li su oni i danas politički aktivni i u kojoj mjeri?

Sve zavisi od toga što zovemo politikom. Mnogi od njih su van svakog društvenog života, dok su neki opet zainteresovani za to. Ima ih koji su igrali vrlo značajnu ulogu, značajniju nego neki drugi redovi. Poznata je situacija u Osmanskoj imperiji gde je u visokim intelektualnim krugovima bilo mnogo onih koji su pripadali redu mevlvija. Tako nešto moglo se desiti i u nekim drugim krajevima, u određenim periodima, ili se opet nije nikad desilo...

Poznato je, između ostalog, da su derviški redovi tokom historije dizali bune, oni, pak, danas u Jugoslaviji ne dižu više bune.

Pre svega oni su u Jugoslaviji danas u veoma malom broju da bi dizali bune, ali recimo odmah i to da to nije nikako njihov glavni posao. Oni su u principu barem sasvim nečim drugim. Čak i kad se govori o onima koji su dizali bune kao što su Hamzevi na primer, ne treba zaboraviti osnovnu stvar, da se tu radi o jednom veoma maloj grupaciji koja u to doba nije mogla imati neku veliku ulogu. Ne treba stvari preuveličavati.

Kako se na te redove gleda u Jugoslaviji? Kako na njih gleda zvanična politika, s jedne strane, a kako gleda zvanični islam, tzv. Islamska zajednica?

I to je komplikovano pitanje. Što se tiče Islamske verske zajednice, situacija je drukčija recimo u Bosni i Hercegovini gde su ovi redovi bili zabranjeni od 1952. g. od situacije na Kosovu i Makedoniji gde oni nikada nisu bili zabranjeni i gde su mogli oduvek nesmetano da postoje. Ali bez obzira na zabranu iz 1952. g., oni ni tamo nisu nikad prestali da postoje, samo su radili u određenoj tajnosti. O tome smo prvi put saznali od američkog kolege Hamida Algara koji je 1972. g. objavio članak o naksibendijama iz Bosne i Hercegovine, dok smo svi mi bili manje-više ubeđeni da su ti redovi bili nestali u međuvremenu u Bosni i Hercegovini...

U čemu se, zapravo sastoji rad derviških redova? Da li je cilj njihovog okupljanja samo ritual zvani zikir?

Prema onome što bi rekao Michel Chodkiewicz, jedan od najvećih specijalista za sufizam ne samo u Francuskoj nego i u svetu danas, njihov cilj je pre svega »stvarati svetost i prenositi tu svetost«. Naravno, to se obavlja putem rituala koji su različiti s obzirom na red, i koji su tokom vremena pretrpeli određene promene kod izvesnih redova.

Islam na Balkanu

Ti se već godinama baviš muslimanskom štampom na Balkanu. Šta se može oćenito reći o toj štampi, na kom je recimo jeziku najčešće pisana, koje su najčešće teme koje se tu sreću i slično.

To je nešto veoma važno, a svuda je manje više bilo zastupljeno! Pomenimo samo dva primera: u Bitolju je recimo postojalo između 1908. i 1912. g. desetak listova. Ni jedan od njih ne postoji ni u jednoj od jugoslovenskih biblioteka. Ti listovi su izlazili na turskom jeziku, štampani arapskim pismom. Drugi, drastičniji primer je recimo slučaj Džemijeta, najozbiljnije političke organizacije muslimana Kosova i Makedonije između dva rata. Džemijet (Cemiyet) je imao svoje glasilo Hak. Od Haka je izišlo oko hiljadu brojeva. Izlazio je na četiri strane. Postoji dakle oko četiri hiljade stranica koje treba analizirati ako želimo da izučavamo tu političku organizaciju. Ni jedna biblioteka u Jugoslaviji nema, međutim, komplet tih brojeva, niti je ikome stalo da to nađe i sakupi. To je mene i neke moje kolege podstaklo da počnemo da tražimo po svetu sve brojeve raznih muslimanskih časopisa koji su izlazili na Balkanu, bilo na turskom bilo na nekom drugom jeziku, da ih snimamo na mikrofilmove kako bismo stvorili nešto na osnovu čega će budući naučnici, novih generacija, moći nešto da kažu...

Da li su se i u vezi s tim održavali neki naučni skupovi?

Da, već smo više puta zahvaljujući Francuskom institutu za anadolska istraživanja u Istanbulu, posebno zahvaljujući direktoru Instituta i kolegi Bacque-Grammontu-u, i u kontaktu sa nekoliko univerziteta u svetu, uspeali da organizujemo više skupova na tu temu. Nekoliko dana pre okruglog stola o melanjima i bajramijama, koje sam već pomenio, imali smo jedan skup o muslimanskoj štampi na Balkanu na kome je učestvovalo određen broj naučnika iz sveta pa i Jugoslavije.

Da li je nešto objavljeno iz te oblasti i da li si ti lično već nešto objavio?

Jedan od naših mladih grčkih kolega, Paraskevas Konortas, koji je sada profesor u Grčkoj a koji je kod nas studirao, prvi je objavio nešto kompletnije o toj štampi koja je izlazila u Grčkoj. Ismail Eren, koji je sada turski državljani, a koji je nekada samom studirao u Beogradu, objavio je više vrlo ozbiljnih naučnih radova iz te oblasti. U premijeri je izvestan broj tekstova te vrste, a pre svega su u pripremi za štampu referati podnešeni na skupu u Istanbulu o kome sam malopre govorio. To međutim zahteva naravno mnogo vremena i truda i štampanje se obavlja veoma mnogo sporije nego što bismo mi to želeli...

Kad već govorimo o publikacijama, treba svakako pomenuti tvoju važnu i obimnu studiju koju si nedavno objavio, a koja nosi naslov »Islam balkanique—Les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane«, tj. Islam na Balkanu—muslimani jugoistočne Evrope u post-osmanskom periodu. Knjiga je izašla kod poznatog njemačkog izdavača Otto Harrasowitza, 1986. g. U vezi s islamskim studijama na Balkanu, ti između ostalog kažeš da su te studije bile često diktirane trenutnim i vodećim ideologijama. U kojoj mjeri je to tako?

Situacija islama na Balkanu je uvek u velikoj meri zavisila od političke situacije. Isti je slučaj naravno i danas i vrlo se jasno vidi da su situacije sasvim različite u Jugoslaviji, u Bugarskoj, ili u Albaniji na primer. Na izvestan način je to razumljivo, ali to istovremeno i otežava rad istoričara i naučnika iz nekih drugih oblasti.

U istoj knjizi iznosiš određene stavove o muslimanskoj naciji. Misliš li da su muslimani Bosne poseban narod, odnosno nacija?

Šta ja o tome mislim, to naravno nema nikakvu važnost. Važno je nešto drugo, tj. da li možemo da izučavamo danas sve to na jedan normalan način? A dokaz do koje je mere to nemoguće, jeste to da mi za jednu specifičnu temu nemamo ni osnovnih podataka, odnosno nemamo nikakav zvaničan tekst gde, kada i kako je neko (i ko to) proglašio muslimane Bosne i Hercegovine po-

sehnom nacijom, s jedne strane, a s druge strane, mi ne znamo kako taj zvanični tekst (koga, ponavljam, nemamo) gleda na ostale muslimane u zemlji, odnosno gde je po tom tekstu granica između muslimana sa velikim i malim m.

Koliko znam, ti uvijek kažeš ono što misliš u svojim djelima. Da li tako čine i jugoslovenski orijentalisti?

Svako radi onako kako misli da može i treba da radi. Lakše je govoriti onako kako se to nekom sviđa u Francuskoj (jer tu je sasvim svedeno da li pripadate određenoj političkoj partiji ili ne), nego govoriti kako to želiš na drugim mestima. Prema tome, teško je meni odavde rasuđivati o tome. U Francuskoj je situacija sasvim jednostavna: svaki naučnik ima apsolutno pravo na svoje sopstveno mišljenje o određenom problemu, kao i pravo da o tome piše, ili da o tome drži časove. Kome se to mišljenje ne sviđa, on opet ima pravo da govori svoje i da piše suprotno. I tačka.

U Jugoslaviji, posebno u orijentalističkim krugovima, ponekad te smatraju neprijateljem Muslimana i muslimana. Otkud taj stav, na čemu se bazira?

Situacija je jednostavna: jedni veruju u Alaha, drugi u Komunističku partiju, treći kažu da veruju i u jedno i u drugo. S obzirom na to da ja ne verujem ni u jedno od tog, normalno je da ne sviramo u iste frule. Situacija je vrlo prosta iz tog razloga što meni ne smeta da bilo ko veruje u što hoće, pa smatram da i ja mogu da verujem u što želim da verujem. Oni koji govore i pišu drukčije od mene, meni ni u jednom trenutku ne smetaju, a ako ja smetam nekome, tu ja zaista ništa ne mogu.

Kad pominjemo jugoslovensku orijentalistiku, kakav je tvoj pogled na ovu nauku u Jugoslaviji?

Ja pratim sve što se zbiva u raznim krajevima Jugoslavije, ne samo ono što me interesuje u naučnom smislu, nego uopšte, pre svega što je to zahvalna tema. Osim toga održavam vrlo dobre odnose sa izvesnim brojem ljudi koji rade u Jugoslaviji u našim oblastima i pratim naravno njihova dela i rezultate rada. Naša struka je prvenstveno veoma skupa, časopisi iz naših oblasti su takođe veoma skupi; knjige, udžbenici, enciklopedije i rečnici bivaju u svetu sve skuplji i skuplji. Teško je čak i u Parizu doći do svega onog što se u našoj struci piše. Situacija u Jugoslaviji je prema tome vrlo otežana. Osim toga, da bi neko bio u stanju da se bavi na planetaran način izvesnim brojem problema, on treba da bude u mogućnosti da se u određenom času nađe na primer u Kairu, ili Istanbulu, ili na nekom drugom delu islamskog sveta. Iz Pariza je naravno to mnogo lakše jer su i novčane mogućnosti i opšta situacija neuporedivo povoljniji od one u Jugoslaviji, i sve je zato mnogo teže mojim kolegama u Jugoslaviji...

Da li to znači da i nauka u Jugoslaviji na neki način zaostaje?

Nema tu ni nazadovanja ni napredovanja. Nauka je nešto zajedničko svima nama, kad tad se nešto dopuni. Sve ovo čime se mi danas bavimo biće u svakom slučaju prevaziđeno za izvestan broj decenija, ali sve što mi možemo da uradimo na tom polju danas uvek je dobro došlo. Ima, međutim, nešto drugo što me muči: za izvestan broj stvari biće uskoro kasno! Mnogi od starih sejhova iz Jugoslavije kad umru odneće sa sobom određeno znanje o derviškim redovima na tom tlu, i mi nećemo imati načina da tu prazninu popunimo. S druge strane, svaki od časopisa i starih novina koji trunu po podrumima i tavanima takođe su blago za kojim ćemo jednog dana, ako propadnu, plakati. To je ono što je žalosno.

Šta misliš o islamu u Francuskoj i uopšte o pojavi Homeinija?

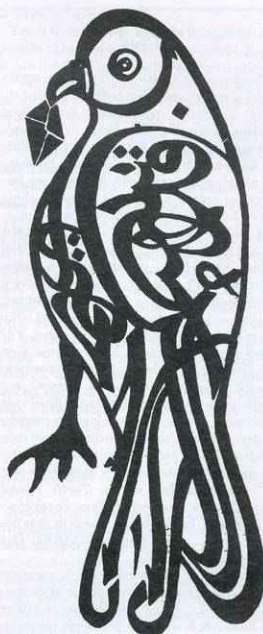
To su više novinarske teme nego što su za ovaj naš razgovor. Što se tiče samog islama, nedavno je izišla jedna odlična knjiga Gillesa Kepela pod naslovom »Predgrađa islama« (»Les banlieues de l'islam«). To je vrlo ozbiljan sociološki pogled na današnju situaciju islama u Francuskoj. Teško je naime samo povremeno se baveći nekim temama reći o tome nešto uopšteno i na brzu ruku.

Da li na kraju možeš reći kakvu studiju sada pripremaš i kakvi su ti inače planovi?

Moji su planovi uvek vrlo jednostavni. Ja radim uglavnom na istim temama već dva desetaka godina. tj. na istoriji islama na jugoistoku Evrope. Sada radim tri knjige. Jedna je u vezi sa derviškim redovima na Balkanu, o svakom od tih redova želim da objavim po jedan dosta dug članak koji će sadržavati sve podatke koje sam o tome sakupio, tako da bi drugi mogli kasnije da se time koriste i da odu dalje. Druga je jedna četvorotomna studija o literaturi na arapskom, turskom i persijskom jeziku nastaloj na tlu Jugoslavije ili literaturi autora koji su potekli sa jugoslovenskog tla. Prvi tom se odnosi na pisce koji su umrli pre 1600. godine. Taj tom treba uskoro da izađe iz štampice, a ostala tri kad se stigne. Treće što me zanima to je da se spase od muslimanske štampe na Balkanu o kojoj smo maločas govorili sve što se može spasiti i da se ta grada iskoristi naučnom pogledu.

Nadam se da ćemo uskoro imati priliku da te opet čitamo. Hvala na razgovoru i a bientôt!

Razgovor vodila
Jasna Šamić



Uvod

Razgovor koji sledi održan je u aprilu 1983. u organizaciji Zen centra u Ročesteru, SAD, i lokalne podružnice Budističkog društva za mir (Buddhist Peace Fellowship). Učesnici su bili Roši Filip Kaplo (Roshi Philip Kapleau), direktor Zen centra u Ročesteru, učitelj zena i autor više knjiga o zen budističkoj praksi (odlomke iz njegovog zbornika *The Three Pillars of Zen* /tekst Jasutana Rošija/ objavili smo u KULTURAMA ISTOKA br. 9 i 10). Zatim, Tič Nat Han (Thich Nhat Hanh), vietnamski zen-budistički dostojnik koji već duže vreme živi u Sjedinjenim Državama. On je eksponent tzv. »angažovanog budizma« i autor nekoliko knjiga o zenu i meditaciji (*Zen Keys, The Miracle of Mindfulness*). Treći učesnik, Geri Snajder (Gary Snyder), poznati je američki pesnik i esejista, zagovornik primene zen budističkih uvida na ekološke i društvene probleme. Bavi se i antropologijom (naročito prevrednovanjem kategorije »primitivnog društva« i tzv. paleo-tehnologijom (upotreba primitivne tehnologije u savremene svrhe). Poznatija dela su mu *Turtle Island, Back Country, Regarding Wave, Earth House Hold* itd. (kraći izbor iz njegovih dela objavljen je kao separat niške GRADINE, *Duh i divljina*, NS, 1978).

Iako vođen pre sedam godina, razgovor »Nenasilje u svetu nasilja« deluje aktuelno i danas jer ukazuje na moguće pravce primene budističkih uvida na probleme razoružanja, svetskog mira, društvenog angažmana i ekologije.

M.G.

Tič Nat Han:

Pre neki dan sam razgovarao o pijujući čaj i pravilnoj upotrebi toaletnog papira što treba da omoguću da se postigne mir. Mi budisti zaista verujemo da naš svakodnevni život ima veze sa situacijom u kojoj se sada nalazimo. Ukoliko ne promenimo naš svakodnevni život, ne možemo promeniti ni situaciju. To je toliko jasno kao i činjenica da bivaš morao da ustanem kako bih pomerio ovu stolicu na svoju desnu stranu. Ne mogu pomeriti stolicu, a da ne ustanem.

Hoću da vam pričam o načinu na koji su Japanci nekada pili čaj. Trebalo im je tri sata da popiju šolju čaja. Rečite da je to veliko traćenje vremena, jer vreme je novac. Ali ako su dvoje ljudi zajedno da provedu tri sata pijući čaj, onda bih ja rekao da to ima neke veze sa mirom. Nemojte molim vas misliti da ta dva čoveka ili dve žene puno razgovaraju. Ne, oni ne pričaju mnogo. Oni samo izmene po koju reč, ali su tu. Oni uživaju u tri sata i nekoliko šolja čaja. Oni odista znaju šta je čaj i oni odista znaju šta

Nenasilje u svetu nasilja

im to prisustvo uzajamno znači. U današnje vreme, za šolju čaja imamo na raspolaganju samo nekoliko trenutaka. Uđemo u restoran, naručimo šolju čaja, slušamo glasnu muziku i buku, razmišljamo o poslovima koje treba da obavimo pošto popijemo čaj. I tako, čaj u stvari i ne postoji, vršimo nasilje nad čajem, ne priznajemo ga kao živu realnost. Zbog toga je naša situacija takva. Ponekad izjutra uzmete novine da bi ih pročitali, recimo *Njujork tajms*. Video sam i držao nedeljno izdanje *Njujork tajmsa*, iako je vrlo težak – četiri kilograma, pet kilograma. Ne znam šta mi je potrebno da kupujem tako teške novine. Verujem da je potrebno da se poseće čitava šuma da bi se napravile takve novine. A *Njujork tajms* nisu jedine novine u ovoj zemlji. Ima ih nekoliko takvih, a mi uništavamo našu zemlju i ne znajući da to činimo, ako uzmemo svoj dnevni list, a da pri tome nismo svesni šta činimo.

Pa, pijeње čaja, uzimanje novina ili korišćenje toaletnog papira ima veze sa mirom. Nenasilje ima jedno drugo ime, svesnost. Treba da budemo svesni onoga što smo, ko smo i onoga što činimo. To su me naučili onoga dana kada sam bio primljen u budistički manastir. Naučili su me da budem svestan svega onoga što radim u toku dana. Od toga dana ja sam vežbao sabranost i svesnost. Na početku sam mislio da je uvežbavanje na taj način važno samo za početnike. Oni koji su uznapredovali, oni uvežbavaju druge važne stvari. Sada sam, međutim, zaključio da uvežbavanje svesnosti ima važnost za svakoga, uključujući i starišinu manastira. Svrha budističke meditacije jeste da pronikne u sopstvenu prirodu i postane budna. To se postiže samo putem svesnosti. Ako niste svesni onoga što se događa u vama i u svetu, kako onda možete da proniknete u sopstvenu prirodu i postanete budni?

Hteo bih da vam skrenem pažnju na reč »buda«. Buda potiče od glagola bud. To znači razbuditi se. Buda samo znači onaj koji je budan ili ona koja je budna. Da li smo doista budni u našem svakodnevnom životu? To je pitanje o kome bih voleo da malo porazmislim. Jesmo li budni dok pijemo čaj? Jesmo li budni kada uzimamo novine? Jesmo li budni dok jedemo sladoled?

Društvo je to koje otežava da čovek bude budan, naročito u državama na Zapadu. Siguran sam da vam je to poznato, ali stalno zaboravljate na to. Četrdeset hiljada dece trećeg sveta umire od gladi svakog dana. Njih četrdeset hiljada. Mi to znamo, ali stalno zaboravljamo na to jer ta vrsta društva u

kome živimo utiče da na to zaboravimo. Zato je potrebno da uvežbavamo sabranost radi svesnosti. Jedan broj budista vežba ovo: uzdržavaju se od jela nekoliko puta u toku jedne nedelje kako bi se više sjedinili s trećim svetom.

Jednoga dana obratio sam se nekom sedmogodišnjem dečaku, vietnamskom izbeglici. On sada živi u Francuskoj i ima puno hrane. Dok je jeo pirinač, upitao sam ga, pokazujući na pirinač koji je imao u činiji (veoma kvalitetan pirinač), da li mu je poznato da li deca u njegovoj zemlji imaju da jedu takav pirinač. Rekao je da nemaju, jer mu je to bilo poznato. Doživeo je glad u Vijetnamu. Tamo je jeo samo suve sećene krompire i sanjao o činiji pirinača. Već godinu dana jede pirinač, pa je počeo da zaboravlja. Ali kada ga o tome zapitam, on se pri-seti pa kaže da. Ali, to ne bih mogao reći za neko francusko dete, jer ono nije imalo takvu vrstu iskustva, pa tako ne može ni da shvati. Shvatam koliko je to teško za ljude koji žive u zapadnim zemljama da uistinu shvate kakva je prava situacija u trećem svetu. Zar to nema ama baš nikakve veze sa našom situacijom? Rekao sam malom Vijetnancu da je taj pirinač sa Tajlanda, a ja to znam jer sam bio na Tajlandu. Mnoga tajlandska deca nemaju ovaj pirinač za jelo. Ona jedu pirinač vrlo lošeg kvaliteta, jer ovaj bolji se čuva samo za izvoz. »Državi su potrebne devize, pa pirinač treba da jedu zapadnjaci, a ne vi.«

Možda vam nije poznato da mi u Vijetnamu imamo odlične banane koje se zovu due duja. Deca i odrasli u Vijetnamu nemaju više pravo da jedu te banane jer te banane su namenjene samo za izvoz u Sovjetski Savez. A znate li šta dobijamo zauzvrat? Puške da se ubijamo međusobno i da ubijamo našu kambođansku braću.

Neki od nas rade vežbe sabranosti. Pomažemo, recimo, neko dete u trećem svetu, kako bi od njega ili nje dobijali vesti i tako bili u vezi sa realnošću van zemlje u kojoj živimo. Na razne načine pokušavamo da budemo budni, ali društvo utiče na nas da budemo zaboravni i zbog toga je teško da se uvežbava svesnost u ovom društvu.

Tišina

Jedan Francuz po imenu Perol, koji je načelnik Instituta za matematiku i ekonomiju u Parizu, rekao je, »Kada bi zapadne zemlje smanjile potrošnju mesa za 50% i smanjile potrošnju alkohola za 50%, to bi bilo dovoljno da se izmeni sudbina trećeg sveta.« Ali kako to da učinimo kad zaboravljamo, kad nismo svesni? Inteligentni smo, ali zaboravljamo, a upravo u tome i leži suština meditiranja: pamćenje. Ipak, postoje načini da se svesnost potrahnje. Na primer, uživanje u tišini. Uživanje u svetu. Bio neki dečak, dvanaestogodišnjak ili trinaestogodišnjak koji je došao u moj stan i sa nama ručao u tišini. To mu je bilo prvi put. Zbog toga mu je bilo neprijatno. Tišina je bila tako teška. Zato sam mu prišao i upitao ga da li mu je bilo neprijatno, a on je rekao da jeste. Objasnio



Zhang Lu: Vila svira u frulu *Kina, XI vek*

sam mu da jedemo u tišini kako bi uživali u hrani i prisustvu svih. Ako mnogo razgovaramo, to ne možemo da postignemo. Da li se ikada dogodi da isključite televizor kako bi više uživali u razgovoru sa vašim prijateljima ili u hrani? Odgovorio je potvrdno. Pa sam mu rekao da to pokuša opet nekom drugom prilikom. Kada je sledeći put došao, jeo je u tišini i uživao u tome.

Izgubili smo ukus tišine. Kad god imamo četvrt sata ili pola sata slobodnog vremena, uzmemo neku knjigu da čitamo ili uzmemo telefon da bi razgovarali ili uključimo televizor. Ne možemo da budemo ono što smo,

a da nas pri tome nešto ne prati. Izgubili smo smisao da budemo sami ili da čujemo. Mislim da društvo od nas oduzima mnoge stvari i da nas mnogo razara bukom i mirisima i mnogim drugim stvarima. A prva stvar koju treba da učinimo jeste da se vratimo sebi samima, kako bi se sabrali, da budemo ono što je najbolje u nama, da prevladamo sebe. U svetlosti budističke prakse ovo je veoma, veoma važno. Treba da se vratimo životu, našem svakodnevnom životu i da ga tako uredimo kako društvo ne bi moglo da nad njim izvrši kolonizaciju. Moramo biti nezavisni. Moramo biti prave ličnosti, a

ne žrtve drugih ljudi.

Ljudi iz onih barki kažu da kadgod bi nepogoda zahvatila njihove barke njihov život bi bio u velikoj opasnosti. Takođe su pričali da ako bi se dogodilo da se u barci nađe i neka osoba koja je mirna i koja ne paniči, to bi bilo od velike pomoći, jer ličnost takve osobe uliva veru, poverenje. Ljudi ih slušaju, ostaju smireni, pa postoji i mogućnost da čitava barka izbegne opasnost.

Ranije sam rekao da je naša planeta kao neka mala barka. Da, u poređenju sa drugim velikim stvarima u kosmosu, ona je veoma mala barka, a postoji opasnost da ona potone. Potrebna nam je takva ličnost koja bi nas inspirisala smirenim poverenjem, koja bi nam rekla šta nam valja činiti. A ko je ta osoba? Budističke sutre mahajane vam kažu: vi ste ta osoba. Ako ste prisebni, ako ste ono što je najbolje u vama, onda ste vi ta osoba. I samo sa takvom osobom koja je smirena, bistra, svesna i postojana naša situacija može da se izmeni i izbegne opasnost. I zato, molim vas, srećno, budite ono što ste, budite ta osoba. Hvala vam.

Geri Snajder:

Večeras smo se ovde sastali u povodu budističkog mira i budističkih mirovnih aktivnosti, ne zato što ste svi vi koji ste se ovde večeras okupili budisti, već da onima koji to jesu, izložimo naše misli i naša iskustva i, u stvari, našu nadu da ćemo razmotriti probleme sa kojima je, priznajemo, suočen sam život na zemlji.

Budističko društvo za mir je mala organizacija koja je osnovana 1979. godine u nadi da će postati mreža za razmenu informacija za budiste svih ubeđenja u Evropi, Sjedinjenim Državama i Aziji, a koji žele da budu u međusobnoj vezi i da podele sva korisna otkrića do kojih dođu po pitanju daljih akcija i kako da meditaciju i nenasilje uključe u društveni angažman.

Budističko društvo za mir se nalazi pod okriljem *ekumenskog* Društva pomirenja (Fellowship of Reconciliation), što nam daje širi pristup informacijama i razmeni ideja sa hrišćanskim i jevrejskim mirovnim grupama.

Budistički ogranak ovog mirovnog pokreta treba da da svoj mali, ali značajan doprinos, počev od tradicionalnog, ali potpuno doslednog budističkog uvažavanja svih oblika života. To doprinosi poimanju da naša briga za mirom ne može samo da se odnosi na ljudski opstanak. Ona isto tako mora da obuhvata i zaštitu svih živih bića na ovoj planeti od stravičnih posledica ne samo nuklearne katastrofe, već jedne druge spori-je, a ipak podjednako opasne, eksplozije. Nije to neka iznenađna eksplozija; u stvari, potrebno je vek i po da do nje dođe. Govorim o postepenom raspadu integriteta ekološkog sistema, prirodnog okoliša i životinjskih i biljnih populacija širom zemaljske kugle. Za to smo iskreno zabrinuti kao i zbog neposredne opasnosti od nuklearne katastrofe. I tako, na kraju, samo se po sebi razume da siromaštvo i patnje ljudi treće i četvrtog sve-

ta predstavljaju još jedan veoma važan deo te zabrinutosti. Ali veličina tih problema nikada ne treba da nas spreči da ne radimo na njima.

Pitanja i odgovori

Roši Kaplo, govorili ste o vašem putu u Centralnu Ameriku i o potpuno različitim reagovanjima Nikaragvanaca i Kostaričana na Papinu posetu. Bio sam iznenađen tom razlikom između dve susedne zemlje, pa se pitam da li bi mogli da nam nešto više kažete o tome.

Roši: Nisam imao nameru da kažem da je poseta Pape naišla kod Kostaričana na 100% oduševljenje, niti da su Nikaragvanci bili potpuno protiv. Ali posmatrajući na televiziji lica mnogih ljudi u Nikaragvi i način na koji su govorili, čovek je mogao da oseti dosta neprijateljskog raspoloženja prema Papi. Istovremeno, jedan broj ljudi je uzvikivao anti-američke parole, a ipak su često upotrebljavali reč "mir". E sad, poznato mi je da je intervencija Sjedinjenih Država u Nikaragvi – kao i po čitavoj Centralnoj Americi – bila velika i da za nju nema opravdanja. Ja jednostavno pokušavam da ukážem da nema doslednosti u tome da se zahteva mir ako se to čini na agresivn način.

Nat Hane, da li bi mogli detaljnije da objasnite vaš stav da mi treba sebe da pitamo kakve veze imaju naši svakodnevni životi sa našom vladom i drugim svetskim pitanjima uopšte?

Nat Han: Govorio sam vam o činjenici da stvari stoje u međusobnoj vezi. Ako vaš svakodnevni život nema neke naročite veze sa vladom, onda šta je to što ima veze sa vladom? To je veoma teško pitanje. Da li vaš svakodnevni život ima ikakve veze sa ljudima koji umiru u trećem svetu? I to je jedno pitanje. Da li vam je poznato da su u toku vijetnamskog rata milioni Vijetnamacu stradali ne od oružja koje su sami napravili, već od oružja koje je spolja došlo? Ne samo ideologije već i oružje. To je samo jedan primer. U Sjedinjenim Državama industrija za proizvodnju oružja još uvek obezbeđuje sredstva milionima ljudi da se međusobno ubijaju. Da li smatrate da postojanje takve industrije ima ikakve veze sa situacijom u svetu? Mislim da ako detaljno sagledamo stvari možemo videti kako su one međusobno povezane, a budistička tradicija nas uči da sagledavamo stvari u njihovoj potpunosti. Na primer, ako posmatramo ovaj sto trebalo bi da smo u stanju da u njemu vidimo oblak i šumu ili sunce, jer bez oblaka ne bi bilo ni vode za drvo, da budeći može da raste, pa ne bi moglo da drveći ne drveta za ovaj sto. Suma je tu jer bez šume ne bi bilo ni stola. I ne samo da možete da vidite oblak, ovaj sunca, šumu, već isto tako možete da vidite i drvenu građu i pšenicu od koje se pravi hleb kojim se drvoseča hrani. I tako stvari stoje u uzajamnoj povezanosti. Ako još pažljivije osmotrite, možete videti da naš svakodnevni

život ima i te kakve veze sa političkom i ekološkom situacijom.

Roši Kaplo, da li bi molim vas nešto rekli o problemu poplave informacija od strane medija, a koje se odnose na događaje u svetu i tako dalje?

Roši: Uistinu, ljudi su bombardovani sa toliko informacija, a dobar deo toga su dezinformacije. Postoji dobar razlog da se veruje da našom zemljom uglavnom upravljaju sredstva informisanja. U našem zen centru pokušavamo da izbegnemo čitanje novina i ostale periodike više od jednom nedeljno. Punjenjem glave činjenicama, a činjenice nisu istina, vrlo je lako otupeti naše umove tako da gubimo sposobnost da procenjujemo i mislimo jasno o događajima. Preko izvesne mere, što se više izlažemo činjenicama, sve smo manje u stanju da se nosimo sa mnogim stvarima koje se dešavaju danas u našim životima.

Roši, šta bi se moglo učiniti po pitanju činjenice da tolika sredstva koja se prikupljaju od poreza budu iskorišćena u razne svrhe?

Roši: Taj problem zabrinjava mnoge ljude. Čujem da neke organizacije u našoj zemlji iznalaze načine protesta kroz koje milioni građana odbijaju da plate deo svog poreza koji bi inače odlazio na vojne troškove. I, ukoliko dovoljan broj ljudi reaguje na to, to bi mogao biti jedan od načina da se napadne taj problem. U stvari, o tome sam prvi put čuo večeras. Palo mi je na pamet dok sam slušao razgovor nekolicine ljudi koji su se tome razgovarali da bi to moglo prerasti u pokret koji bi mogao biti vrlo efikasan. U ovom trenutku, ne znam dovoljno da bih o tome mogao nešto više da kažem.

Dva pitanja. Prvo, da li govornici koji su ovde večeras veruju da će doći vreme kada će svi ljudi na svetu verovati u nenasilje; i drugo, da li nenasilje može da uspe kada toliko njih – uključujući i našu vladu i mnoge pojedince – kažu da samo nasilje, ili bar pretinje nasiljem, može biti efikasno?

Nat Han: Pa, što se mene tiče, ne bih rekao da je nenasilje pitanje uverenja. Rekao bih da je to jedna od praksi, način na koji se nešto čini, način života. Nenasilje je za mene, kao što rekoh, sabranost. Sabranost, kako bi se došlo do ispravnog viđenja stvarnosti, kako bi se nalazili u najlučnijem stanju; tako da ako delate, delate iz osnove. Veoma je teško reći da je neko nenasilan. Možemo samo reći da je ovaj manje nasilan od onoga, jer veoma je teško biti potpuno nenasilan. Kad pijem šolju čaja, ja znam da to nije potpuno nenasilna radnja, jer znam da u toj šolji postoje sasvim sićušna živa bića. Stvar je u tome da posedujemo izbor pravca, više nasilja ili više nenasilja. Ovde se radi o pitanju pravca. Ako smatrate da reagovanje sa mržnjom ili ljutnjom ili iluzijom predstavlja nešto dobro, to će vam pomoći da dodate do cilja, tada nećete činiti nenasi-

lje. Ali, ako smatrate da je sabranost potrebna – da su ljubav, samilost i ispravno viđenje realnosti potrebni – tada mislim da ćete krenuti u drugom pravcu. Čak i opšte uvide ratnih operacija može da bude manje ili više nasilno. Pri planiranju strategije može se izbjeći masovno ubijanje ljudi, pa zato možemo reći da postoji i malo nenasilja u nekom nasilnom činu. Ljudi se jednostavno ne mogu podeliti na nasilne i nenasilne. Zbog toga su ljubav, samilost i nenasilje potrebni kako bi se smanjilo nasilje kod onih za koje smatramo da su naši neprijatelji.

Roši Kaplo i Geri Snajder, da li vi smatrate činove otpora kao što su odbijanje regrutacije i neplaćanje poreza pravilno reagovanje na vladinu politiku za koju smatramo da je štetna?

Roši: Postoje pitanja na koja svako mora sam sebi da nađe odgovor. Tu je uključen i element karme, pod uslovom da čovek ne obmanjuje sebe svojom karmom. Postoje izvesne radnje za koje znamo da su neizbežne ili neke druge od kojih čovek mora da odustane. Naravno, postoji i mišljenje da pošto vlada potpomaže nas mi treba da potpomažemo nju – da pošto zavisimo od vlade radi našeg blagostanja, radi protivpožarne i policijske zaštite, na primer, mi moramo da podržavamo vladu, kako bi ih ona obezbedila. Isto tako, ako naši delegati, na primer, glasaju za mere za koje lično smatramo da su neugodne, u demokratiji mora da prevlada većina. S druge strane, nisu li upravo Linkoln i Toro govornici o građanskoj neposlušnosti? Obojica su smatrala da nam je obaveza da se opirimo nepravilnim zakonima. U suprotnom slučaju nameće nam se situacija da budemo žrtve demokratije umesto da se njome koristimo. Nije to jednostavno pitanje. Imamo obaveze i prema sebi samima i prema našoj vladi. Isto tako imamo obavezu i prema čovečanstvu i sve troje se mora imati u vidu kada se donosi odluka da li da se pruži otpor regrutaciji, da se ne plati porez i tome slično. Nisu to lake odluke, ali se moraju doneti. U slučaju mladih, ako ih regrutuju, moraći da se bori. Radi se o njihovim životima i oni moraju da učine ono što osećaju da moraju da učine.

Geri Snajder: Tome bih mogao nešto da dodam. Naravno, nenasilni otpor jeste prikladno reagovanje na političke probleme, ali moramo biti obazrivi. Jedan moguć problem sa tom vrstom taktike jeste da ona može da postane izolirajuća i da jednostavno stavi čoveka u položaj da demonstrira svoju moralnu superiornost, a da pri tome nikoga drugog ne ubedi. Nalazimo se u veoma kritičnoj situaciji u kojoj mi se čini da pred nama stoji i jedna obaveza da učinimo više, a ne samo da demonstriramo našu moralnu nadmoć kao sićušne manjine. Moramo da prigrlimo glavne tokove američke kulture i svesti. To ne znači poistovetiti se sa njima, to znači prigrliti ih, shvatiti ih, ugraditi ih u naš način razmišljanja, kao što to na razne načine predlaže Tič Nat Han. Moramo priznati međupovezanost i prihvatiti strategije

koje ne otuđuju ljude već daju podršku velikom broju ljudi da idu zajedno sa nama. »Nuklearno zamrzavanje« (Nuclear Freeze) je predstavljalo dobar primer pokreta koji je hrabro prešao zemljom a nije navukao optužbe da je bio »mek« prema Sovjetima, što se upravo dogodilo mirovnim pokretu pedesetih i početkom šezdesetih godina.

Da li smatrate da je moguće da neka bogata javna ličnost na Zapadu koja održava životni stil o kome ste govorili teži miru, a da je pri tome nenasilna?

Nat Han: Siguran sam da je to moguće. Izgrađujući sebe kao nenasilne ličnosti koje u sebi nose samilost i razumevanje, postaje nam lakše da okupimo oko sebe ljude za stvar mira. Poznato vam je da postoji mnogo duhovnih organizacija koje u sebi ne nose duh mira i zbog toga nailaze na poteškoće u saradnji sa drugim organizacijama. Da su to zaista miroljubivi, srećni i postojani ljudi, oni bi oko sebe zračili mirom. Postoje dva načina da se ljudi obrazuju u borbi za mir. Prvi način je pisanjem i govorjenjem. Drugi način je da sami budemo u miru (smireni) i da to potvrdimo sopstvenim životom i telom, istovremeno. Mislim da je ovaj drugi način vrlo efikasan. U tom smislu i jedna osoba je veoma važna. Video sam takve ličnosti koje zbog njihovog života, njihovog bića, njihovog načina življenja, utiču na druge i oko sebe okupljaju mnoge.

Roši: Imamo puno takvih ljudi koje ste opisali i rekli da dolaze u budističke centre, ne samo ovde u Ročesteru već i po drugim mestima. Nema razloga zašto neko ga ste opisali kao »javna ličnost« ne može da bude i deo jednog zen centra, recimo, da redovno meditira, vremenom razvije životnu filozofiju nenasilja i tako postane i svesna i okrenuta i angažovana osoba. Možda više nego ikada drugi, taj tip osobe treba tako da radi, a potrebna je i našim društvu, koje je i te kako ustrojeno oko takvog tipa ličnosti. Čini mi se da svako ko danas pripada srednjoj ili višoj klasi skoro da ima za dužnost da razmotri i neki alternativni stil života.

Roši, da li budizam ima nešto da kaže o osećanju krivice?

Roši: Da, on kaže, pre svega, da je potrebno sebe pitati. »Ko je taj ko oseća ovu krivicu? Naravno, postoji više načina da se prati ovaj problem krivice. Ali, u osnovi, s budističke tačke gledanja, to je problem ego. Ja osjećam krivicu. Ja ne mogu da uradim nešto tako i tako. Uvek samo »ja«, »ja«, »ja«. Ta »uzavrelost« ego se mora stišati. U stvari, to je jedan od osnovnih problema naše kulture. Pravi problem sa našim političkim telom jeste da njime dominira ego. Buda, koji je jasno video destruktivne vidove ličnosti kojom dominira ego, obrađivao ju je detaljno u svojim učenjima – učenjima koja naša kultura može sasvim lako da prihvati. Možda će biti korisno pomenuti da ego ima različito značenje u budizmu od onoga u psihologiji. Jednostavno rečeno, ego je osećanje sebe kao

izdvojenog entiteta. Kao što je Tič Nat Han ukazao, sve je povezano, a upoznati sebe, sagledati svoju pravu prirodu, znači sagledati i povezanost svih stvari, videti da čak i ako je svako od nas celina, mi smo takođe i deo. Čak i ako smo mi jedan deo, svako od nas je i celina. Prema tome, problem krivice u osnovi je problem ega.

Geri Snajder: Tome bih mogao da dodam jedan seljački budistički odgovor, koji je komplementaran onome što je Roši Kaplo rekao. Recimo da ste uradili nešto zaista loše. Priznajte to, ne krijte to od sebe, nemajte to racionalizovati, samo nemajte to više da radite. To je seljački budizam.

Roši Kaplo, šta sa situacijama kao što su nacistička Nemačka ili Kambodža Pola Pot? Kako nenasilje može da deluje na one koji se uopšte ne obaziru na mišljenje sveta? Da li bi Gandijeva taktika, na primer, mogla da bude efikasna u nacističkoj Nemačkoj?

Roši: To pitanje se često postavljalo, naime, da li je Gandi uspeo da postigne ono što je učinio samo zato što je u osnovi imao posla sa pristojnim svetom – Britancima? Mnogi od vas će se setiti da se za vreme drugog svetskog rata Gandi protivio ulasku Indije na stranu Britanaca u borbi protiv Hitlera. Razmišljao sam o vašem pitanju dok sam danas popodne gledao film »Gandje«, pošto sam i sam bio izveštač sa nirmerskog procesa ratnim zločincima. Ne smemo zaboraviti da je i Hitler imao prirodu Bude. Ali, drugim rečima, u svakome od nas ima pomalo Hitlera. Može biti teško pomisliti da su Hitler i njegove pristalice imali nešto od Budine prirode. Pa ipak, setimo se da su mnogi u nacističkoj Nemačkoj suprotstavljali Hitleru i pokušavali da ga zbace. To se pokazalo na nirmerskom procesu. S druge strane, ako Hitlera više nema, zlo se nesmanjenom žestinom nastavlja. Nastavljaju se ratovi agresije, mučenja i terorizma.

Da je Hitler imao drugačije vaspitanje, da je bio izložen drugačijem vaspitanju, u svojoj mladosti, ne bi li on bio drugačiji?

Roši: Postoji previše elemenata koji su vezani za njegov život da bi se on posmatrao na jedan pojednostavljen način. A naravno da postoji i kompleksna situacija u Nemačkoj koju je Hitler iskoristio za svoje ciljeve. Sa budističke tačke gledanja, može se reći da svako od nas, uključujući i Hitlera, ima svoju karmu. To znači da sve ono što smo učinili u prošlosti, način na koji smo razmišljali, način na koji smo sproveli svoje misli, stvorilo je izvesnu shemu, neku vrstu paukove mreže, ako hoćete, koja nas vezuje za neke oblike delovanja. Kao što je jedan učitelj iz budističke sekte čista zemlja rekao, ništa se na svetu ne može dogoditi, ni trunke prašine na dlanu zeca, bez karme ili zakona moralne uzročnosti. Da to nije bila Hitlerova karma da učini ono što je učinio, on to ne bi učinio. U istoj sekci čiste zemlje, jedan drugi učitelj jednom reče svom učenicu:

»Hoćeš li učiniti sve što ti ja kažem da učiniš?« Učenik odgovori: »Svakako, učitelju.« A učitelj – zvaao se Šinran – reče, »Vrlo dobro. Kada bih ti ja rekao da ćeš ako ubiješ hiljadu ljudi moći da stigneš u čistu zemlju, da li bi ih ti pobio?« Učenik odgovori: »Verujem u to što govorite, učitelju, ali ja ne bih mogao da ubijem ni jednog čoveka.« Na šta Šinran reče: »Sada vidiš da razlog zbog koga ti ne ubijaš nije zato što si ti dobra osoba, već zato što ti nije karma da ubijaš. S druge strane, da ti je karma da ubijaš, mogao bi da pobiješ hiljadu ljudi.« I zato, ne možemo zaobići taj element karme.

Vrlo je lako, ako se analizira Hitlerova ličnost, da se to pripisuje spoljnim faktorima, ali se element karme ne može ignorisati. Međutim, divna stvar u vezi sa karmom jeste u tome da ona nije statička već se stalno menja u zavisnosti od uzroka i uslova. Prema tome, neka ličnost danas nije, ili ne mora biti, ista osoba i sutra. Kako neka osoba koja je zatočena zbog zločina reaguje na tu kaznu određuje kakva će ta osoba postati. To jest, taj može da odluči da li da izuči kako da postane bolji kriminalac i da ga sledećeg puta ne uhvate ili da izučava i upražnjava zazen, meditira i tome slično, kako bi postao bolja ličnost. To isto važi i za naš život u celini.

Nat Han: Hteo bih da kažem samo jednu reč u vezi sa ovim. Mislim da je briga o deci jako važna. Kadgod pogledam neko dete, uvek pomislim kakav li čemo svet ostaviti za sobom tom detetu u kome će živeti. Mislim o detetu znači misli o našoj situaciji, to je jedno te isto. A dobro znate da ako nismo miroljubivi, ako nismo postojani, ako se u našem duhu ne osećamo dobro, mi ni našu decu ne možemo dobro podizati. Zbog toga ja mislim da vođenje dobre brige o deci znači vođenje brige o nama samima, a biti svetske situacije u kojoj se nalazimo kako bi se učinili napori zarad deteta znači činiti napore za sebe same i za ovaj sadašnji svet.

Da li budizam priznaje gnev?

Roši: Deveto pravilo u budizmu savetuje da se ne popušta pred gnevom. Zbog čega? Jer je gnev najdestruktivniji od svih osećanja. U zenu se obično podržava izražavanje drugih emocija, jer njihovo suzbijanje može da ima štetne posledice. Ali sa gnevom nije tako. Možda je neko od vas čitao u časopisima o jednoj novoj knjizi o gnevu koja opovrgava dosadašnje uvereno mišljenje koje vlada u psihologiji da je potrebno iskazati ovo osećanje i nepotiskivati ga. Sa budističke tačke gledanja, osnovni izvor gneva je snažno osećanje »ja«. »Ja« je bilo zloupotrebjeno. »Ja« je žrtvovano. Drugim rečima, imidž koji ja imam o sebi je osakaćen. I zato čovek reaguje na snažan, gnevnan način. Ovdje moramo da pravimo razliku između gneva i pravde indigancije. U ovom drugom slučaju postajemo »gnevni« ne zbog nas samih već zbog nekog drugog – recimo nekog uzroka koji utiče na druge. Gnev koji svoju gnezu ima u jakom osećanju sebe izbija kada ne možemo da sudržimo »ja« koje zahteva zadovoljenje. I opet je to u osnovi

stvar egoizma. Jednom je jedan od mojih učitelja rekao da mu je bilo potrebno deset godina posle probudjenja kako bi se definitivno rešio i poslednjih tragova ega koji izazivaju gnev. Rekao je da kojim slučajem nije imao zen obrazovanje on bi svakako ubio bar jednu osobu, toliko je bio ljut. Kao što vidite, oslobađati se gneva ne predstavlja ni u kom slučaju jednostavan problem. Ali je bitno, ne, od životnog je značaja, da i dalje radimo na tome.

Prevod s engleskog:
Dorđe Krivokapić



Godišnjica Šambhale



Sadašnja ekipa Šambhale

Prema tibetanskoj tradiciji Šambhala je bila smeštena negde u centralnoj Aziji i smatrana je duhovnim središtem sveta iz koga su potekla sva duhovna učenja.

Izdavačka kuća Šambhala koja je sada smeštena u Bostonu, vezuje svoje početke za San Francisko i Berkli. Svoj službeni početak vezuje za 1969. godinu kada je izdata Trungpina knjiga *Meditacija u akciji* (*Meditation in Action*). Potom su usledile knjige kao što je *Krišna Kundalini*, *Govindin Put belih oblaka* itd., da bi se tokom ovih dvadesetak godina Šambhala afirmisala kao jedan od najznačajnijih izdavača knjiga o novoj duhovnosti.

Danas Šambhala ima nekoliko zapaženih edicija posvećenih novoj nauci (The New Science

Library), o kojoj smo već pisali, psihologiji, budizmu, novoj ezoteri itd. Šambhala je obnovila i čitav niz starih izdanja, a ima i dobru saradnju sa srodnim izdavačima u svetu, tako da je učiniła dostupnim širem krugu čitalaca čitav niz knjiga i područja (antropologija, komparativna religija itd.) koja su do tog vremena bila ograničena na krug specijalizovanih istraživača. Za čitaoce koji žele da se upoznaju sa edicijama Šambhale dajemo adresu: SHAMBHALA PUBLICATIONS, Inc. Order Dept. P.O. Box 308, BOSTON, MA 02117-0308.



Opis života društvene grupe koja se rasla pre više desetleća i zatim se skoro bez tragova zagubila povezan je, bez sumnje, sa posebno vrućim problemima metodološke i metodičke prirode. Moguća je, naime, samo delimična rekonstrukcija koja je utoliko teža zbog skromnih ili čak nepostojjećih primarnih izvora (informatora, arhivskih dokumenata, podataka u štampi) i koja se oslanja pre svega na usmena predanja po sećanju spoljnih posmatrača.¹ Subjektivnost takvih interpretacija moguće je samo delimično ispraviti korišćenjem uporedne literature koja se u našem primeru odnosi na kulturu Kalmika u carskoj Rusiji, Sovjetskom Savezu i emigraciji. Uporedna literatura nam u osnovnim crtama takođe pomaže da premostimo praznine u osnovnoj mreži informacija.

Za etnološku struku beogradska kolonija Kalmika (zapadnomongolskog naroda sa područja donjegтока Volge) zanimljiva je kao primer male zajednice u kosmopolitskom velegradu, kao doprinos etnološkom izgledu Beograda i, konačno, kao fragment istorije Kalmika u emigraciji.

Većina Kalmika došla je u Jugoslaviju decembra 1920. sa grupom od 22.000 vojnika, u pratnji članova porodice. Reč je o delu Wranglovih i Denikinovih jedinica koje su, pred prodorom Crvene armije, evakuisane sa Krima i brodovima prevezene u posebne logore blizu Carigrada, odakle su se raspršile po raznim evropskim i prekomorskim zemljama. U toj armiji bilo je puno donskih i kubanskih kozaka sa kojima su Kalmici živeli pomešani ili u tesnom susedstvu (neki kozaci su npr. primili od Kalmika i lamaistički oblik budizma).² Za vreme revolucije i građanskog rata Kalmici su pod vodstvom ruskih i kozackih oficira osnovali dva puka, 80. donski džungarski i 3. donski kalmički puk, a delovi kalmičke konjice nalazili su se i na drugoj strani linije fronta, u jedinicama Crvene armije.

Neki Kalmici stigli su u Jugoslaviju već 1922. godine, kad su iz Vladivostoka morale da se povuku i poslednje protivboljševičke jedinice.

Glavina ruskih iseljenika u Jugoslaviji živela je u Beogradu. Među njima je bilo puno pripadnika aristokratije, zemljoposeda, preduzimača, službenika i oficirskog kadra; srazmerno brojni bili su i ljudi seljačkog porekla, a veoma retki su bili predstavnici proletarijata.³

Cinjenica je da je posle doseljenja u Beograd i druge jugoslovenske gradove nemasti na primorala brojne doseljenike da se prihvate i težih fizičkih poslova i da se pretvore u neku vrstu proletara; međutim, i pored

Ličnosti i događaji – pre 70 godina

Kalmička zajednica u Beogradu

Zmago Šmitek

toga sačuvali su »kulturnoduhovne interese i potrebe svojih nekadašnjih društvenih slojeva».⁴

Uzimajući u obzir sve to, grupa kalmičkih begunaca je već prilikom dolaska u Beograd predstavljala najsiromašniji sloj ruskih doseljenika, kako na materijalnom, tako i na društveno-obrazovnom planu. Josip Suchy, koji je 1932. godine posetio beogradsko naselje Kalmika, zapisao je da su se bavili prevoznictvom, da su se zapošljavali u fabrikama i da su se bavili tradicionalnim domaćim zanatima, kao i poljoprivredom. Među njima gotovo da i nije bilo intelektualaca, osim lekara i dvojice studenata na Beogradskom univerzitetu (na građevinskom fakultetu i na Odeku za filozofiju).⁵ Zbog toga je knjiga beogradskog Kalmika, dr Erenzen Hara-Davana o Džingiskanu i njegovom nasleđstvu, koja je objavljena u Beogradu na ruskom jeziku godine 1929⁶, predstavljala izuzetno dostignuće. Delo ima podnaslov »Kulturnoistorijski opis mongolske imperije od 12. do 14. veka i posvećeno je 700. godišnjici Džingiskanove smrti. Autor je u njemu opisao početke i ekspanziju mongolske države, a posebnu pažnju je posvetio mongolskoj okupaciji Rusije i Balkana i dokazivao da je ona donela i niz pozitivnih posledica. Knjiga je probudila interesovanje u međunarodnim stručnim krugovima, a autor je već pre njenog štampanja, januara 1928, na Beogradskom univerzitetu pripremio predavanje »Džingiskan i mongolski prodor u Evropu».⁷

Prvih godina posle kalmičkog naseljavanja u Beogradu vršilo se naporno prilagođa-

vanje novoj okolini, koje je bilo delimično olakšano činjenicom da su svi doseljenici Kalmici pored svog kalmičkog jezika poznavali i ruski, i tako brže naučili srpski. Oni koji su vodili poreklo sa severnih predgorja Kavkaza poznavali su i čerkeski jezik.

Kalmički voda, lamaistički sveštenik, ubrzo posle dolaska grupe begunaca u jugoslovensku prestonicu zamolio je beogradskog industrijalca i veleposednika Miloša Jačimovića da im omogući zaposlenje u njegovoj ciglani u Malom Mokrom Lugu. On ih je zaposlio i poklonio im zemljište pored svog pogona. Od cigle koju su dobili besplatno u preduzeću izgradili su 20–30 prizemnih kuća i preselili se u njih iz iznajmljivanih kuća. Svaku kuću su međusobno delile dve ili tri kalmičke porodice. Stanovi su bili skromni. Pored kuća bile su bašnice, zajednički bunar i zajednički klozet. U ovom naselju nisu se nastanili samo oni Kalmici koji su radili u ciglani već i neki njihovi rođaci.

Većina Kalmika u početku je radila na iskopavanju lovače i na njenom prevozu do ciglane. Neki od njih su, vremenom, sebi kupili konje i osamostalili se; prihvatili su se i prevoznice drva, uglja i sl. Neki od njih su postali kočijaši. Tako su u svojoj sredini nastavili tradiciju uzgoja konja, kojim su se bavili na donskim stepama. Sačuvali su i neke domaće zanate.

Glavnu reč u porodici vodili su muškarci. Žene beogradskih Kalmika se nisu zapošljavale, već su doprinosile porodičnom budžetu izradom papuča i krznenih jakni koje su prodavale na pijaci.⁸

Muškarci su prvih godina posle dolaska u Beograd nosili iznošene ruske vojničke uniforme⁹, a kasnije jednostavna građanska odela po kojima se nisu razlikovali od srpskih stanovnika u okolini. Geografski položaj na rubu grada, u radničkom naselju Mali Mokri Lug, dokazuje da je beogradska kolonija Kalmika u društveno-ekonomskom pogledu bila sasvim marginalna zajednica. Sa postupnim poboljšanjem ekonomskog položaja pojedinih porodica povećale su se i njihove životne potrebe. Tako je početkom 30-ih godina dosta kalmičke dece nastavljaloskolovanje u gimnaziji.¹⁰

Kalmička zajednica bila je prema spoljašnjoj sredini prilično zatvorena, a unutar sebe bila je povezana jedinstvenim jezikom i poreklom, istom sudbinom u iseljenstvu i pripadnošću budističkoj verskoj zajednici. Kontakti sa širom okolinom i inostranstvom bili su retki. Jedino su kalmički sveštenici održavali veze sa zemljancima u Parizu, odakle su povremeno dolazili visoki verski dostojanstvenici koji su učestvovali u odredima tokom značajnih praznika. Nisu bili politički aktivni. Iako su Sovjeti proglasili amnestiju za ratne izbeglice (1923); a Društvo Kalmika za povratak u domovinu sa sediš-

¹ Među informatorima, najviše smo zahvalni Mari Stivanović, Lomina 37, Beograd.

² Helmut von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, Berlin-Zürich 1936*, str. 347.

³ Nikolaj Fedorov, »Ruska emigracija«, *Hrvatska smotra*, 1939, br. 7–8, str. 372; Aleksije Jelačić, »Ruska emigracija u Jugoslaviju«, *Nova Evropa*, 1930, br. 4, str. 242.

⁴ N. Fedorov, n.d., str. 372.

⁵ Josip Suchy, »U poseti budistima«, *Jutro*, 1932, br. 171, str. 5.

⁶ Dr. Erenzen Hara-Davan, *Čingir-Han kao poklovođeo i ego nasleđe*, Izdanje autora, Belgrad 1929, gl. i. Irena Crickar-Hadulović, »Kalmici u Beogradu«, *Politika* 13. 9. 1963, str. 12.

⁷ Knjigu su uključili u svoju bibliografiju npr. Ralph Fox (*Gengis Khan*, Hamburg-Paris-Bologna 1936) i Reinhold Neumann-Hoditz (*Dschingis Khan*, Reinbek bei Hamburg, 1985).

⁸ Slavoljub Kačarević, Kud se dede »kineska padogoda«, *Politika* 8. 9. 1985, str. 12.

⁹ *Zeitschrift für Buddhismus* 1924/25, München 1925, br. 2, str. 388.

¹⁰ Suchy, na nav. mestu

tem u Pragu, koje je vodilo Bosan Kušlinov, vršilo propagandu, nisu se odlučili na povrat-
tak u Sovjetski Savez.

Počeli su slobodnije da se druže s srpskim
seljacima iz Malog Mokrog Luga (koji su ih
poznali samo pod imenom »Kinezi«).
Sklopljeno je i nekoliko mešovitih brakova
Srba sa Kalmikinjama i Kalmika sa Srpk-
njama. Kalmička deca igrala su se sa kom-
šijskom srpskom decom. Imali su i fudbal-
sko igralište, tzv. »Kinesko igralište«. Zajed-
no su pohađali i osnovnu školu.

Religija Kalmika bila je budizam (lamai-
zam) sa dodacima mongolskog šamanizma,
sa panteonom domaćih predbudističkih bo-
žanstava i kultovima istorijskih ličnosti
(Džingiskana, a i carske dinastije Romanov-
vih). Godine 1932. u Beogradu je bilo ukup-
no 300 emigranata, a nekolicina ih je živela
i u okolini Pančeva, u selu Debeljača i u Gor-
njem Milanovcu.¹¹ Među članovima zajedni-
ce preovlađavao je običaj solidarnosti koji se
održavao u pružanju uzajamne pomoći, a ta-
kođe i u posećivanju verskih obreda i u nov-
čanom pomaganju kalmičkom lamaistič-
kom svetilištu.

Godine 1924. je visoki sveštenik *bakša*¹²,
Mančuda Birinov, zamolio i dobio službeno
dozvolu za uređenje provizorog budističkog
svetilišta u iznajmljnom stanu u Malom
Mokrom Lugu. To je bio skroman prostor,
prekriven tepisima i ukrašen sa nekoliko
simboličkih figura, a u pozadini se nalazila
bronzana figura Prosvetljenog.¹³ Bakša Bo-
rinov, odeven u tamno plavu svešteničku
odoru, glave prekrivene okruglom, zlatom
vezenom kapicom, bio je glavni savetnik
svojim zemljacima u svim životnim odluka-
ma, a posećivao ih je i na radu i podsticao na
marljivost i strpljenje.¹⁴ Novembra 1929.
Kalmici su na delu zemljišta koje im je po-
klonio Miloš Jachimović izgradili svetilište
od cigle, *hurul*, u obliku pagode. Sagrađili su
ga sami, skupljajući dobrovoljne priloge (je-
dan od donatora bila je i knežinja Jelena,
sestra kralja Aleksandra), a nešto sredstava
dodala je i gradska opština. Za vreme izme-
đu dva svetska rata to je bilo jedino kalmič-
ko svetilište u Evropi, van Sovjetskog Save-
za. Na posvećenju, decembra 1929. bili su
prisutni vrhovni sveštenik *bakša* Namdžlo
Nimbušov iz Pariza i beogradski *bakša* Sa-
nžo Umaldinov, u pratnji dva gelong-
ma.¹⁵ Povodom desetogodišnjice svetilišta
održao se u njegovim prostorijama svečani
obred u čast dobrotvorca Miloša Jachimovića.
Tom prilikom Kalmici su mu darovali za-
hvalnicu napisanu krasnopisom, koju je nje-



Budistički oltar u Malom mokrom lugu (postojao do 1930.).

gov rođak (unuk) kasnije predao gradskom
muzeju Beograda. Posle obreda pozvanima
su u susjednoj prostoriji ponudili čaj i kolače.
Kada je Jachimović 1940. godine umro, cere-
moniji sahrane prisustvovali su i Kalmici.

U arhitekturi hramova Kalmika bila je
prisutna tradicija drvenih zgrada, a od kraja
18. veka gradilo se i od cigle i od kamena.
Glavno svetilište, imalo je obično veliku sre-
dšnju prostoriju sa ovačenom kulom, bo-
gato ukrašenom rezbarijama, muralima, sli-
kama i bronzanim skulpturama.¹⁶ Kalmici
su imali svoje versko središte blizu Astraha-
na (Kalmički bazar). Tu je pre oktobarske
revolucije živio Veliki lama. Drvena zgrada
glavnog svetilišta u tom kraju imala je unut-

rašnjost ukrašenu slikama na svili.¹⁷ Uz
veća stalna svetilišta oni su imali i pokret-
ljiva manja svetilišta u jurtama.¹⁸

U poređenju sa kompleksom hramova
koje su poznavali Mongoli i Kalmici, beo-
gradsko svetilište bilo je malo i skromno. Bilo
je građeno u obliku pagode sa tri blago uv-
rnutе krovne iverice (to je jedan od osnovnih
tipova mongolskih svetilišta u kojima se
vidi kineski arhitektonski uticaj). Stajalo je
u ograđenom dvorištu, okruženo voćkama.
Uz svetilište bila je dograđena zgrada sa pro-
storijama za sveštenike i učionicom gde su
se podučavali kalmički, ruski i srpski jezik.

¹⁷ Glasenapp, n.d. str. 347

¹⁸ Crtež kalmičkog svetilišta u jurti: R. Karutz,
Die Völker Nord- und Mitt tel - Asiens, Stuttgart,
1925, str. 69.

¹¹ Ibid.

¹² *Bakša* - Viši lama, »Učitelj vere« koji pomaže
ljudima savetima.

¹³ Gl. op. 9

¹⁴ Baš tamo.

¹⁵ *Vodič kroz Beograd*, Beograd, 1930. Gelong
(tibet. dGe-slong) - do kraja ordinirani monah, koji je
obavio dvanaestogodišnje školovanje pod vodstvom
starijeg lamaističkog monaha.

¹⁶ *Bolšaja sovjetskaja enciklopedija*, sv. 11,
Moskva, 1973 (3. izd.), str. 223-224.

Sa krovnih uglova beogradske pagode višili su metalni zvončici (zaštita od demona) koji su odzvanjali na vetru. Na vrhu krova bio je pričvršćen lamaistički simbol, *vadžra*.¹⁹ Iznad ulaznih vrata, na pročelju zgrade, nalazio se budistički amblem: dve gazele i između njih, na lotosovom cvetu, točak Budinog učenja sa osam pregrada. U prizemlju se nalazio samo jedna prozor, a na svakom od dva gornja sprata po četiri otvora.

Kalmici su opremu svetilišta očigledno doneli sa sobom iz Rusije. Preko puta ulaza, u loži, stajao je oltar na kome su, pored dva kipa Bude, stajali i kulni predmeti i relikvije, a ispod njih činije sa žrtvenim darovima. Levo od oltara, ispred prozora, postavljena su dva niska stočića, sedišta za dva lamaistička monaha i polica za čuvanje verskih tekstova. Na zidovima su bile okačene tradicionalne religijske slike, *tanke*, i fotografije visokih mongolskih i kalmičkih verskih dostojanstvenika. Pod je bio od običnih dasaka, pokriven jevitnim, industrijski rađenim tepisima. Visok plafon je bio poduprt sa četiri drvena, župovisno oslikana stuba sa budističkim simbolima (točak Budinog učenja, lotosov cvet i sl.). Sa plafona su visile zastave u budističkim bojama (bela, crvena, žuta, plava, zelena).

Na stolovima oba sveštenika bili su raspoređeni lamaistički ritualni predmeti: brojanica sa 54 jagode, *očir* (dupla *vadžra*), zvonci, cimble, sveti zapisi na tibetskom jeziku, konopac za kontakt između vernika i sveštenika, činjenica sa raznim zrnjem i semenjem, činjenica sa vodom, činija sa paunovim perom (*bum pa*), tamjan i mirisi.

Kratok, ali dragocen opis unutrašnosti svetilišta objavio je Josp Suchy tokom svoje posete beogradskim Kalmicima 1932. godine. Iz njegovog izveštaja vidi se da je oprema svetilišta donekle menjana i dopunjavana.

U budističkom hramu vlada prijatan hlad. Prozori su prekriveni lepim zavesama tako da je u svetilištu prilično mračno. Sa plafona vise električne sijalice i velika staklena kugla. Usred hrama, uza zid, nalazi se oltar na kome na orijentalni način sedi sam Buda. Iznad i ispod njega caruju dva budistička sveca od kojih je prvi bivši glavešina budista, nazvan Bakša lama. Na oltaru darovi budističkih vernika. Upravo danas (usred jula – prim. Z. Š.) proslavljali su veći praznik i vernici su narokoli Budi ono što su u svojoj bedi mogli. Dali od njih pirinač, drugi slatkiše i kolače... i desetinarni novčić sam video na oltaru... Na zidovima su okačene slike i drugih viših sveštenika i proroka budističke vere. Na desnoj strani oltara položeni su dušeci na kojima sedi *gelong* za vreme verskog obreda koji traje najmanje tri do četiri sata.²⁰

Suchy je objavio i fotografiju spoljašnosti svetilišta. Za vreme većih praznika beogradski Kalmici su u bašti svetilišta postavljali

sto, oblagali ga darovanom hranom i napicima, pili čaj, pomešan sa maslacem, mlekom i solju i gostili se, prema svedočenju nekih izveštača, i konjskim mesom. U novoj sredini su se pojedini praznični običaji izgubili ili izmenili. Na primer, od tri tradicionalna muška takmičenja: trčanja, gađanja strelom i rvanja – sačuvalo se samo ovo poslednje.

Lamaistički sveštenici koji su živeli u celibatu i poštovali i druge zapovesti monaškog života bili su neosporne vođe kalmičkog naselja u Beogradu. I inače su uživali veći ugled od ljudi koji su živeli svetovnim životom. Većina kalmičkih lama vodila je poreklo iz pastirskih porodica, a samo visoke lame najčešće su pripadale aristokratiji. Poznawali su jezik svetih spisa – tibetski i stari mongolski, a bili su vešti i u tibetskoj medicini i astrologiji. Kao pripadnici sekte *gelugpa* priznavali su za svog najvišeg religijskog vođu tibetskog dalaj-lamu. U njemu su videli inkarnaciju *bodhisatve* Avalokitešvara.

Kalmičko sveštenstvo je nadgledalo život svake porodice i učestvovalo na svim područjima njihovog života (*gelong* je, na primer, novorođenčadi davao ime, određivao dan svadbe, lečio bolesnike, vršio pogrebne obrede).²¹ To se odnosilo i na beogradsku koloniju Kalmika.

Vernici su prisustvovali višecrasovnim lamaističkim obredima očekujući duhovno pročišćavanje i određenje u sledećim reinkarnacijama. Radilo se o dobrobiti porodice, ali i celokupne zajednice. Pored svakodnevnih liturgija, u obrednom kalendaru nalazili su se i značajni datumi iz Budinog života, praznik punog meseca, Praznik mladog meseca, tibetska Nova godina i drugo.²²

Za vreme drugog svetskog rata neki beogradski Kalmici otišli su kao nemački vojnici na istočni front. Nemci su očekivali da će na okupiranoj teritoriji ustanoviti »slobodnu kalmičku državu. Pozivali su i iseljenike u civilu da organizuju svoju vladu.

U žestokim borbama za oslobođenje Beograda koje su se od 12. do 16. oktobra 1944. vodile u neposrednoj blizini Malog Mokrog Luga, delimično je porušen gornji deo potkrovlja kalmičkog svetilišta. Već pre toga, deo Kalmika se povukao u Nemačku i posle nemačke kapitulacije bio razmešten po logorima koje su vodile američke dobrotorne organizacije. Sa grupom Kalmika su, tako, iz Jugoslavije u Nemačku stigli i beogradski *bakša* Umaldinov i njegovi saradnici, *gelonzi* Menjkov i Ignatov. Sklanjajući se, Kalmici su verovatno sa sobom poneli i opremu beogradskog svetilišta. Bakša Umaldinov, koji je već bio u godinama, umro je 1946. u Krumbachu u Bavarskoj. Oni Kalmici koji su ostali u Jugoslaviji bili su posle rata uglavnom deportovani u Sovjetski Sa-

vez.²³ Kolonija Kalmika u Beogradu se na taj način potpuno raspala. U kući u nekadašnjoj Budističkoj ulici, kasnije nazvanoj Budvanskom, uselili su se drugi stanari. Godine 1948. srušili su kulu svetilišta, prizemlje pretvorili u Dom kulture, gde su priredili sastanke i svadbe. Kasnije je u toj zgradi masna zajednica imala svoje prostorije, da bi je zatim preuzela i delimično pregradila za svoj servis »Hlađenje« radna organizacija »Budučnost«.

Kalmičke izbeglice (800 osoba, među njima i deo beogradskih Kalmika) živele su u logorima blizu Minhena sve do zime 1951–1952, kada se, pod vodstvom američkih organizacija Church World Service i Tolstoy Foundation, u SAD preselilo 200–250 kalmičkih porodica (oko 650 ljudi). Kasnije su im se pridružili i zemljaci iz Francuske, tako da je kalmička zajednica u SAD 1980. godine brojala oko 300 porodica sa približno 900 članova. Naseljeni su uglavnom u saveznim državama Pennsylvanija i New Jersey.²⁴

(preuzeto iz *Traditiones*, Acta Instituti Ethnographiae Slovenorum, br. 17, 1988)

Sa slovenačkog prevela:
Tatjana Latinović



¹⁹ *Vadžra* (tibet. rDo-rje) – simbol udara грома, nepobedive istine ili apsoluta. Atribut tibetskih božanstava i ritualni predmet prilikom lamaističkih obreda.

²⁰ Suchy, na nav. mestu.

²¹ Kalmici, v. *Narody mira, Narody evropejskoj časti SSSR II*, Moskva, 1964, str. 745.

²² Giuseppe Tucci-Walter Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei, Die Religionen der Menschheit*, Bd. 20, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970, str. 166–167.

²³ Koldong Sodnom, *Sudba donskih Kalmykov, ih very i duhovstva, Izdanie avtora*, USA 1984, str. 150.

²⁴ Arash Bormanshinov, Kalmyks, v. *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Harvard University Press, Cambridge and London 1980, str. 599.

Skoro dvesta godina ne prestaju sporovi o mestu gde je poklopio učenje Zaratustre, jedne od svetskih religija drevnih vremena. Početkom 50-tih godina poznati sovjetski istoričar, akademik V. V. Struve (1889–1965) pomenio je Margianu – oblast u Srednjoj Aziji koja se prostire duž obala reke Murgab. Poslednjih godina pronalasci sovjetskih arheologa potkrepljuju ovu pretpostavku.

Zahvaljujući iskopavanjima u jugoistočnom delu pustinje Karakum, usred pustinjskih, pešćanih nanosa otkrivena je drevna zemlja koju su Persijanci nazivali Marguš, a drevni grčki istoričari – Margiana.¹ O visokoj materijalnoj i duhovnoj kulturi Marguša ubedljivo govori ceo kompleks pronalazaka, posebno otkrivanje monumentalnih hrama, jedinstvenog ne samo za Turkmensku SSR, već i za ostali deo Azije.

Hram otkriven za visokim pešćanim nanosima dobio je naziv Togolok-21 (u prevodu sa turkmenskog jezika – "okrugao"). Krajem prvog milenijuma pre n. e. ovde se nalazio neveliki brežuljak sa kružnom osnovom koji su drevni neimari koristili kao svojevrsno postolje. U prvo vreme, on je bio ogledan gigantskim, masivnim zidinama u obliku pravougaoznika, širokim preko dva metra od opeke sušene na suncu. Na uglovima zidina podignute su šuplje kule, a prema parametru spoljnjih zidina – dodatne polukule. U jednom od unutrašnjih uglova pravougaoznika, na posebnom prostoru postavljena su dva oltara. Manji oltar bio je ispunjen čistim, slegnutim pepelom, dok je veći imao levkasto dno koje se završavalo malim ognjištem. Iza masivnih dvostrukih zidina, u centru kompleksa nalazi se još jedna građevina sa velikim brojem prostorija spojenih uskim prolazima i hodnicima.

Planiranje unutrašnje građevine zalažnici je zamišljeno na osnovu unapred pripremljenih crteža, ona je potčinjena funkcionalnoj nameni celog kompleksa, ima dva dela: svečani i pomoćni deo. Glavno mesto u prvom delu zauzimaju "unutrašnje dvorište" oko koga je izgrađen kružni hodnik sa prolazima. Oko tog "unutrašnjeg dvorišta" raspoređene su manje i veće brižljivo izgrađene prostorije. Njihova namena nije još konačno objašnjena, po svojoj prilici su prostorije bile namenjene svečanim prilikama. Izdvajaju se i dve omalene "sobe" sa postoljima, najverovatnije svetilišta – bogomole za ograničeni krug posvećenih lica.

Pomoćni deo građevine odvojen je nizom uskih soba koje su povezane sa svečanom ođajom pa se može pretpostaviti njihova uzajamna funkcionalna veza jer postoji prolaz koji vodi do "malog dvorišta". Duž zidova, na postoljima nalaze se velike posude – pitosi koji su se koristili za čuvanje tečnosti. Sačuvan je i debeli sloj gipsanog premaza pričvršćen za osnov. Na ovom mestu nadele su se i male pravougaozne "zdele".

Navedeni nazivi navode na zaključak da je prostorija bila namenjena za pripremu nekakvog napitka. Ali, kakvog?

Odgovor na ovo pitanje dali su organski

Tragom Zaratustre

V. I. Sarianidi

ostaci uzeti sa dna posuda. Oni su upućeni na Biološki fakultet Moskovskog državnog Univerziteta radi rekonstrukcije nađene flore. Prvi put u arheološkoj praksi otkrivena su mikroskopske grančice četinarasnog rastinja efedre od koje se dobija napitak efedrin. Alkaloidno svojstvo ove biljke bilo je poznato još u drevna vremena. Ovi nalazi arheoloških stručnjaka predstavljaju materijalni dokaz o tome kako se priprema alkoholno piće. U učenju Zaratustre postojao je kult žrtvenog pića čiji je naziv, *haoma*, zabeležen u knjizi *Avesta*.² U *Rg-vedi*, ovo piće se naziva *soma*. U njoj postoje uputi kako se priprema ovo piće: stabljike biljke efedre može se duže vremena u velikim kacama, zatim se brižljivo trljati o kamene trenice; dobijena masa meša se sa mlekom i ječmom, a posle vrenja cedi se kroz cediljke.

Pri iskopavanju otkriven je ceo pribor za pripremu pića *haoma*. Ogromne kace, kamene trenice za drobljenje zrna, tučkovi i dr. prema nađenju količini u znatnoj meri prevazilaze potrebe običnih domaćinstava. Konične posude srednje veličine verovatno su služile kao cediljke – dovoljno je bilo prekriti otvor parčetom tkanine ili pramenom vune. Otkriveno je i više desetina obrednih posuda.

Očigledno da postoji izvesna veza između otkrivenih obrednih posuda i alkoholnog pića namenjenog religijskim obredima. Ceo kompleks je najverovatnije bio posvećen kultu vatre. Upravo ovde, u njegovom centralnom delu, piće se pripremao a zatim pretakalo u posude i prinislo sveštenicima na oltar, gde su se pri obredima razbukale vatre, na malom oltaru odvijale ceremonije žrtvovanja pića bogovima na velikom oltaru.

Očigledno da su religijski obredi i ceremonije bili znatno raznovrsniji nego što se to danas zna. Trenice i tučkovi sačuvali su mikroskopske čestice maka, narkotične materije koja se ne pominje u drevnim knjigama, ali koju su, nesumnjivo, koristili žitelji Marguša. Pretpostavlja se da je postojao i ritual žrtvovanja vina bogovima, o čemu govore specifični oblici posude načinjeni od morskih školjki. Njihove oštre bodlje su izravnanje i prilagodene izlivanju vina.

Među arheološkim nalazima je i grupa predmeta čija namena još nije ispitana. To su "minijturni stubići", kameni stubići visine od 50 cm sa uglačenom površinom sjaj-

nom kao ogledalo. Pre iskopavanja u Margiani u celoj Srednjoj Aziji nađena su samo tri slična predmeta u starijim grobnicama. U građevinskom kompleksu otkriveno je preko 30 stubića. Njihova kulna namena ne izaziva nedoumicu kod istraživača, već samo ide u prilog dokazima o otkrivanju hrama.

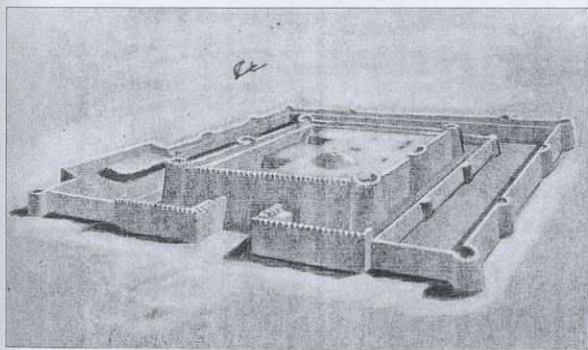
Još je nejasnija namena kamenih predmeta iz dva dela: na oblik kupe od crnog steatita postavljen je valjak od alabastera. Ako su "minijturni stubići" u Margiani poznati i u istočnom Iranu, onda se ovi predmeti nisu nigde ranije srećali. Ipak, oni su pronađeni pored kulnih posuda. Čak i tako obični predmeti kao bronzane sekire uglavljene su na tako uske drške da su se mogli koristiti samo kao obredni i ceremonijalni predmeti. Rezultati iskopavanja očito govore o širenju religijskih obreda i verovanja u zemlji Marguš koji su našli svoj nastavak u učenju Zaratustre. Mada do sada nisu pronađeni pisani dokumenti, postoje još neki arheološki izvori na osnovu kojih možemo da upotpunimo našu pretpostavku.

Dokumentima je utvrđeno da su Margiana i Baktrija jedna zemlja koja se nekada prostirala duž srednjeg toka reke Amu-Darje u kojoj su živele ista plemena sa istom materijalnom i duhovnom kulturom i ideološkim predodžbama. Postojali su hramovi vatre, rasprostranjeni su bili obredi u toku kojih su neizostavni atributi bile obredne posude sa skulpturalna-frizovima. Oni su u mnogo čemu neobično slični ali se odlikuju složenim tematskim kompozicijama koje odražavaju najtipičnije epizode iz drevnih mitova. Staviše, analize opisa omogućuju da se u opštim crtama rekonstruišu drevni panteon. Njegove gornje delove krasila su krilata božanstva sa upadljivo naglašenim obležajima ptice. To su figure u dostojanstvenoj pozi na prestolu, na zmaju ili na nekoj životinji iz sveta fantastike. Među božanstvima izdvajaju se pojedine dvoglave životinje (verovatno je to odraz procesa izdvajanja glavnog božanstva koje je kasnije postao jedini bog). Iz Baktrije potiče, na primer, jedinstvena srebrna sekira sa pozlatom u vidu bića sa dve orlovske glave namenjena svečanoj ceremoniji. Drevni umetnik stavio mu je u jednu ruku divljev vepara, a u drugu krilatu zver iz sveta fantastike kao da je želeo da istakne premoć božanstva nad ostalim mitološkim bićima.

U drugom nivou kompleksa hrama nalaze se religijske predstave – zli i dobri duhovi kojima je čovek okružen u svakodnevnom životu. Zli duhovi su oličeni u likovima zmajeva u agresivnoj pozi sa istaknutim očima i široko otvorenom čeljusti. Dobri duhovi oblikovani su u vidu reptila, najčešće zmije. Na kamenim amuletima prikazani su likovi zlih i dobrih duhova, ali ne u mirnoj statičnoj pozi, već u stalnom suprotstavljanju. Najčešće se u centru takvih kompozicija nalazi velika figura životinje u mirnoj pozi koju napada zli zmaj kraj čijih se nogu izvija zmija. Analizirajući kompoziciju može se sa dokumentovanom tačnošću ustanoviti da su drevni majstori predstavljali istu temu – borbu dobrih i zlih duhova za pravo posedovanja životvorne snage i semena, nastavka

¹ – V. I. Sarianidi, "Otkriće zemlje Marguš", *Nauka u SSSR*, 1986, N°1.

² *Avesta* – zbirka svetih knjiga nastala u prvom polovini prvog milenijuma pre n. e.



Model hrama Zaratuštre, posvećen kultu vatre



Kameni amuleti sa likovima dobrih i zlih duhova (ukrasi na hramu)

života na zemlji. Francuski arheolog P. Amje veoma je tačno nazvao ovaj motiv simbolom plodnosti, stvaralačke snage prirode. Ideja borbe dobra i zla nalazila se i u osnovi religijsko-mitoloških predstava lokalnog stanovništva.

Poznato je da Zaratuštra³ nije bio tvorca, već reformator stare religije koja je znatno ranije nastala. Znači, predodžbe žitelja Marguša i ideje borbe dobra i zla, izdvajajući glavnog boga, najbliži su učenju Zaratuštre. Razume se da je njihov naturalistički dualizam dalek od složene etičko-filozofske koncepcije učenja Zaratuštre, ali se bez sumnje može smatrati njegovim izvorom. Ako se imaju u vidu i obredni običaji povezani sa kultom vatre i žrtvenog pića, takva pretpostavka dobija status naučne teorije. Zahvaljujući proučavanjima Margiane, a delimično Baktrije, može se govoriti o etičko-filozofskim i religijskim predodžbama u II milenijumu pre n. e. na ovom tlu čiji se tragovi mogu naći u učenju Zaratuštre.

Reklo bi se da postoje uverljivi dokazi da se najzad pomene mesto nastanka religije Zaratuštre, a čak i samog Zaratuštre. Ali, takvom brzom zaključku protivureče druge činjenice.

Jedan od osnovnih izvora naših teorija jeste *Avesta*, ali se u njoj ne pominju hramovi, na što su, uzgred rečeno, lingvisti davno obratili pažnju. Pa ipak, napredak u arheo-

loškim otkrićima u jugozapadnoj Aziji u toku poslednje deкаде predstavlja nagoveštaj otkrivanja monumentalnih zdanja. Zato ima osnova da se otkriveni spomenik Togolok-21 smatra hramom čiju je religiju i obredne ceremonije u reformisanom vidu koristio prorok koji se upravo pojavio. Zaratuštra je bio protiv raskošnih hramova, religijske obrede je znatno pojednostavio. Štaviše, poznato je da se, u početku svoje delatnosti, odlučno protivio obrednom alkoholnom piću, izostavljajući obrede sa *haomiosomom* u novoj religiji samo da ne bi izgubio svoje pristalice. Ali, kasnije, kada je uveo obrede sa pićem, ipak je istupao protiv pijanstva u svakodnevnom životu.

Nedavno su sovjetski orijentalist J. M. Dakonov i italijanski lingvista Dž. Njoli (nezavisno jedan od drugog) došli do istog zaključka. Oba naučnika smatraju da je postojbina Zaratuštre – Seistan (pogranična oblast Irana i Avganistana) jer je upravo taj region najpodrobnije opisan u *Avesti*. Jednom rečju, istočni Iran, severozapadni Avganistan i južne oblasti Srednje Azije su zona odakle se počela širiti religija Zaratuštre. Nije isključeno da se Zaratuštra rodio u Baktriji ili Margiani u vreme dok je *Avesta* nastajala kao književno delo u Seistanu.

U tom smislu, veoma su značajni i rezultati radova francuskih arheologa u Beludžistanu koji su na Indijskom podkontinentu otkrili više desetina ranije nepoznatih spomenika čija je materijalna kultura veoma slična ovoj o kojoj se govori u članku. Isti

fragmenti skulptura-frizova na obrednim posudama, isti »minijturni stubići« i amuleti. Nije isključeno da se iza ove neverovatne sličnosti kriju tajne raseljavanja »rodnih indoiranskih plemena, nastanka iranske *Aveste* i indijske *Rig-vede*.

S ruskog prevela:
Danica Vučetin



³ – Zaratuštra – prorok i reformator staroiranske religije koji je živio između X–VI veka pre n. e.

Osvrti i prikazi



Wang Meng: Traganje za šljivom po snegu (Kina, XV vek)

Zaborav zaborava Indije

Rada Iveković

Osvrt na knjigu
Roger-Pol Droita
*L'Oubli de l'Inde.
Une amnésie philosophique.*
PUF/Perspectives critiques,
Paris 1980.

raspoloživih udžbenika i pregleda povijesti filozofije – većina isključuje indijsku. Ostala izdavačka djelatnost joj ne ide na ruku: prevodi, često razbacani po časopisima, u svakom slučaju rijetki, obično su djelo jezikoslovaca bez interakcije s filozofijom. Celokupna moderna zapadna filozofija smatra da indijska filozofija ne postoji, ali, začudo, takvom se svom izvodu ne čudi. Filozofija se jedino sama sebi ne čudi. Bilo bi za očekivati da je čudi, a potom i tematski, filozofski, zaokuplja to što se, navodno, samo jedna na kultura osposobila za filozofiju. No unutar zapadne filozofije o tome upita nema. Filozofija je, zapala Droit, »otvorena prema svim stranama«, svim znanjima, disciplinama, ljudskim djelatnostima, u beskonačnost, osim prema orijentu: s te je strane zapriječena. U stvari, filozofija se, kao zapadna aktivnost, i završava samo za Zapad. Prema indijskoj, zapadna se filozofija pokazala nivolirajuća i agresivna u svom »univerzalizmu«, osvajajući, ratoborna:

»Jedino Zapad uostalom pokazuje takvu aroganciju. Nije da je Orijent ledeni polimik: i tamo mislioci umiju rukovati argumentom i lukavstvom, štaviše i kleveotom, baš kao kod nas. Ali tamo cilj univerzalnosti nikad ne poprira tiranski oblik. Ova nema pretenziju da otme i podredi, a još manje da isključuje i uguši divergentne ili neslične misli. Istina u oklopu, ratoborni univerzalizam, moć uma koja nije metafora, to je zapadna privilegija. Ali, zašto bi mu bilo potrebno da se bori, ako je univerzalno?« (89)

Kraj osamnaestog stoljeća uzdrman je – osim poznatim revolucionarnim političkim događajima – i velikim promjenama u ljudskim znanjima, dešifriranjem starih pisama, otkrićem starih kultura: »Mislim na neverovatno rušenje vremenskih perspektiva, u svega nekoliko decenija, čitanjem zenda, sanskrita, egipatskih hijeroglifa, kineskog, pailja. (...) Ono što filozofi otkrivaju zapadnom pogledu, to su različiti i mnoštveni intelektualni univerzumi. (...) Taj prolom ima iznenađenost nemir i širinu revolucije. Veliki Zapadni zid je načet. Drugo se počelo

govoriti – i to u više smislova« (116). Susret sa drugim kulturama pokolebao je sigurnost, starinu, prvenstvo, i umišljenost Zapada, i to nije bio mali šok. Ne radi se samo o Indiji, mada i o njoj. Roger-Pol Droit naglašava da u zapadnim znanjima granice prošlosti nisu dotad nikad bile pomaknute toliko u daljinu, i tako naglo: udaljavanje je viđeno više kao vremensko nego kao prostorno, i relativiziralo je zapadno samoljublje. To je izazvalo »jednu diskretnu ali duboku krizu zapadne svijesti« (120). Upoznavanje Azije pojavljuje se kao načelna mogućnost uspostavljanja cjeline (raspoložljivog) humaniteta: no, ta će nada biti zaludna, ona će biti izigrana čim se pokaže da Indijcima nije stalo do humanizma, da ne pate od antropocentrizma, da većina njihovih filozofskih škola izbjegava subjektivaciju i tsl.

Oduševljenje i razočarenje

Poremećaj što ga zapadna filozofija doživljava u susretu s indijskom je veliko. Droit kaže: »bez jedinstvenog i jasno reperi ranog početka, Zapad više nije u stanju da si predstavi svoju povijest. Svi diskursi putem kojih je sebi dotada pridavao sudbinu našli su se, zapravo, pogođeni« (122). »Orijentalna renesansa« za Zapad predstavlja ni manje ni više nego rascjep identiteta: »Čudan susret, veli autor: »u trenutku kada se cijeli svijet poravnava prema zapadnoj trgovini, i kada započinje kraj velike podjele zemlje od strane evropskih sila, ove saznanj koliko zapadnjakima carstva spava pod pijeskom« (123). Time počinje »epidemija indofilije« koja će potrajati nekoliko decenija. U osobito akutnom obliku, njemačkih deset godina od 1800. do 1810. otvorit će »indomaniju« naglo put u romantizam. Radi se o imaginarnoj Indiji, »Indiji majci«, o fantazmama čistog početka kojemu se, kao izvornosti i nepatvorenosti, valja vratiti. Sve što je indijsko smatrać će se primitivnim, prvobitnim, originalnim, i dakle dobrim: na dugi rok, smatra R. P. Droit, to neće biti usluga Indiji. Friedrich Schlegel vidjet će u Indiji izvoriste svega, i svega evropskog. Sve vrijedno ima porijeklo u starini, a ova je sada indijska: »Indija je primitivna, više nego što je indijska« (130). A Zapad je sumračan prije nego evropski: Indija je idealizirana, povijest samim svojim tokom ktrumpira.

U ovoj viziji, Indija je ta koja bi mogla regenerirati zapad. Iz ovog romantičarskog oduševljenja niknut će i indologija kao disciplina, pa i interes za indijsku filozofiju kod filozofa kakav je Schopenhauer, a potom, u izvodu, i Nietzsche i Hegel; ta linija vodi možda sve do Heideggera. Rad filologa i podrobna znanja pokazat će s vremenom da su mnoge fantazije u vezi s Indijom bile neopravdane. Nešto će šarma Indiji izgubiti čim se pokaže da sanskrit nije majka evropskih jezika, a potom kad se putem prvih prevoda vedski politizam pokaže u svojoj raznolikosti: zamišljeni indijski primordijalni monoteizam mnogo bi više odgovarao konstrukciji, i Evropa bi se s njime radoje identificirala. Indijska je filozofija ubr-

Za svoju generaciju ljubitelja indijske filozofije, koja se ovom bavi u neizbježnoj nelagodnosti dvadesetak godina, knjiga Roger-Pol Droita (dosad mi poznatog kao književnog i filozofskog kritičara *Le Monde*) – *Zaborav Indije. Jedna filozofska amnezija* – mogla bi se pokazati prekretnicom. Nije to prva knjiga koju bih željela da sam sama napisala. Ali, svakako je u njoj sumirano mnogo onog što sam i sama radila nakon izlaska iz prvobitnog indološkog stupora, filozofske (zapadne) neupitnosti, i uzaludnih pokušaja krpeljenja svojih dviju disciplina: u neko se doba pokazalo da ih je moguće ukrštati, pomnažati, i da hibridi neće biti sterilni kao svaki od njih u svom purizmu. R. P. Droit je dakle filozofski srodnik i vršnjak, vršnjak u okrilju zapadne filozofije koja se (ponovo?) susreće s indijskom. No dok smo mi (dobro dio post-Veljačicevske jugo-indijske filozofije) od konstatirane evrocentričnosti filozofije, koja nas je revoltirala, preskočili s jedne strane na problem metodologije pristupa drugačijoj filozofskoj tradiciji, a s druge, na eksploataciju zaslada indijske misli u korespondenciji s onim tokovima zapadne koji su joj strukturalno (naravno, ne i povijesno) srodni i skloni (postmoderna) – Roger-Pol Droit pošao je od predradnji. Konstatirajući zapadnocičnuost, isključivost, predrasude naše filozofske tradicije prema indijskoj, on je istražio njen historijat i uzroke, i neoekeivano ukazao na – za Zapad i njegov identitet – konstitutivno isključivanje Indije iz zapadnog vidokruga. Njegova knjiga, koja prije ima oblik dalekovidne otvorene skice nego iscrpne studije, može se dijelom čitati kao kritička povijest indologije, kao svojevrsna filozofska indologije, ali i kao knjiga o zapadnofilozofskom imaginarnom i nesvesnom; kao kritika, konačno, onih tendencija u zapadnoj filozofiji koje ciljaju na izgradnju vlastitog identiteta na uštrb Drugoga. To je za filozofiju, indijsku i zapadnu, dragocjenija knjiga.

Zaborav zaborava

Zaborav Indije od strane zapadne filozofije dvadesetog stoljeća je slojevit, višekratan i uključuje zaborav zaborava samo: njemu je prethodilo upoznavanje (Evropa se s Indijom upoznavala u više navrata tokom povijesti) bar od velikih geografskih osvajanja 17. stoljeća, filološka prethodnica s urodom u oduševljenju romantizma za sve indijsko, razmjerno dobra upoznatost zapadne filozofije s indijskom (naročito ortodoksnom) tokom devetnaestog stoljeća i poštovanje indijske misli, sve do šoka susreta s budizmom i konačnog zaborava.

Droit pravi pravi odsustvo indijske filozofije u nastavnim programima francuskih škola i univerziteta, dakle odsustvo Indije iz institucije, i pokazuje u tom pogledu izričito nazadovanje našeg u odnosu na devetnaesto stoljeće: dakako da je s tim u neposrednoj vezi opće uvjerenje – čak i filozofa koji misle da su nepristrasni – o tome kako izvan starogrčke kolonijalne filozofije nije nigdje ni nikla, niti je to mogla. Isto je i s većinom



Krišna krade gopikama odeću (Indija, XIII vek)

zo morala biti napuštena kao majka-zemlja za zapadnu »u korist očeva – onih od Helade do Crkve« (143). Romantičarska Indija je samo jedna provizorna reprezentacija, jedan mit gdje, za razliku od indološke filologije – nema što da se spozna nego je ideal već dat unaprijed. Ostaje možda izvjesna nostalgija, no nakon raskrinkavanja mita ostaje veliko razočaranje. Kad se svedu računi, smatra Droit, romantičarsko je oduševljenje za Indiju zapravo naškodilo njenoj filozofskoj reputaciji, spriječilo njenu filozofsku recepciju. Ono je učinilo da se Indija zaboravi »zbog preuranjenog entuzijazma za jedno odsutno božanstvo« (145). Sa otkrićem budizma, koji se i u Francuskoj i u Njemačkoj pojavio kasnije, stvari se nisu poboljšale: budizam je predstavljen kao amoralna, etički bezvrijedna, nihilistička doktrina; naišao je na daleko lošiji prijem nego ortodoksna misao. Pred budizmom se zapadna filozofija prepravila,

zbuñila: prepravila se pred onim radikalnim *sūnya*, pred »religijom bez boga, bez transcendencije, bez otkrovenja. Praktičnu svrhu filozofije koja teži izbjavljenju, mudrosti, spokojstvu, savremeni Zapad više nije mogao razumjeti (ali u prošlosti, polazeći od Lukrecija ili Ciceroa, ili pak Plotina, to se moglo razumjeti). U svom naporu »deontologizacije«, u izbjegavanju konstituiranja subjekta, budizam je – s druge strane, »afilozofskija« od indijskih škola mišljenja – Zapadu bio isuviše stran.

Vrijednosti se polako iznova okreću: Istoku će Zapad oduzeti sve prednosti koje mu je u svojoj mašti pripisao. Sada će Istok biti dekadentan, a ne više Zapad. Mnogi će »indolozici« ili »filozofi« tome doprinijeti; Roger-Pol Droit ih navodi, predstavlja njihove knjige, kritizira ih. Tako dolazimo do današnjeg zaborava Indije što nam ga autor predstavlja posredstvom nekolicine velikih za-

padnih filozofa koji su se za Indiju zanimali na ovaj ili onaj način da bi, na kraju knjige, predložio i nekoliko oštroumnih filozofsko-psiholoških objašnjenja za današnju situaciju.

Indija filozofa

Od svih filozofa XIX stoljeća, Schopenhauer je najskloniji Indiji. Međutim, indijsku tradiciju on koristi funkcionalno: upanišade su »put ka« Schopenhaueru, njegova ih misao osmišljava, one kao da su rezultat njegovog mišljenja: na svoj je način i Schopenhauer zaboravio Indiju. To potvrđuje i činjenica da on zanemaruje unutarne razlike i kontradikcije između brahmanističke tradicije (upanišada na koje se prvo poziva) i budizma (koji će kasnije otkriti). U mnogočemu nezavisan od vladajućih uvjerenja, Schopenhauer ne podliježe općoj pogrdi budizma. Roger-Pol Droit naglašava kako Schopenhauer, za razliku od svojih evropskih savremenika, pravi dosta rafiniranu razliku između nečeg neizrecivog-nepredstavljivog (= ništa za nas), i ništa po sebi. *Nirvāna* nije uništenje, ona je samo s onu stranu predstavljanja. U tome, kao i volji sposobnoj da sama sebe negira, Schopenhauer vidi koincidenciju između budizma i vlastite filozofije. U svijesti evropskih filozofa, time je budizam trajno vezan za pojam pesimizma (premda pesimizam u indijskom kontekstu nema nikakvog smisla), što će također doprinijeti zaboravu Indije.

Za Nietzschea je pak budizam model nihilizma (189); dok je za njega budizam za strane smrti, brahmanizam je sa strane života; prema budizmu on ima najmanje dvjak odnos, ovisno o tome uzima li ga taktički, ili strateški. No, s Nietzscheom je i izgubljena Indija filozofa; ili filozofima, zapadnim.

Događa se, skreće pažnju Droit, nešto što unosi pomak u režim spoznaje, a to je pojava nove znanosti o religijama: filozofija religija. Ona je istovremena s ostvarenim zaboravom Indije. Tako u autorovom citatu Heinrich Zimmer svjedoči kako je zaborav Indije pred Prvi svjetski rat u zapadnoj filozofiji već bio potpun (193-4).

No tek se s Hegelom jasnije i potpunije nazire zašto je Zapadu zaborav Indije bio potreban. Hegel je, veli Droit, izmislio Crke, od njih je za misao Zapada učinio početak i sudbinu. Crčki model on prenosi iz umjetnosti na filozofiju. Time je ovu orijentirao vremenski i geografski. Za razliku od mnogih svojih savremenika, Hegel ne podliježe indomaniji, on nazire njene opasnosti po zapadni duh. »Stoga, on se suprotstavlja romantičkom diskursu, uveličajući Crku drukčije nego njegovi savremenici. Ali i unižavajući Indiju. Tačku po tačku, on emfazama suprotstavlja tvrda uvjerenja o gados-tima Indije i radikalnoj nedovoljnosti njenih doktrina« (198). Hegel je neprijatelj Droit – on joj je neprijatelj-filozof. Hegel, naime, ima svoje razloge: »Zalog je ovog odbacivanja filozofski. S tim veoma ostrim njuhom svoj-

stvenim velikim čuvarima bitnog, posljednji je metafizičar savršeno shvatio količinu rizika što bi ga provala Indije mogla natovariti na zapadnu misao. *Odrčući Indiji bilo kakvu univerzalnost, a učinivši od ove posljednje samo apanažu Grčke, on se zalaže za očuvanje inteligibilnosti Povijesti*, efektivnosti realnog i unutrašnjosti duha, moralnosti i slobode (podvukla R. L.) (200). Odbacujući Indiju, Hegel čuva orijentaciju Povijesti, njene hijerarhije, prvo mjesto Zapada u njoj. Indijska misao za njega je trenitak apstrakne duhovnosti, nediferencirana, neograničena 'misao' bez unutrašnjosti, bez sadržaja i, dakle, bez utjecaja na realno. Indijski ideal samotne slobode kao individualnog izbjavljanja Hegela potvrđuje ne samo ovaj sud – nego i hijerarhije koje konstruira. Premda Indijci ni za Hegela ne ostaju u pukoj prirodnosti, on ih ipak ne uvodi u povijest, a ne objašnjava to. Droit ga u tome kritizira i kaže: 'Hegel ne zanemaruje Indiju: on se bori protiv nje' (202). Kako su Indijci izmaki povijesnoj zakonitosti? Misterij.

Među ostalim velikim filozofima, Droit se osvrće i na Heideggera. Kako to da je šutnja (=zaborav?) o Indiji tako potpuna kod njega? Kako to da ga ne privlače sanskrtске etimologije, toliko srodne s grčkima? Kako to da se nije nikad pitao 'kako govori' sanskrt? Jer, Heideggeru Istok nije nepoznat. On se osvrće i na Kinu i na Japan, premda s ovim kulturama ne može raditi u jeziku onako kako bi to mogao s Indijom, koja raspolaze srodnim jezikom. 'Je li to zato', pita se Droit, 'što je ta velika blizina u udaljenosti suviše nelagodna? Historijalno?' (206).

Droit je naveo tri pretpostavke: prvo, početna trauma, za Zapad, proizašla iz susreta sa starijom i drugačijom kulturom; drugo, romantičarski mit o Indiji, koji previše obećava, i dakle potpuno razočarava; treće, 'budistički zaokret' s odbacivanjem budizma kao nepodnošljivog drugog. Oprezno, autor će izraziti i četvrtu pretpostavku, onu koja se tiče savremenosti, tj. činjenica da je iz sadašnjeg trenutka zapadne filozofije Indiju daleko lakše primiti i razumjeti nego iz tradicije. Droit ovdje ne navodi koncidencije, premda su one mnoge i važne: dovoljno bi bilo spomenuti odustajanje od antropocentrizma, uzdrnavanje dominantne pozicije jakog subjekta, razlomljenost vremena i kauzalnih veza i t. sl.

Izključena pretpostavka

S tim u vezi, konačno, Droit formuliра svoju najpoznatiju tezu. Sadašnju situaciju on opisuje ovako: 'Postoji moguća konsonanca – ne kažem identitet – koja je mnogo jača između misli našeg stoljeća i onih indijskih, nego između ovih posljednjih i nasljedja klasične metafizike. Ako ova tvrdnja ima smisla, vidimo i sami da smo, u trenutku kada savremene mutacije možda omogućavaju tu konsonancu, najmanje svjesni njezine eventualnosti, da se prestajemo za nju brinuti, i da se zaborav Indije uspostavlja' (212). Drugim riječima, savremena zapadna

misao možda ne bi bila to što jest da ne isključuje kako Indiju tako i njen zaborav. Indija je pretpostavljena, dakako, ali kao isključena, ili, kako bi se reklo u psihoanalizi, kao *forclusion*: a to je paranoja, dakle, psihoz. 'Nešto, sve u svemu, nemoguće, a što ipak pomalo posvuda proizvodi efekte' (214). Iz drugog povijesnog konteksta, s drugim motivacijom, Indijci također imaju aktivnost koju možemo ili ne moramo nazvati filozofijom, ali koja na ovu liči do zabune. Droit to pokazuje na nekoliko primjera, usprkos gotovo uvijek prisutnom cilju praktičke filozofije s indijske strane.

Šta se događa kada tako praktički motiviranu misao podvrgnemo filozofskom ispitu? Ona se, veli autor, izmakne. Uzmice. Tu više nije moguća komparativna metoda. Ona nije moguća tamo gdje imamo posla s dva tipa diskursa gdje odnos biće–misao nisu izomorfni. A tako je s indijskom filozofijom, naročito s budizmom, misao i biće se tu razilaze. U slučaju tako radikalne razlike, Drugome pristupamo pošavši od vlastitog univerzuma, i svaki pokušaj njihove homogenizacije propada. No ovu propast valja analizirati, smatra autor, promatrati gdje se pojavljuju otpori i izmicanja. Reklo bi se da se ovdje kod Roger–Pol Droitа radi o nečemu što je *le différent* kod Lyotarda: o nesvodivosti.

Ovaj pokušaj postupanja s indijskom filozofijom kao da je ona aktivnost istoga tipa kao što je naša – autor ovako definira: 'Staviti na kušnju Drugoga čudnovatost Istog' (26).

Radikalna kritika komparativne metode kod Droitа jeste kritika svodivosti jednog tipa diskursa na drugi. Reklo bi se da je Droit Lyotardovac koji se kao takav nije izjasnio. Još u nečemu je on 'postmodernist': u tome što ne želi dati prednost vlastitoj tradiciji, stanovištu, što Drugome želi pristupiti s poštovanjem, dati mu bar jednake šanse. Da se služio uobičajenom terminologijom za postmodernu, Droit bi možda došao do toga da se, u njegovoj shemi bar, Drugo izražava, izjašnjava, uzima riječ. (Što je hvaljevrijedno: to je ujedno najveći problem postmoderne.) Kada, i kako, se Drugo glasa? Ono *viče* kada je podvrgnuto nepodobnom tretmanu. Kada se nastoji utjerati u filozofiju. Indija je, dakle, ono drugo, semiotičko, ona je nijema žena, sve ono što se u prvom licu ne dá izraziti: skriveno izvoriste. Odnos Zapada prema Indiji je ambivalentan. Taj odnos nikad neće biti simetrija.

Droit ima sjajnih zapažanja i intuicija, i cijela njegova konstrukcija zvuči dosta uvjerljivo, usprkos nekim, u skici nabačenim, prebrzim tvrdnjama. Na primjer, zašto bi se samo na budizam odnosila tvrdnja o radikalnoj razlici između bića (a možda i bitka) i mišljenja, sa zaključkom da je misaona aktivnost koja je tu posrijedi bitno drugačija od filozofije? Ili, da li je budizam bio negativno ocijenjen od dovoljnog broja beznačajnih mislilaca kao što je bio Jules Barthélémy Saint-Hilaire pa da bi u javno mišljenje mogla prodrijeti, zajedno s 'budističkim obratom' u indologiji, njegova abominacija? I konačno, možda se moglo insistirati na te-

matiskim, orijentacionim, 'strukturnalnim, povijesnim itd. protivnostima između indijske i zapadne tradicije, na tipološkim (ne)sličnostima: konačno, sve ono što zapadni filozofski tradiciju odvajao od indijske, ovu približava postmodernoj. Na Zapadu je obrat posrijedi, iz šireg i užeg domašaja 'jezičkog obrata'. Kada bi se dalje sprovela ovakva analiza, možda bi se došlo do drugih kapitalnih spoznaja kao što je ona o vezi koja postoji između odbacivanja Indije, izgradnje vlastitog zapadnog identiteta, i napora za očuvanje koncepcije Povijesti i vlastitog privilegiranog položaja u njoj. To je ujedno najznačajniji Droitov doprinos temi.



Osmansko carstvo

Jasna Šamić

«Historija osmanskog carstva», zbornik, priredio Robert Mantran, Fayard, Paris, 1989.

Već duže vrijeme francuska publika je osjećala potrebu za ovakvim djelom, koje će na stručan, ali i «čitak» način, obavijestiti čitaoca o ovoj velikoj Imperiji koja je ostavila traga u mnogim dijelovima svijeta. Ovo djelo je rezultat rada većeg broja autora, najvećih specijalista Francuske za pojedine periode Osmanskog carstva. Rukovodilac ovog projekta je bio profesor sa Univerziteta u Ex-En-Provencu, Robert Mantran.

Cilj ovog djela, dakle, je bio da se na osamstavan način i na jednostavan način čitaocu predoče osnovne stvari o Osmanskoj imperiji što je bilo istovremeno i rezultat najnovijih naučnih istraživanja. Zbog toga je knjiga lišena uobičajenog naučnog aparata, posebno fusnota koje umnogome otežavaju čitanje jednog popularno zamišljenog štiva.

Ima nešto više od sto pedeset godina kako je objavljeno djelo Jozefa fon Hamer-Purgstala *Historija Osmanskog Carstva* (*Geschichte des Osmanischen Reiches*).

Nakon pomenutog djela, koje se isključivo oslanjalo na turske i osmanske kronike, Mantran pominje da je u Evropi izašlo još nekoliko kraćih i nepotpunih historija osmanskog carstva, napisanih najviše na osnovu zapadnih izvora, posebno stoga što su osmanske arhive bile tad još uvijek nepristupačne za istraživače. Poslije Drugog svjetskog rata, istraživanja na ovom polju se razvijaju izuzetnom brzinom u svim dijelovima svijeta. Kao najbolje napisane historije Osmanskog carstva treba navesti one čiji su autori najčešće turskog porijekla, kao na primjer Halil İnalcık (čija je historija prevedena i na srpskohrvatski jezik), O. L. Barkan, Fuad Koprili, Uzuncarşili i drugi.

Mantran ističe činjenicu da su autori *Historije Osmanskog carstva* ovom djelom željeli da pokažu svijetu da univerzum Osmāna nije bio samo svijet osvajanja, pokoravanja, militantne supremacije, nego i unutrašnje organizacije, s jednim izuzetno razvijenim administrativnim sistemom. Na zapadu, međutim, još uvijek vlada vizija o ovom Carstvu nasljedena iz 19. vijeka, da se tu radi prvenstveno o carstvu baziranom na tiraniji, ubistvima, okrutnostima svih vrsta, carstvu koje je, dakle, vladalo zahvaljujući isključivo svojoj vojsci i krvavim presijama; njegovi sultani su u svijesti Zapadnjaka nepoštedni kolerici, koji su vladali služeći se terorom, ili pak mekušci bez karaktera koji su živjeli u razvratu i korupciji, sa malim iznimkama kao što je Sulejman Veličanstveni. Dalje, u svom predgovoru Mantran podvlači da se «Pitanje Orijenta» sve do nedavno izučavalo sa anti-osmanske tačke gledišta, kao carstvo bez zakonja, dok je ono već u početku svog postojanja posjedovalo institucije, zakone, politički, administrativni i vojni kadar. «Prvi osmanski vladari ne javljaju se kao barbari bez principa i njihovo vezivanje sa dostojanstvenicima bizantijskim kao i odsustvo istrebljivanja hrišćana mogu svjedočiti o određenom harmoničnom zajedničkom životu», tvrdi Mantran koji objašnjava dalje da s vremenom akcenat na Carstvu pada na «muslimanski karakter Države», ali Drža-

u uvijek ozloglašeniim Carstvom, Profesor Mantran vidi uglavnom svijetle strane ove Imperije, ali ipak konstatuje da sve rečeno ne znači da Osmāne i njihovo Carstvo treba lišiti jednog «historijskog kritičkog ispitac».

Tekstovi različitih autora (njih inače ima desetak) dosta su neujednačeni.

Poglavlja imaju jedan logičan slijed, a ton mnogih istraživača je neutralan: ni apologetski, ni panegiričan, ni pretjerano kritičan. Dok neki autori nastoje da nadu uzročno-posledične veze određenim događajima i pojavama u Osmanskom carstvu i njegovim provincijama, kod nekih autora, opet, nailazimo na puko i suhoparno redanje historijskih datosti. Jedan od najvećih i najsvobuhvatnijih tekstova, jeste tekst Zila Vaj-



Bahram se bori sa zmajem (Iran, XI vek)

ve koja se otvara sa puno razumijevanja prema svojim provincijama. Pojava *kanun-nama*, specifičnih regula koja se javlja uz islamski zakon *šeriu* omogućava poboljšanje jednih, ali i konzerviranje drugih običaja i tradicije.

Svojim uvodom Profesor Mantran, očito, nastoji da pomiri Evropljanina sa ovim još

štajna koji se odnosi na period šesnaestog vijeka, odnosno na doba vladavine Sulejmana Veličanstvenog ili Sulejmana Zakonodavca, kako je poznat u Turaka.

Autori su nastojali da obrade u potpunosti najvažnije probleme vezane za Osmansko carstvo, ili barem da ih naznače u svojim tekstovima. Pri tome su neke od njih izos-

tavili – prvenstveno mislimo na derviške redove, koji su odigrali ogromnu ulogu u carstvu. Jedna od tema koja nije dovoljno obrađena jeste i institucija harema, kao i arhitektura i umjetnost. Steta je takođe, čini nam se, što Profesor Mantran nije dao jedan uvod opšteg karaktera kako bi se lakše čitao: uveo u pojedine periode carstva. Mada je ovo djelo važno i korisno, knjiga Halila Inalđika *Osmansko Carstvo* djeluje cjelovitije. U svakom slučaju nije na odmet konsultovati oba djela ako se zanimamo za ovo Carstvo, nastalo u 14. vijeku na ruševinama Bizantije i Seldžučkog sultanata, koje je vjekovima zauimalo centralno mjesto »Starog Svijeta«.

Razgovori o Indiji

Mirjana Stefanović

Radmila Gikić: *Razgovori o Indiji*, Osijek

»Izvjese kulture, izvjesne civilizacije su rudnici i lječilišta, a zlatohepnici i bolesnici vrve odasvud, iz bliza i iz daleka, sa svojim naprtnjačama i vrčevima. Izvjesni narodi, izvjesna razdoblja su vulkani neprestanog vida i osjetljivosti. Indija je takav vulkan, kupka i zlatokop od pamtivjeka. Koliko sam je vidjela, čula i razumjela, ona u tome nema premla.«

Ova nadahnutna tvrdnja Vesne Krmpotić, puna patosa, mogla bi da stoji kao moto knjige koju je sastavila Radmila Gikić.

I sama inspirisana i pokrenuta susretom sa potkontinentom velike i duge kulturne tradicije, Gikićeva je, posle knjige putopisa *Namaste, Indijo*, uložila znatan trud i napor da nas još jednom podseti na ovu zemlju. Na jednom mestu, u jedne korice, okupila je žene i ljude iz cele Jugoslavije koji proučavaju, vole, poznaju i uvažavaju indijsku kulturu. U šesnaest razgovora sa pesnicima, filozofima, indolozima, teoretičarima književnosti, estetičarima pa i jednim lekarom, Radmila Gikić kao da je snopovima svetlosti obasjala po neko od mnogih lica indijske prošlosti i sadašnjosti. Ključ knjige je, koliko jednostavan, toliko i jedini ispravan: pronaći kvalifikovane sagovornike i dati im priliku da čitaoca upoznaju sa onim aspektima koje sami najbolje poznaju, bilo da im ovi predstavljaju životnu preokupaciju, ili samo uzgredan, ali voljen i drag, izlet u »druga znanja«.

Iako u našoj izrazito evropocentričnoj kulturi postoji i indološka tradicija koja, po rečima Radivoja Pešića »i nije tako mlada i siromašna«, upoznajući nas sa istraživanjima raznih slojeva indijske kulturne baštine naših savremenih indologa i impresijama i informacijama ljudi koji se zanimaju za savremene aspekte indijskog života, *Razgovori o Indiji* predstavlja podsticajno i poučno štivo: radoznalim čitaocima koji imaju energiju da odbiju da učestvuju u »fundamentalnoj i globalnoj nepravdi« – ukorenjenom osećanju evrocentrizma, pružiće panoramu raznovrsnih natuknica o značajnom korpusu ideja i tradicije koji postoje i traju uprkos činjenici da mi o njima nedovoljno znamo; onima koji su na putu da se, u potrebi da pobegnemo od nedovoljno privlačne svakodnevnice, prepuste »indoidnosti« – pseudointdijskim sektama ili amaterskom lutanju kroz sumnjiva izdanja, vulgarizovan i komercijalizovan pristup indijskoj tradiciji – ukazaće na prave izvore.

A može, kao i svakio prozor u svet, otvoriti oči onima koji kao da se zatvaraju u kulturnu tradiciju svog naroda; ukazivanjem na, globalno gledano, mnogo veću i značajniju tradiciju, ova nas knjiga može podstaći da ozdravimo i počnemo stvarati svoju budućnost – dostojnu prošlost za naše daleke potomke koji imaju prava da to od nas očekuju.



Duh ranog budizma

Frank J. Hoffman: *Rationality and Mind in Early Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

Osvrćući se na pitanje istoričnosti Gotame Bude u uvodnom poglavlju svoje knjige, Frank Hoffman kaže da ono za budizam i nije bitno, jer budističko učenje ne zavisi od toga da li je Buda stvarno postojao kao što hrišćansko učenje zavisi od istoričnosti Isusa Hrista i njegovog spasenja. Čak i da Gotama nije postojao, ili – ako je postojao – nije postao probuden (Buda, budni), to ne dovodi u pitanje krajnji cilj budizma – postizanje budnosti, pošto je on u načelu dostupan otkrivanju od strane bilo koga. S druge strane, ako Isus nije bio Hristos i nije iskupio čovečanstvo, tada ni bilo koji čovek ne bi mogao postići hrišćansko spasenje. Već iz ovog navoda može se videti da Hoffman na zanimljiv način iznova aktualizuje neke zanimljive teme ranog budizma, a time i filozofije religije uopšte. U okviru istog konteksta, Hoffman primećuje da bi – s druge strane – vera budista bila uplivisana u praksi ako bi se ispostavilo da je Gotama bio šarlatan koji zapravo nije bio probuden. Ovu temu Hoffman poteže zbog toga što se nekad insistira da rani budistički tekstovi sadrže originalna, izvorna Budina (Gotamina) učenja. Hoffman, s druge strane, ukazuje da za istraživača ti tekstovi, odnosno učenja, imaju značaja bez obzira na to da li je Gotama uopšte postojao i ako jeste, bez obzira na to da li su to baš njegova učenja i shvatanja. Naravno, za budistu vernika to uverenje može biti važno kao što je za hrišćanina vernika važno da li su navodi Hristovih učenja u jevanđeljima zaista autentični.

Jedno od najzanimljivijih poglavlja knjige (poslednje, šesto poglavlje) posvećeno je temi ne-smrtnosti (*amata*) u budizmu. To je tema kojoj su se stalno vraćali pisci i tekstovi tokom duge istorije budizma, dok je ovde pažnja usredsređena na rani budizam. Autor je utrošio puno truda da ukaže na specifičnost ovih shvatanja u budizmu, u odnosu na obradu srodne teme u brahmanizmu i hinduizmu, kao i u odnosu na shvatanje besmrtnosti u hrišćanstvu. Naime, pojedini pisci koji su pristupali budizmu iz zaleda hinduizma ili hrišćanstva bili su skloni da ideju ne-smrtnosti tumače iz ugla shvatanja razvijenih u hinduističkim ili hrišćanskim učenjima, a to samo zamagľuje specifičnost budističkih shvatanja. Ako se ima u vidu vreme kada su razvijana ova shvatanja (polovina poslednjeg milenijuma stare ere) zbuñuje nas njihova suptilnost – činjenica da je i danas ta tema izazov i za tumača i za čil-

taoca-slušaoća. Možda to potiče otuda što su budisti svoja shvatanja razvili u opoziciji spram dvaju suprotstavljenih shvatanja – upanišadskog i materijalističkog, jednog koje zasnivalo na afirmaciji esencijalističkog identiteta brahman-atman i drugog koje je odbacivalo svaku ideju ne-smrtnosti ili besmrtnosti. Praktično, to je značilo da je budista morao da obrazloži ideju nirvane dokazujući da ona ne podrazumeva ni identitet sa apsolutom (brahman-atman), ni smrt kao konačnu činjenicu bespovratnog poništenja (kako su je shvatali indijski materijalisti), a svakako nije ni reinkarnacija (nego oslobođenje od reinkarnacije). U tim okolnostima argumentacija koju su budisti razvili bila je suptilna, a ostala je do danas izazov za istoričare i filozofe religije.

Autor, Frank Hoffman, inače je doktorirao iz oblasti filozofije religije na Univerzitetu u Londonu, a sada je nastavnik na istoimenom odeljenju Univerziteta Montealeo u Alabami.

U prethodnom broju (br. 23) smo ga predstavili tekstem »Zašto se budizam ne može opovrći?«, a u ovom broju u okviru teme broja »Razum i osećanja«.



Djung Kuang Sumin: Dharma (Koreja, XX vek)

Šopenha- uerovo zasnivanje morala

Maksim Santini

Artur Šopenhauer, *O temelju morala*, prevela Veselka Santini, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990.

Čitaoca koji je Šopenhauera upoznaoav listajući *Svet kao volju i predstavu* (1818/1844) – njegovu životno delo – ili neki od njegovih brojnih eseja, u susretu sa spisom *O temelju morala* (1840) očekuje nemalo iznenađenje. Nema sumnje, pred nama je isti sjajni stilista, istančani erudit i kozer, cinični kritičar i anegdotski psovač 'univerzitetske filozofije' svojih savremenika Fichtea, Šelinga i Hegela. Ali srećemo i jednog manje poznatog Šopenhauera – sistematičnog, strogog i neumoljivo doslednog mislioca.

Objašnjenje ove transformacije i neobičajene formalne strogosti (na koju nailazimo samo još u njegovoj disertaciji *O načelu razloga* i u *Kritici Kantove filozofije*) svakako se može potražiti u činjenici što je spis *O temelju morala* nastao potpuno 'spoljšnjim povodom', kao Šopenhauerov odgovor na nagradni konkurs koji je raspisala jedna skandinavska akademija njegovog vremena. Ali ništa manje važno nije ni to što se zreli Šopenhauer tim povodom vraća svojoj velikoj filozofskoj inspiraciji iz mladosti – Immanuelu Kantu – i što svoje zasnivanje morala atejski priprema upravo nemilosrdnom destrukcijom Kantovog kategoričkog imperativa i njegove 'apsolutističke etike čistoga trebanja'.

Rešenja koja Šopenhauer nudi u ovom spisu nisu nova. Sve je već nagaštevano i fragmentarno dato prvim tomom *Sveta kao volje i predstave*. Ali tek ovde, 'polazeći od iskustva', 'odozdo', on korak po korak izlaže celinu svoga morala sapatništva.

Iz shvatanja volje kao suštine postojećeg proizlazi i Šopenhauerova kritika racionalizma, i dijagnoza egoizma kao osnovnog pokretača ljudskih postupaka. Ali sred tako mračne vizije opšteg moralnog propadanja, istančana analiza ljudskih motiva ipak otkriva postojanje 'dveju kardinalnih vrлина': 'istinske pravičnosti' i 'čovekoljublja'. Njihov izvor i traženi temelj morala Šopenhauer nalazi u *sažaljenju* (Mitleid), toj 'misteriji etike' koja ukida prividnu razliku iz-

među 'ja' i 'ti' i površnoj zabludi pojedinačnih egoističkih interesa suprotstavlja zajedništvo u patnji i istinski identitet svega postojećeg.

Solidarnost i saradnja, onako kako ih, na primer, shvataju Maks Horkhajmer, Alber Kami ili tzv. 'humanistička psihologija', ne možemo a da ne posmatramo kao duhovne srodnike Šopenhauerovog sažaljenja. Ni sadašnje postmoderni insistiranje na 'drugome' i traganje za 'alternativnim formama života' takođe ne može da mimoide Šopenhauera. Otvorenost jedne misli znak je univerzalnosti njenih sadržaja.

Objavlivanjem Šopenhauerove rasprave *O temelju morala, u prevodu dobijamo, uz Svet kao volju u predstavi*, njegovo najznačajnije delo. Ako je ovaj spis donekle i lišen povišene retorike, sveobuhvatnosti i raskošnosti metafizičkih vizija, njegova prednost upravo je u svedenosti i jezgrovitosti s kojom je Šopenhauer nesumnjivo u stanju da provocira i inspiriše čak i današnju filozofiju morala.



Prekoračivanje granica

Dušan Pajin

Interpreting Across Boundaries, Edited by Gerald James Larson and Eliot Deutsch, (Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1989).

U leto 1984. na Havajima je održan međunarodni skup »Tumačenje preko granica« (Interpreting Across Boundaries) na kome je učestvovalo 165 filozofa iz četrnaest zemalja.¹ Dvojica glavnih organizatora (G.J. Larson i E. Deutsch), obojica profesori na Havajskom univerzitetu u Manoi, napravili su izbor radova četrnesticke autora i priredili ih u ovom zborniku. Tu su uključeni radovi jednog broja istraživača azijskih filozofija koji su sada već klasiци (Karl H. Potter, Daya Krishna, Ben-Ami Scharfstein, Hajime Nakamura, Eliot Deutsch, Ninian Smart, Frits Staal, Wing-Tsit Chan i W. Theodore de Bary). Najveći broj radova je bio posvećen problemima komparativne filozofije.

U vezi s tim Hartšorn (Charles Hartshorne) primećuje:

»U filozofiji su konkretni primeri važni. Platonova pečina je ista na grčkom kao i na engleskom. Indijski konopac, u zabuni doživljen kao zmija, ne razlikuje se bilo da o njemu govorimo na engleskom ili sanskritu, a to važi i za razliku između sna i jave... Osnovne pojave koje postavljaju pred nas filozofske probleme su opšte i prepoznatljive u različitim jezicima.«² Pa ipak, ovo je samo početak. Pribiranje materijala, za one koji poznaju različite kulture i filozofske tradicije, pokazuje da su razlike između pojedinih filozofija, ili misaonih tradicija, unutra jedne kulture, ili zemlje, često veće nego između odgovarajućih filozofija razvijenih u različitim kulturama. To znači da se racionalističko, empirističko, skeptičko, ili mističko stanovište u datoj kulturi međusobno više razlikuju nego njima srodna stanovišta razvijana u drugim kulturama, da je evropskom racionalisti mnogo bliži kineski racionalista nego evropski skeptik, kao i da je kineskom skeptiku bliži evropski eklektik nego kineski racionalista. Ako komparativna filozofija uopšte ima rezultata, onda je ovo saznanje jedan od njenih nesumnjivih i najvažnijih rezultata.

To se vidi i u pomeranju interesovanja zapadnih mislilaca za pojedine segmente istočnih tradicija. Na primer, oni autori koji su se bavili mističizmom tražili su u indijskoj i kineskoj tradiciji zasade ovakog načina mišljenja. Oni koji su bili analitički orijentacije, ili su se bavili filozofijom jezika nalazili su u indijskoj tradiciji prethodnike i podsticaje, a sada se slično zbiva sa onima koji se zalažu za dekonstrukciju i postmodernizam.

Današnji filozof je – zahvaljujući komparativnoj filozofiji – u stanju da nađe sebi uzore, kao i protivnike, bilo u vlastitoj, ili u stranjoj tradiciji, na Istoku, ili na Zapadu, u sadašnjosti, ili u prošlosti. Komparativna filozofija je daleko odmakla od naivnih početaka kada je izgledalo da je moguće ustanoviti neke karakteristike »Istoka« i »Zapada« izvedene kao uopštavanje na osnovu nasumičnog uzorka, ili slučajnih primera. To se vidi i u tematskim celinama ili zbornicima koji na jednoj temi sabiraju shvatanja različitih tradicija – istočnih i zapadnih. Tada se vidi da sučeljavane različitih gledišta otvara neslućene horizonte razumevanja i produbljivanja.



Čarobnjakov šegrt

Alenka De Bonne

Ovo delo Evalda Flisara prvi put je izašlo 1986. godine kod »Pomurske založbe«, dve godine kasnije pojavio se reprint. Nedavno je prevedeno i na srpskohrvatski (»Horus«, Beograd, 1989.), mada sa drukčijom likovnom opremom nego reprint iz 1986. godine, njega krasi crveno-žuti sveti slogom okretno horizontalno, a srpskohrvatski prevod krasi slika Samanthabadre (yab-yum).

Ovaj prikaz ima između ostalog nameru da osvetli povezanost Flisarove kratke proze »Lovac na lovca« iz 1984. godine sa Čarobnjakovim šegrtom iz 1986. godine. »Lovac na lovca« je imaginarna priča koja se dešava u Avganistanu, a Čarobnjakov šegrt je nastao posle autorovog putovanja po Ladaku. Sam autor nije uvideo (ili nije htio da prizna) povezanost između pomenutih dela, mada su motivi i oba vrlo slični.

1. MOTIV LOVCA: u priči »Lovac na lovca« ovaj motiv zastupa gospođa Hanterova (engl. hunter-lovca), a u Čarobnjakovom šegrtu, to je slovac na plave ovese, Bengalac u Ladaku; i gospođa Hanter je stranac u Avganistanu i sa glavnim junakom priče sreće se slučajno. U Avganistanu je sudbonosan susret sa plavokom zarobljenikom kojoj putnik želi da pomogne i da joj da cigarete. Time oboje ostaju okovani u lance (vizije ljudi). Temelj te zarobljenosti je pogrešna predstava o stvarnosti, puna autorovih projekcija na okolinu. Pomoć slepeca vodi u propast. Onaj koji je već čuo glas probuđenja, a neće da ga sluša, taj će još dublje propasti u iluziji (tako kaže sam autor u jednom od svojih dela). Već se tada pojavljuje žena, negativna Lilil, koja nasuprot pravoj inspiraciji ne vodi u svetlost već podržava tamu neznanja. Zbog neznanja sve ostaje maya, okovanost u tokak samsare, ciklično vegetiranje i ponavljanje istih shema reagovanja. Samo potpuno znanje stvara uslove za probuđenje iz mučnih snova svakodnevnice – dana i noći! Stariji lekar iz Ljubljane koji putuje Avganistanom i traži zemlju kod sedam jezera iz samilosti ubija gospođu Hanter, mladu pustolovku Sibil, jer želi da je spase fizičkog trpljenja (rastrgli su je psi). »Sedam jezera« se očigledno odnosi na sedam čakri čovekovog psihofizičkog organizma. Na tom putu (prema unutra) igrom slučajja prate ga: mlada Australijanka i Avganistanac kome je namenjena uloga vodiča. I kakvi su odnosi među tom trojicom? Uместo da stvara ravnotežu između muškog i ženskog dela i nadgrađuje sibi, glavni anti-

junak ostaje prilično pasivan. Ženskom delu (Hanterovu) namenjeno je samo emocionalno reagovanje, a muškom delu (Avganistanac Kušar) da igra ulogu onoga koji odlučuje: nemilosrdno razum koji lekara navodi da ubije devojkicu, da bi se nad njom sažalio Ego-identitet preuzima devojčinu karmu, s obzirom da joj je lekar prekratio život (mada je to i ona želela. Tako je u kratkoj prozi »Lovac na lovca« prikazana dilema samilostne smrti (eutanazije) i odgovornosti za nju. Ona se uvek vrši samo zbog prividne samilosti, zapravo je diktira okrutan razum, koji strahuje da se suoči sa smrću i trpljenjem. Niko nema pravo prekratiti život drugom biću! Vodič Kušar koji sebe naziva učiteljem i posvećenikom u tajne čovekovog bivanja, moralno je nezreo i predstavlja samo autorovu senku (podsvest), a na pravog vodiča. Probudeni vodič (Dakini-princip) može biti samo žena. U toj priči odnosi između ego-identiteta, senke i energije koje se budi (žene) samo su dovedeni do dramatične napetosti i razrešeni na negativan način ubistvom. Na motiv lovca se odnose i autorovi snovi koje opisuje u »Čarobnjakovom šegrtu«, ali tu su uloge izmenjene: on sam je umirući orač koga je ustelio lovac (na plave ovese), njegova vlastita senka ili nepoznate pobude gurnute u tamu podsvesti. On znači biva žrtva svojih potisnutih nagona. Ti snovi izražavaju negativnu animu (Kali), doživljavanje nesvesnog kao smrti. Postojeći izlaz iz te krize je prepoznavanje smrti kao transformacije, promene i metamorfoze. Kriza nastupa uvek kada energija teži ka višem, plemenitijem nivou, a ego se drži svojih stavu (uglavnom navika, umesto da upotrebi svezu energiju i »skoči na drugu stranu kako piše Tarthang Tulku u svojoj knjizi Self-image.

2. MOTIV PSA: simbol psa predstavlja intelekt koji je odvojen od (sreće) srca. A posebno je buldog simbol homoseksualizma. U priči »Lovac na lovca« Sibil rastrgnu psi (već njeno ime govori o tome, zar nije Sibil drevna bila Apolonova proročica?! A u Ladaku autor je ubica (već mrtvog) psa. Da li je autor ovde raskrstio sa svojom senkom? Da li je probudio svoje srce koji je topao dah Dakinida? Njegovi arhitektski snovi ukazuju da je smrt njegov saveznik, svest o prolaznosti, jer čovekov život je kao jutarnja kap rose na stabiliji trave – kada sunce sine – ispari! Kao Yamantaka on mora ukrotiti strašnog Yalu i transformisati ga u hiljadurukog Avalokitešvaru čija uzvišena mantra oslobađa transmigratore šest svetova: OM MANI PADME HUM. Zbog toga što je Evald Flisar posvećen pisanju, zapisivanju svojih doživljaja, istinitih i imaginarnih, njegov je treći saveznik Manjusri, aspekt Budine mudrosti i inteligencije. Manjusri, aspekt Budine mudrosti i inteligencije, Manjusri sa svojom mudrošću (Prajnaparamita) kruniše to trojno meditacijsko božanstvo.

3. MOTIV UČITELJA: U »Lovcu na lovca« to je Avganistanac Kušar (njegovu prezime asociira na grozne sadržaje podsvesti sa kojima se autor još nije suočio). Međutim, to

suočenje mu je bilo namenjeno prilično brzo: na putovanju po Ladaku, gde traži i sretne pravog učitelja, probuđenog. Ne nalazi ga zauvek, jer neće da mu se preda u potpunosti, za cео život i hoće da se vrati nazad u poznatu (sigurnu i utešenu) okolinu i da o svojoj pustolovini napiše pripovetku. Međutim, te dve težnje međusobno su suprotne već u samom korenu – prava posvećenost zahteva tišinu (ne-profaniranje). Učiteljevo ime je izmišljeno: Jogananda (mada je postojao i mudrac Jogananda o kome je pedesetih godina izašla biografija). Njegovo ime znači – blaženstvo sjedinjenja – ili onoga koji je našao blaženstvo pomoću joge. On je pravi putujući jogin oslobođen samsare i očekivanja nirvane. On živi samo u sadašnjem trenutku. Mada je autor u tom istini-tom doživljaju popravio svoj odnos prema učitelju treći ugao tog trougla još uvek je slab: njegovo doživljavanje žene. Svoju energiju, poput tantričkog majstora, ne uočava pozitivno, stvaralački, već je frustrira. Šta više, čini se da svojim delom samo jača i utvrđuje svoju sliku o sebi (naduvava svoj ego). Sam je u Čarobnjakovom šegrtu zapisao: Tantra je proces kojim neplemenitosti egoizma transformišu u zlato nesebičnosti. Njegov susret sa ženom, njegovo poimanje energije je tu izrazito hinduistički usmereno, energija kao božanska Šakti, moć koja ga savlađuje a ne kao razumevanje, mudrost praznine i iz nje izvireće saseošajno delovanje za dobrobit ljudi (zlato nesebičnosti). Kod pojma moći energija ostaje na nivou treće čakre. Zbog toga autor pogrešno povezuje svoje poimanje tantra sa učenjem dijamantskog vozila ili u *uajra*ne. Sebi i čitaocima mnogo bi više koristilo kada bi se ograničio na izrazе kao što su šaktizam i šivaizam. Takvim mešanjem stvarno ne čini uslugu, jer je njegovo poznavanje tog učenja nedovoljno. Autor je čvrsto uveren da je svako od nas (samo) »sadržaj svoje svesti, svako je znači odgovoran za sadržaj svoje »posude«, bilo da je ona izražena u snovima, sanjarenju, mašti ili svakidašnjici: svako od nas stvara svoje fenomene stvari ih npr. u mašti, zapisuje ih i opet ih doživljava. Lanac je beskonačan, ali čvrst i povezan. Evald Flisar je u Čarobnjakovom šegrtu zapisao i dragocen uput njegovog učitelja: »Kamo Buda može da uteši tvoju želju...« Gnostička budnost određava iluziju dana i noći, samsare.

Istina je da je Čarobnjakov šegrt napisan sa mnogo iskrenosti i otvorenosti. Sadržaj mnogа uputstva koja spretan čitalac, koji zna da čita između redova, može da upotrebi kao psihološke upute. Na većinu ostalih čitalaca (uglavnom mladih) knjiga je delovala kao modni trend: u nedostatku vlastitih iskustava i u potrazi za avanturama (a ne za samospoznajom) neki su odlazili čak u Tibet, Indiju, da traže učitelja Jogananda, otišli su naoružani geografskim kartama i svetlima poznanika. Priča se da su neki tragično završili. Majstor spava sakriven u svakom od nas. Potrebna je samo velika količina pozitivne energije (enizijam, zaslugа dobrih karmi). Majstor budi u čoveku beskrajan potencijal, nesagledive mogućnosti sa

one strane dualističkih opažaja. I još jedna opomena hodočasnicima puta: Neka niko ne odlazi na dug put po Indiji, ili čak po Tibetu i kao slepac se vrati praznih ruku: dragoceni dragulj nosi u svom srcu koje je kao sunce prekriveno olujnim oblacima predrasuda, očekivanja, straha i nade.

Evald Flisar dugo je razmišljao o nazivu knjige. Naposljetku odlučio se za naziv Čarobnjakov šegrt kao da je osećao da ona još nije majstorija, mada sadrži mnogo munjevitih misli tog sunca po kome žudi. Zlato nesebičnosti nek ga vodi da uskoro postane majstor svoje karme, delujući iz svog centra prema spoljašnosti, gospodar trenutka koji preuzima odgovornost za svoja dela, za sve svoje reči, koje ne odjekuju negde u gluvom prostoru već kao zrna padaju u svest ljudi. Kao što je rekao mudrac Sakya Pandita: Ako je namera dobra, onda će put i rezultat biti dobri.

Sa slovenačkog prevela
Tatjana Latinović



Zraci istog svetla

J. Donald Walters: *Rays of the Same Light*, Crystal Clarity, Publ., Nevada City 1988. (Vol. 1-2)

Autor ove knjige je jedan od učenika Paramhamse Joganande, koji je poznat po svojoj knjizi *Autobiografija jogina* i po svom širenju neo-hinduizma na Zapadu, počev od 1925, kada je osnovao Self-Realization Fellowship. Posle njegove smrti 1952. neki njegovi učenici nastavili su sa izvesnim razlikama njegov rad. Uglavnom su zadržali Joganandin pristup, tj. kombinaciju duha, gledišta i običaja hinduizma i hrišćanstva.

Ova knjiga je i pisana sa tom inspiracijom – da se pokaže da su *Sveto pismo* i *Bhagavad-Gita* zraci istog svetla. Autor je sabrao jedan broj odlomaka/citata iz dveju knjiga i dodao vlastite komentare ukazujući čitaocu na ono što smatra porukama ovih odlomaka. Odlomci su sabrani u pet grupa/poglavlja, od kojih je najvažnije treće »Uspom duše«. Pri tome treba imati u vidu da ovo nije filozofska analiza, niti studija iz oblasti filozofije religije, nego pristup koji je bliži propovedi. Komentari su prožeti mnogim vlastitim porukama i gledištima autora, savetima za život i uputstvima za meditaciju. Po sebi se razume da je ovaj pristup prožet i zasniva se na jednom sinkretističkom teizmu, da Bog na koga se autor često poziva, nije ni Bog Starog, ni Bog Novog zaveta, a ni Višnu/Krišna iz Bhagavad-Gite, ali dobija svoje obrise iz tih izvora. U ovakvom prikazu *Sveto pismo*, ili bar neki njegovi odlomci, deluju »meditativnije« a odlomci iz *Gite* »hrišćanskije« nego što to izgleda ortodoksnom hinduisti, odnosno hrišćaninu. Ukratko, univerzalizam na kome se zasnivaju ovakvi pristupi, ima svoj pandan u fundamentalizmu, koji dobija sve veći zamah na raznim stranama. Dok je ovaj prvi značio versku toleranciju, ovaj drugi često povlači za sobom netoleranciju, ili čak fanatizam. Pojedine hrišćanske konfesije na različite načine su čitale i tumačile *Sveto pismo* (neka čitanja su bila ortodokсна a druga jeretična), a slična situacija je i sa *Gitom*. U tom smislu čitalac i ovo tumačenje odlomaka iz tih tekstova može da shvati kao jedno »čitanje«. Pogledajmo jedan primer vezan uz tumačenje odlomka iz *Jevandolja po Mateju* (7:6):

»Ne dajte svetinje psima; niti bacajte bisera pred svinje, da ih ne pogaze nogama svojim, i okrenuvši se ne rastrgnu vass«.

»U ovom odlomku« kaže Walters, »Isus ukazuje na istinu koja se obično poriče: naime, da ljudi raspolazu različitim nivoima poimanja i da, nasuprot modernoj dogmi,

nisu svi podjednako spremni za samo-razviće«. Odgovarajući odlomak iz *Gite* glasi:

»I ne reci ovo nikom
Ko zavetom prožet nije,
Odanošću, poslušnošću,
Ili koji huli na me«.

Ovde je po sredi nešto drugačija spremnost, ili otvorenost za poruku, ali se svodi na isto.



U prodaji su prve dve knjige edicije KULTURE ISTOKA, po specijalnoj pilot ceni od 30 dinara. Za čitaoce časopisa koji nisu u mogućnosti da nabave stare brojeve, ili žele najzanimljivije tekstove o pojedinim temama da imaju na jednom mestu, pripremili smo:

ZEN DANAS, zbornik – sve što ste želeli da znate o zenu a niste našli na drugim mestima: kako se upražnjava zen meditacija, kakav joj je smisao, kako izgleda obuka u zen manastiru danas, šta je ustanovljeno merenjem moždanih talasa u zen meditaciji, o čemu govori čudesni zenovski tekst ZAPIS O VERI U DUH, koji je po prvi put kod nas preveden sa kineskog?

(30 din.)

MISTIKA ISTOKA I ZAPADA zbornik – porred svih današnjih političkih, erotskih, astroloških, okultnih i ostalih feljtonističkih mistifikacija prilika da upoznate pravu mistiku (bez mistifikacije); panorama mističkih tehnika i učenja, od ljubavi do zanosa, do askeze, od indijskog, jevrejskog i pravoslavnog misticizma, do islamske mistike, zajedno sa poslednjim intervjuom Mirče Elijadesa, koji sumira svoje uvide o odnosu čoveka i svetovog.

(30 din.)

Srodne knjige u drugim edicijama

Hajnrh Harer: SEDAM GODINA NA TIBETU...

Knjiga koja je nazivana »najvećim putopisom našeg doba« na način uzbudljivog avanturističkog romana govori o poslednjim godinama starog Tibeta, njegovoj religiji, kulturi, običajima, klimi i ljudima, sa posebnim osvrtom na »božanskog kralja«, Dalaj-lamu.

(Cena 240 din.)

R. D. Benedikt: PARALELNI SVET

Sedmo izdanje jednog od hitova »nove ezoterike« – knjiga koja otvara nova područja okultizma – aparicije, nestajanja, zagonetke ovog i novog sveta – paralelni svetovi: stvarnost ili fantazija? Stare zagonetke viđene na nov način.

(Cena 90 din.)

Dušan Pajin: VREDNOST NEOPIPLJIVOG

Susret Istoka i Zapada – da li je to prolegomena Novog doba (New Age), kako mnogi smatraju, ili nova renesansa globalnog značaja? Autor otkriva i istražuje glavne tačke ove civilizacijske prekretnice – susret Istoka i Zapada u oblasti filozofije, religije, mistike, medicine, psihologije, parapsihologije, ekologije i književnosti. Traganjem za tajnim učenjem o velikoj čistini, otkriva se zagonetka osmeha velike čistine, koji povezuje

budističke skulpture sa Leonardovim slikarstvom. Duhovni izazovi za XXI vek.

(Cena 180 din.)

SVE NAVEDENE KNJIGE MOŽETE KUPI TI U BOLJIM KNJIŽARAMA, ILI NARU-

ČITI POUZEĆEM DIREKTNO OD IZDAVAČA NA ADRESU Radica Lučić, Dečje novine, Tih. Matijeveća 4, 32300 G. Milanovac ČITAOCI IZ BEOGRADA MOGU NABAVITI ČASOPISE I KNJIGE U NOVOM KLUBU ČITALACA »DEČJIH NOVIN« U KOLARČEVOJ 9 (U PASAŽU DESNO) – PREKO PUTA ALBANIJE



U IZDANJU KNJIŽEVNE ZAJEDNICE NOVOG SADA

PRETPLATA

Dr Vera Vučkovački-Savić ENCIKLOPE DIJSKI REČNIK MITOLOGIJ E I RELIGIJA INDIJE

(sa osvrtom na legende nehinduističkih plemena, ikonografiju, najznačajniju književnost, u prvom redu onu vezanu za neku od religija ili mitologiju, zatim versku filozofiju)

Poznati indolog, dr Vera Vučkovački, materijal za ovaj enciklopedijski rečnik sakupljala je preko 30 godina, a gotovo jedna trećina od

blizu 4000 obrađenih pojmova je sa terena i ovde se mnogi prvi put i autentično objašnjavaju. Iza svake veće jedinice data je literatura, a na kraju knjige posebno na dvadeset stranica nalazi se relevantna literatura, kao i indeks.

Knjiga će imati oko 700 stranica, u B-formatu, tvrde korice, izlazi iz štampe u oktobru o.g. Prva pretplatna cena 500,00 dinara, važi od 1. oktobra.

NARUĐBENICA

(Kulture istoka)

Književna zajednica Novog Sada, Trg slobode 4/II, 21000 Novi Sad, telefoni: 021/338-118, 339-328

Ime i prezime _____

Broj pošte i mesto _____

Ulica i broj _____

Broj l.k. i mesto izdavanja _____

Datum _____ Naručujem _____ primerak

U slučaju spora nadležan je sud u Novom Sadu

NAKON VAŠE NARUĐBE – SAČEKAJTE NAŠU UPLATNICU

Ako ne želite da isecate narudžbenicu možete je fotokopirati

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Reason and Emotions*

Frank J. Hoffman: Overview Comments:

Comparative Categories

Lloyd Steffen: Reason and Emotion in the Christian
Understanding of Self-Deception

Edward Schoen: Sin, Love and Redemption – A Reply
to L. Steffen

John Visvader and William C. Doub: The Problem
of Desire and Ch'an and Emotion in Taoism

Sudhir Kakar and John Ross: Love in the Middle Eastern
World – Layla and Majnun

23 *Illuminations*

Rajka Gjurković: Bhakti in the *Bhagavadgita*

Dr Svetolik Roganović: Poetry and Emotions

– The Contribution of Indian Esthetics

Snježana Veljačić-Akpinar: The Mystical Poetry
of Yunus Emre

Vesna Krmpotić: The Number and the Numberless

Petar Grujić: Science and Mysticism

Dogen Zenji: One Bright Pearl

47 *Interviews and Events*

Islam in the Balkans – A Talk with Aleksandar Popović

Nonviolence in a Violent World – A Talk between Philip

Kapleau, T.N. Hanh and Gary Snyder

Anniversary of Shambala Publications

Zmago Šmitek: Kalmik Community in Belgrade

V.I. Sarianidi: In Search of Zoroaster

63 *Book Reviews*

Rada Iyeković: Forgetting the Forgetfulness of India

Jasna Šamić: The Ottoman Empire

Mirjana Stefanović: Talks on India

Dušan Pajin: The Spirit of Early Buddhism

Maksim Santini: Schopenhauer's Founding of Morals
Dušan Pajin: Transcending Boundaries
Alenka de Bonne: The Sorcerer's Apprentice
Rays of the Same Light



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIP »Dečje novine«,
32300 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«,
11000 Beograd, Generala Ždanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.
Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Ljiljana Bojanić,
Mirko Gaspari, dr Rada Iveković,
Srećko Jovanović, dr Tvrtko Kulenović
(predsednik), dr Dušan Pajin, dr Svetolik
Roganović, dr Darko Tanasković, Vinko
Trček, Milan Jovanović.

Glavni i odgovorni urednik: Dušan Pajin

Urednik u redakciji: Mirko Gaspari

Redakcija: David Albahari, Karmen Bašić,
Maja Milčinski, Branko Merlin, Anđelka
Mitrović, Vlasta Pacheiner-Klander,
Radosav Pušić, Jasna Šamić i Miroslav
Tanasijević.

Likovno-grafička oprema: Milan Jovanović
i Veljko Trojančević

Tehničko uređenje: Rada Trišić i
Mirjana Avramović

Stari brojevi mogu se naručiti pouzećem
kod Svetlane Vuković, »Školska prodaja«,
»Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,
32300 Gornji Milanovac, tel. (011) 711-073,
ili kod Kluba knjige »Dečjih novina«,
Kolarčeva 9 (u pasažu), tel. (011) 326-822.
Cena (starih i novih pojedinačnih brojeva)
80 dinara

Uplata na tekući račun 61320-603-1236
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.
Cena jednog primerka za inostranstvo USD
10.00
Godišnja pretplata za inostranstvo USD 40.00.
Uplata na devizni račun kod Beobanke u
Beogradu 60811620-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: »Forum« Novi Sad

Ilustracija na naslovnoj strani:
Susret Lajle i Mađžunna (Iran, XV vek)

Ilustracija na 2. strani korica:
Zhu Duan: Bambus i stene (Kina, XV vek)

Ilustracija na 3. strani korica:
Lu Di: Bog dugovečnosti (Kina, XV vek)

Ilustracija na 4. strani korica:
Radha i Krišna (Indija, XVIII vek)



