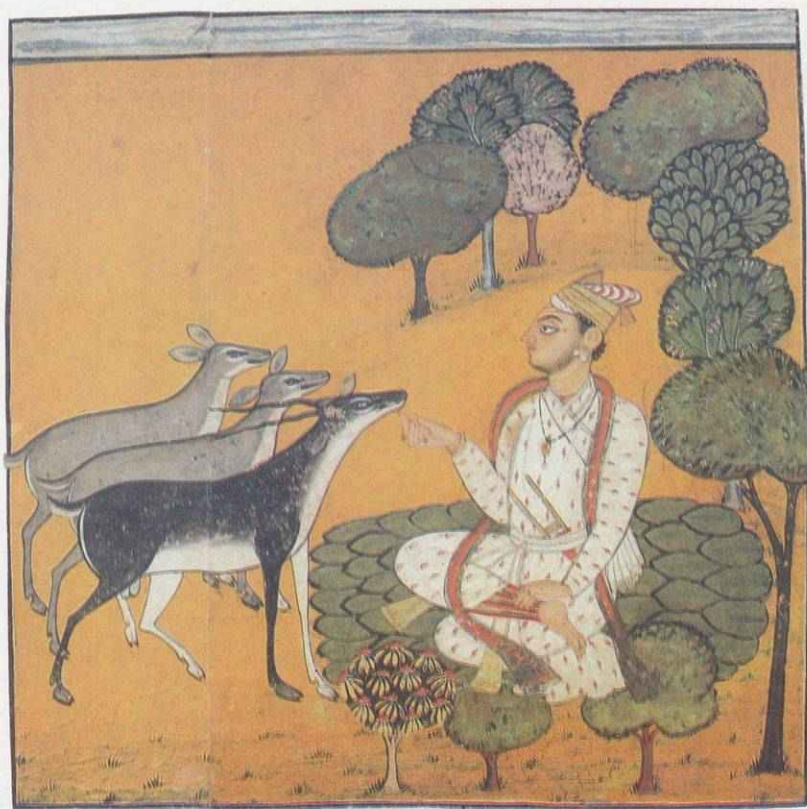


KULTURE ISTOKA

God. VIII Broj 28
april - juni
1991.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja: Zlatno pravilo i nenasilje



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Zlatno pravilo i nenasilje*

H.T.D. Rost: Zlatno pravilo

Miroslav Tanasijević: Etičke norme drevnog Sumera i
Egipta

Eugen Verber: Zlatno pravilo u jevrejstvu

Dorđe Janić: Čini dobro ne kaj se . . .

Mila Nikolić: Psihološki aspekti milosrđa

Dušan Pajin: Zlatno pravilo i etički put

23 *Klasici*

Chuang Tzu: O celovitosti vrline

Li Fu Jen: Čarobnjakova lekcija

Vasišta: Traganje za istinom

31 *Osvetljenje*

Rože-Pol Droa: Hegel, Niče i Indija

Dragana Kubota-Šutić: Knjiga pesama

Marko Živković: Duhovni zemljopis japanske poezije

Radosav Pušić: Šećer i papir – spona kultura Indije,
Persije i Kine

Terens Duks: Tigrov melem

Milena Vitković-Zikić: Reforme carstva na zalasku

57 *Ličnosti i događaji*

Zoran Milić: Tajna istorija Mongola

Dun Huang – riznica budističke umetnosti

Nobuo Haneda: Poverenje i samilost

65 *Osvrti i prikazi*

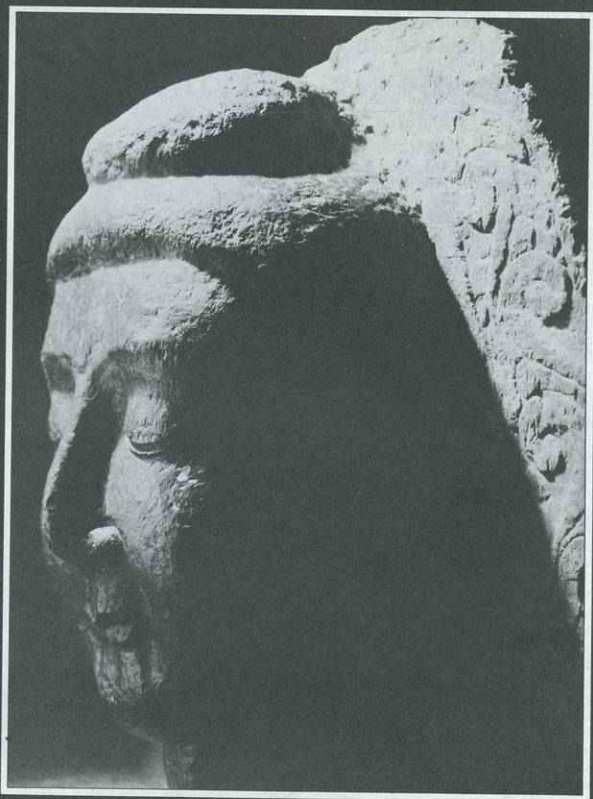
Mirjana Marković: Mistički eros

Rade Božović: Poetika Rabite

Anđelka Mitrović: Poezija jevrejskih žena u Iraku
Olja Pajin: Benares – grad za čitanje
Ksenija Premur: Nagarduna i njegovo vreme
Radosti čitanja
Jovan Despotović: Istočna paradigma u Beogradu
Hladni mesečev srp
Mirko Gaspari: Stanja svesti i evolucija svesti

77 *Nove knjige*

Zlatno pravilo i nenasilje



Pod ovim naslovom održan je 11. decembra 1990. sastanak Sekcije za istočne filozofije Filozofskog društva Srbije na tribini Doma kulture Studentskog grada u Nušićevoj 4. Pisana izlaganja učesnika donosimo u okviru teme broja, izuzev trojice učesnika (Radoslava Pušića, Dragoljuba Dragoljovića i Jovana Babića koji nam nisu dostavili svoje tekstove. Protekli meseci bili su ispunjeni burnim promenama u društvenom životu Srbije i Jugoslavije, koje su na svojevrsan

način aktualizovale i zaoštrile pitanja etičkog integriteta pojedinaca i zajednica. Mada su prilike drugačije, izazovi i mogućnosti izbora nisu bitno drugačiji nego što su bili u vreme Mojsija, Orfeja, Konfucija, Lao-cea, Bude, ili Hrista, kao što ni velike podlosti, ili nasilja, kao ni velike ljubavi i pregnuća nisu novina u iskustvu naroda i pojedinaca, nego su već bezbroj puta isprobani i proživljeni.

D.P.

1 Religija, moralnost i etika

Religija, moralnost i etika se ne mogu međusobno razdvojiti u pravilne odeljke. Po opštem priznanju filozofa, postoji odnos između etike i moralnosti. Jedan naučnik je ukratko izložio svoje gledište o ovom odnosu:

»Uopšteno uzev, etika, se odnosi na vrednosti u kontekstu ljudskog ponašanja ili postupanja. Etički čin jeste onaj koji se odnosi na dobro ili poželjno ponašanje. Pojam *moralan* se često koristi kao sinonim za pojam *etički*, ali među njima postoji izvesne razlike. Jedna od razlika, koju je razmatrao Aristotel, jeste to što se *moral* odnosi na *praksu*, dok se *etika* odnosi na *teoriju* ponašanja. U drugom značenju, pojam *moralan* se odnosi na bilo koji sud o dobrom ili lošem koji proizilazi iz društvene matrice.¹

Stoga se, barem na površinskom sloju, moralnost može posmatrati naprosto u smislu praktičnih delatnosti u svakodnevnom životu ljudskih bića, ma gde se ona nalazila. Jedna normalna ličnost se suočava sa moralnim problemima i donosi moralne sudove zapravo svakog dana svog života, od detinjstva pa nadalje. Kada bi ta ličnost videla beleške o prirodi, važnosti i učestalosti svojih sudova o dobrom ili lošem, ispravnom ili pogrešnom, tokom jednog jedinog dana, mada bi taj ogled bio vrlo daleko od jednostavnog, rezultat bi mogao da bude veoma poučan i podsticajan za usavršavanje.

Religije su u društvima u kojima su osnivane bile moćna oruđa za oblikovanje moralnih vrednosti. Mnogi mislioci danas, čak i u ovom nereligioznom svetu, smatraju da su etika, moralnost i religija toliko čvrsto isprepleteni da se nijedna ne može proučavati niti shvatiti bez ostalih.

Sekretar Shoghi Effendi-je je u njegovom eseju da »nikakva čvrsta etika ne može postojati niti postati delotvorna osim ako se zasniva na obznanjenoj religiji. Razvijajući etiku od religije znači ovu prvu lišiti ne samo svih čvrstih, osnova već i nužne pokretačke snage.²

Na žalost, izgleda da su mnoge starije religije izgubile tu životnu iskru koja se kod vernika prošlosti tako jasno ispoljavala u hval vrednom moralnom postupanju. S druge strane, »Kada je religija vitalna i kreativna, moralno postupanje njenih sledbenika pruža dokaze o njenj životnoj snazi.³

Mi o moralnosti obično razmišljamo u smislu naših odnosa sa ostalim ljudima. Ja mogu da smatram da sam kadar da zadržim svoje sopstvene dobre, ili loše misli za sebe, ali kada su te misli izražene u postupcima koji uključuju i druge ljude, često se javljaju i moralna pitanja. Osim toga, ja mogu stalno da zanemarujem mogućnost da moje misli utiču na druge, čak i onda kada nisu javno

Zlatno pravilo

H.T.D. Rost

izražene, a da toga i ne budem svestan. I to stvara moralne probleme.

U svakom slučaju, neki mislioci osećaju da su odnosi sa drugima u osnovi moralnosti. Na primer:

»Štaviše, svest o drugima, osećanje za druge, a otud i briga za druge, jesu osnovna obeležja svekolike moralnosti. Upravo život u društvu uzrokuje moralnost i čini je nužnom.⁴

Oni smatraju da većina moralnih odluka sa kojima se suočavamo neizbežno uključuje i druge ljude. Međutim, drugi tvrde da su direktno društveni aspekti moralnosti možda previše naglašeni i da direktna identifikacija ličnosti sa društvenim svetom nije jedini korijen moralnosti.⁵

Ali društvene institucije i organizacije jesu u velikoj meri uključene u moralne odnose, a jedan od primera za to su i odnosi među modernim nacijama – danas često u preziro dostojnom jednom stanju. Nacionalna moralnost je, očigledno, mnogo kompleksnija od moralnih odnosa između dva pojedinca, ali se ipak barem neka od načela etičke i moralna koja izlažu velike religije i filozofije odnose i na jednu i na drugu moralnost. U budućnosti, sa verovatnim razvojem svetske države, moralni odnosi između nacija bi mogli znatno da se promene. Globalna moralnost bi mogla da dobije jednu u potpunosti novu dimenziju, a etička i moralna načela bi tada morala da budu u skladu sa potrebama novog doba. Nadalje, po rečima hrišćanskog religioznog filozofa Pierre Teilhard de Chardin-a:

»Smatram da je došlo vreme kada u *moralu* ipak moramo (ne racionalizujući pri tom čak ni u najmanjoj meri hrišćanske vrline) da preispitamo na koje su sve one načine u saglasju sa iskustvenom orijentacijom ljudskog progressa...⁶

Iz drugog ugla, sve veće organizacije koje se u svetu stvaraju (ili se njihovo postojanje obznanjuje) teže da stvore novu kategoriju dužnosti za koje se mora napraviti mesta uz stare zapovesti. Moralnost je do sada bila individualistička (odnosi pojedinca prema pojedincima). U budućnosti će izraziti naglasak morati da bude stavljen na čovekove obaveze prema kolektivnim telima, pa čak i prema Svemiru: na političke dužnosti, na međunarodne dužnosti – na (ako dozvoljavate da upotrebim taj pojam) kosmičke dužnosti...⁶

Mi ne možemo da kao nojevi zabijemo glavu u pesak i odbijemo da priznamo da se svet sve brže menja. U prošlosti su moralni odnosi postojali između članova relativno malih i često izolovanih društvenih grupa, ne retko sa jednim skupom moralnih obaveza za odnose sa sopstvenom ograničenom grupom, a drugim skupom za »one izvan«. Možda se prema »nima izvan« osećala tek neznatna, ili čak nikakva, moralna obaveza. U ovom prvom slučaju, postavljan je okvir za nagrade, bratstvo i uzajamnost, dok su u drugom na dnevnom redu bile osveta, odmazda i razmirice.⁷ Ali u modernom svetu se odvija korenita promena u pogledu toga *prema kome* treba da se ponašamo moralno. Čovek iz »plemenskog bratstva preko »bratstva u okviru nacije« dolazi do »univerzalnog bratstva«. Starije, ograničene veze klana, plemena, kaste, klase, itd. se raskidaju. Sa kretanjem sveta ka sve višem stepenu jedinstva broj i raznovrsnost ličnosti i grupa sa kojima pojedinci imaju moralne odnose se svakoga dana umnožava. Starom skupu moralnih obaveza skrojenom za odnose između »nasa« nasuprot onima koje osećamo prema »njima« veoma je potrebno temeljno preispitivanje.

Moralni odnosi mogu da uključe još mnogo što-šta drugo osim ljudskih bića: mogu obuhvatiti sve što na ovom svetu postoji – stene, povrće, životinje, čoveka; mada se moralni odnosi između čoveka i čoveka nekoliko razlikuju od moralnih odnosa između čoveka i biljke. Na primer, u današnje vreme, oni koji se zalažu za zaštitu okoline potkućavaju da formulišu globalnu ekološku etiku. U stvari, moralni odnosi, kao što ćemo kasnije videti, mogu i te kako da uključuju i prirodno i natprirodno, božije proke i Boga. Takvi su odnosi jasno izloženi u verama poput hinduizma, zoroastrizma, judaizma, hrišćanstva, islama, sikizma i bahajske vere.

Zlatno pravilo, budući etičko ili moralno načelo ili pravilo, mora se shvatiti u okviru totaliteta datog etičkog sistema ili komparacije dva etička sistema odnosno više njih, kao i u odnosu na razvoj valjanog karaktera, vrline i odlika kao što su ljubav i istinoljubivost.

2 Šta je Zlatno Pravilo?

Kada biste svojom prijatelja upitali, »Šta je Zlatno pravilo?«, on bi mogao, ukoliko potiče iz hrišćanske sredine, da navede reči Isusa Hrista zabeležene kod Mateja, glava 7, red 12, u Bibliji: »Sve dakle što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima.« Ali verovatnije je da će navesti popularniji verziju Pravila: »Čini drugima ono što želiš da i oni tebi čine«, ili »Čini kako bi da tebi čine.« A vaš prijatelj ne zna da se jedna veoma važna pouka slična Isusovom Zlatnom pravilu pripisuje Konfuciju: »Što ne želiš da se tebi čini, ne čini ni ti drugima.«⁸

¹ Shermis, *Philosophic Foundations of Education*, str. 117.

² Iz pisma napisanog u ime Shoghi Effendi-ja, 6. decembra 1939.g. Citirano u Hornby, *Lights of Guidance*, str. 417-18.

³ Ferraby, *All Things Made New*, str. 108.

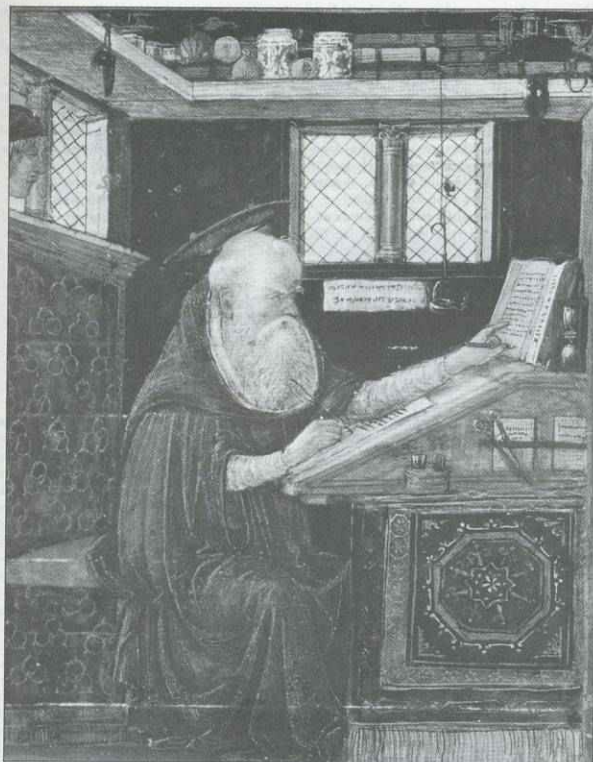
⁴ Bull, *Moral Judgement from Childhood to Adolescence*, str. 32-3.

⁵ Bradley, *Appearance and Reality*, str. 381.

⁶ Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter*, str. 218, 220.

⁷ Hammond and Williams, *Moral Climates of Nations*... str. 312.

⁸ *Confucian Analects*, Knjiga XV, Poglavlje XXIII, u Legge, *Confucius*, str. 301.



Kao što ćemo kasnije detaljnije videti, Zlatno pravilo je postojalo u obliku aproksimacija izreci Isusa Hrista i to mnogo pre njegovog doba. Sam ovaj pojam u upotrebi je od sedamnaestog veka, kada su iskazi koji se mogu naći kod Mateje 7:12 i Luke 6:31 nazvani »Zlatnim pravilom« ili »Zlatnim zakonom«,⁹ ali je poreklo samog pojma nejasno. Taj je pojam veoma rastegljiv, i za razne ljude ima razna značenja – a značenje mu se s vremenom i dalje menja. Čitalac će videti da različiti pisci koji se ovdje navode nisu saglasni u primeni ovog pojma; što predstavlja složen problem koji je teško rešiti. Po nekima, on se odnosi samo na iskaze u Mateju 7:12 i Luki 6:31, ili, osim toga, na još nekoliko mesta u Bibliji, dok po drugima (uključiv i ovog pisca) taj pojam ima mnogo širu primenu.

Iskazi Zlatnog pravila se zapravo mogu naći u svakoj većoj religiji koja danas postoji u svetu. A ipak je malo pisaca pokušalo da

objasni šta je tim iskazima u svetskim religijama u stvari zajedničko. Robert Ernest Hume (Ernst Hjum) tvrdio je da osam sistema religije i filozofije iz kojih navodi iskaze zlatnog pravila u svom delu *The World's Living Religions* »zahtevaju od ličnosti da svoje postupanje (prema) drugim ljudima stavi na najjednostavniju probu – da li bi želeo da se takav odnos primeni prema njemu.«¹⁰

(Ovaj pisac smatra da ta »proba« vrlo često nije tako jednostavna. Takođe, Zlatno pravilo se, ukoliko se ne shvati u širem smislu, može primeniti ne samo na »ljudes«.) Ova osnovna reciprocnost, koja je u središtu pažnje kod Mateje 7:12, jeste, međutim, veoma često povezana sa drugim nalogima, poput ovog iz zoroastrijskog *Dinkard*-a: Isto tako, kada nedaća snade dobrog čoveka, napor svih, da se ukloni ta nedaća, treba da ustraje kao da je njih snašla.

A kada dobrog čoveka prebiju iz pakosti, napor svih, da se od onoga koji zadade uda-

rac dobije odšteta, treba da ustraje kao da je njih to snašlo.¹¹

Iskazi Zlatnog pravila se na relativno uskom nivou mogu uputiti određenom pojedincu (kao što je kralj), na širem nivou – određenoj klasi pojedinca (kao što je grupa učenika, ili sledbenika određene veroisповesti), ili čak čitavom čovečanstvu. Ovo pitanje može dodatno da komplikuje činjenica da se određeni iskazi koji su, na prvi pogled, upućeni pojedincima, ili grupama, mogu tumačiti tako da imaju širu primenu. Zlatno pravilo se tako može primenjivati na različitim nivoima – između pojedinca i pojedinca, između pojedinca i grupe, između grupe itd. sve do one tačke u kojoj, kao što ćemo kasnije videti, kontekst ovog procesa može da bude stvarnost u celini.

Zlatno Pravilo ima i negativne i pozitivne oblike. Na primer, pouka Isusa Hrista: »Sve dakle što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima.«, smatra se pozitivnom, dok se konfucijanska pouka: »Što ne želiš da se tebi čini, ne čini ni ti drugima.«, smatra negativnom. Kasnije ćemo čitavo ovo pitanje detaljnije razmotriti. Negativnu formulaciju treba razlučiti od njenog poricanja: »Ne čini drugima ono što želiš da tebi čine.« Zlatno Pravilo Isusa Hrista takođe ima pojedinačna, ili opšta tumačenja, ili oblike.¹² Takođe se može razlučiti i od onog oblika koji se naziva njegovom »inverzijom«: »Čini drugima ono što bi oni želeli da im čini.«¹³

Pravilo »Čini kako tebi čine« jeste oblik *lex talionis*-a (zakona odmazde) i može se razlučiti od Zlatnog pravila.

Za Zlatno Pravilo se u njegovom slobodnom tumačenju, kaže da ima različite izvode. Njih ne treba smatrati iskazima Zlatnog pravila kao takvog, ali oni mogu da slede, ili da se izvode iz njega. Takvi korolari obuhvataju, između ostalog, opomenu da se uzdržavamo od uzurpanja, da izbegavamo zlonamernu pokudu, itd. Primer nalazimo u rečima iz hinduskog svetog spisa, *Mahabharata*-e:

»Mane, kao seme slačice sitne, drugih, vidite Sopstvene, krupne kao plod biljke bel, ne vidite.«¹⁴

Povremeno se Zlatno pravilo brka sa »Zlatnom Sredinom«. Priča se da je Aristotel tvorac Zlatne sredine. »Sve na svom mestu; ničeg previše... Na primer, hrabrost je sredina između kukavičluka i nesmotrenosti.«¹⁵

Reč »Zlatno« u izrazu »Zlatno pravilo« izraz je visokog statusa koji ovo Pravilo zaslužuje. Ali, za divno čudo, po mišljenju mnogih naučnika, Zlatno Pravilo uopšte nije pravilo. Neki od njih ga pominju kao »stakozvano 'Zlatno Pravilo'«. Nazivano je nače-

¹¹ *Dinkard*, Knjiga VIII, Poglavlje XIX, u Müller, Tom XXXVIII, str. 51.

¹² Singer, *The Golden Rule*, str. 299–302.

¹³ *Ibid.*, str. 294. Singer ovu pitanje detaljno razmatra na str. 294–7, 310–311.

¹⁴ Mahabharata, Vidura-niti, citirano u Bhagavan Das, *Essential Unity of All Religions*, str. 410.

¹⁵ Feibleman, *Understanding Philosophy*, str. 61–2.

⁹ McArthur, *Golden Rule*, str. 136.

¹⁰ Hume, *The World's Living Religions*, str. 278.

lom, načelom postupanja, valjanim radnim načelom za moralno postupanje, moralnim načelom, etičkim načelom, opštim načelom, univerzalnim načelom za ljudske odnose, vrhovnim zakonom racionalne etike, fundamentalnom etičkom istinom, moralnom poukom, epigramom, maksimumom, aksiomom, i tome slično – kao i pravilom, opštim pravilom, pravilom postupanja, itd. Nesumnjivo je da se ove razlike odnose na takve činioce kao što su opseg primene ovog pojma koji svaki pisac ponosob ima na umu. Kasnije ćemo videti kako Zlatno pravilo ima bliske veze sa razvojem zakona u religiji.

Mnogi naučnici pominju Zlatno pravilo kao načelo. Jedan od retkih koji je napisao članak u celini posvećen ovoj temi, Marcus G. Singer (Markus G. Singer), dao je logičko objašnjenje za to što ga pre smatra moralnim načelom nego moralnim pravilom. Ali ono što je on verovatno pre svega imao na umu jeste biblijski nalog u Mateji 7:12 i Luki 6:31.

Uprkos njegovom nazivu, Zlatno pravilo treba shvatiti kao moralno načelo, a ne kao moralno pravilo. Drugim rečima, ono ne tvrdi, kao što to čini neko moralno pravilo, da je neka specifično determinisana vrsta postupka ispravna, ili pogrešna, ili da ga treba, ili ne treba učiniti. Ono pre izlaže, ili ga treba shvatiti kao da izlaže, na apstraktan način, metod ili proceduru za određivanje moralnosti smjera delovanja, i otud je namenjeno za dobijanje načela iz kojeg, ili u skladu sa kojim, ako je ono valjano, mogu da se izvedu specifičnija ili konkretnija moralna pravila.¹⁶

Ali kao što smo već videli na primeru iz *Dinkard*-a, mnogi autoriteti su ovaj pojam tumačili na takav način da ne on samo izlaže, ili mora da se shvati kao da izlaže, na apstraktan način, metod ili proceduru za određivanje moralnosti smjera delanja, već i da se odnosi na „neku specifično determinisanu vrstu postupka koja je ispravna ili pogrešna, ili da ga treba ili ne treba izvršiti“. Tako iskazi Zlatnog pravila široko shvaćeni mogu da kombinuju karakteristike jednog moralnog načela kako ga shvata Singer sa karakteristikama jednog moralnog pravila.

Proučavalac religija (ili filozofije, ili obrazovanja, ili psihijatrije, kad smo već kod toga) ponire u goleme dubine istražujući Zlatno pravilo i meditirajući o njemu. Singer je primetio: „Sa njim su povezani problemi najveće tananosti, dostojni pažnje čak i najminucioznijih filozofa.“¹⁷

3 Komparativna religija i Zlatno pravilo

Proučavalac komparativne religije ima povoljnu i, u sadašnjem trenutku, ne tako čestu priliku da traži i kuša neke od najukusnijih svetskih plodova – riznicu religiozne mudrosti i učenja čitavog čovečanstva.

Njegovo uživanje u nekima od ovih plodova biće ometano ako, zbog predrasuda i netolerancije, zbog svoje zadrti privrženosti nekoj određenoj religiji ili sektu, pre podrobnog istraživanja odluči da će neki od ovih plodova biti daleko manje ukusni od ostalih. Ovaj pisac, koji je pripadnik bahajske vere smatra da je proučavanje komparativne religije pravo uživanje, i to iskustvo je u velikoj meri obogatilo njegovo razumevanje i vrednovanje nekih od beskrajinih dubina njegove sopstvene vere, kao i lepote ostalih.

Cinjenica da bahajska religija zastupa načelo jedinstvenosti religije u ukidanja svih oblika predrasuda (uključiv i religiozne predrasude), takođe je uticala na piščev stav. On smatra da razumevanje verovanja drugih s puno ljubavi, podstiče bolje odnose sa sledbenicima svetskih vera – kao i sa onima koji ne pripadaju nijednoj religiji. Po njegovom mišljenju, proučavaocima komparativne religije bi bilo mudro da prime k srcu reči Bahá'u'lláh-a, utemeljitelja bahajske vere, izrečene onda kada je brojnim sledbenicima nalagao da se druže sa sledbenicima svih religija u duhu prijateljstva i drugarstva, da obznajuju ono što Govornik izlagae na Sinaju i da se u svemu rukovode pravednošću.

„Oni koji su obdareni iskrenošću i odaošću treba da se mešaju sa svim narodima i plemenima na zemlji s veseljem i sjajem, budući da druženje sa ljudima podstiče i nastavlja da podstiče jedinstvo i slogu, koji sa svoje strane pridonose održavanju reda u svetu i obnovi nacija. Blagosloveni su oni koji se nepokolebljivo rukovode ljubaznošću i blagom samilošću i koji su lišeni omraze i mržnje.“¹⁸

Načelo jednote religije zastupaju izvesni naučnici od kojih pojedini o bahajskoj veri jedva da nešto znaju, ili pak ništa ne znaju. Muslimanski naučnici su dela o komparativnoj religiji pisali pre mnogo vekova. Ozbiljno posvećivanje pažnje jednoti religije na Zapadu, u novijoj istoriji, seže barem do prve polovine devetnaestog veka, kada je počelo intenzivno proučavanje religiozne dubine i raznovrsnosti oblika ne-hrišćanskih religija. Pre toga su sledbenici bilo koje pojedine vere ostale religije žigosali kao lažne. Ali nauka koja danas nazivamo komparativna religija razvila je suštinu religije, suštinu koja je zajednička svim religijama i koja predstavlja sponu koja ih sve povezuje.¹⁹ Uprkos kontroverzama koje i danas traju, ova je potraga urodila nekim značajnim rezultatima.

Danas postoji opšte uverenje da svetske religije ne predstavljaju nepovezano i haotično mnoštvo u kojem ne postoji uočljivo jedinstvo... Postoji opšte uverenje o izvesnoj pravilnosti, ali se pokazalo da je izuzetno teško uspeti u tome da se tačno ukaže na to u čemu se ona sastoji. Otkrivaju se paralele u oblicima izražavanja koje koriste različite religije. Slični problemi privlače pažnju proučavalaca različitih religija. Naučnici

tragaju za „zajedničkim elementima koji prožimaju razne religije.“²⁰

Za naše potrebe od najvećeg značaja je to što su pisci uvek iznova koristili citate Zlatnog pravila iz različitih vera pokušavajući da ukažu na te zajedničke odlike svetskih religija. Na primer, R.E. Hume, naučnik ponikao očigledno iz hrišćanske sredine, iznosi ono što po njegovom mišljenju predstavlja te zajedničke odlike:²¹

1. Verovanje u jednog vrhovnog Boga.
 2. Tvrdjenje o božanskoj inkarnaciji
 3. Tvrdjenje o natprirodnom poreklu utemeljitelja
 4. Tvrdjenje o božanskom otkrovenju
 5. Tvrdjenje o nadahnutom spisu
 6. Izveštaj o počinjenim čudima
 7. Načelo „Zlatnog Pravila“
 8. Priznavanje posebno svete zajednice
 9. Nada u univerzalnu religiju
 10. Nadanja i strahovanja o budućem životu.
- (Svaka od ovih stavki detaljnije se razmatra.)

Neki se autoriteti ne bi u potpunosti složili sa Hume-ovim spiskom.²² Tananosti čitavog ovog pitanja ne spadaju u opseg naše teme, ali čitaocu mora da je jasno da jedan od fundamentalnih problema kojim se u ovoj knjizi moramo pozabaviti jeste i to da li ovo široko, globalno proučavanje Zlatnog pravila zaista pokazuje da ono jeste zajednička odlika religije – u stvari, da li ono jeste, ili nije, univerzalna odlika religije.

Neki naučnici iznose sveobuhvatno tvrdjenje da se ovo plemenito učenje može naći u svim religijama – u stvari, u nekim slučajevima, u svim veroispovestima i filozofijama. U jednoj publikaciji iz 1894. godine, Thomas Henry Huxley (Tomas Henri Haksli) izjavljuje:

Moralisti svih vremena i svih vera, imajući na umu samo međusobne odnose ljudi u idealnom društvu, došli su do saglasnosti o „Zlatnom pravilu“, čini kao što bi da tebi čine. Drugim rečima, neka te saosećanje vodi; stavi se na mesto čoveka prema kojem su tvoji postupci upravljani i čini mu ono što bi da tebi čine u istim okolnostima.²³

Ovaj pisac ne bi išao tako daleko, ali bi se složio da se Zlatno Pravilo nalazi u literaturi većine živih vera u današnjem svetu kao i u obliku izreka koje se mogu povezati sa barem nekim od tradicionalnih religija koje se dovode u vezu sa društvima na niskom stepenu razvoja; neke od ovih izreka su zapisane. Takođe, kao što ćemo videti u narednom poglavlju, čak se i u tradicionalnim društvima koja nemaju izreke ni poslovice o Zlatnom Pravilu načelo reciprocitnosti praktikuje u vezi sa religioznim verovanjima. U stvari, reklo bi se da je tačno da se u svim

²⁰ Ibid. str. 160–61.

²¹ Hume, *The World's Living Religions*, str. 270–82.

²² Videti, na primer, Friedrich Heiler, *The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions*, str. 132–60.

²³ Huxley, *Evolution and Ethics*, str. 31.

¹⁶ Singer, str. 294–5.

¹⁷ Ibid. str. 293.

¹⁸ Bahá'u'lláh, *Tablets*, str. 35–6.

¹⁹ Berkouwer, *General Revelation*, str. 155.

Etičke norme drevnog Sumera i Egipta

Miroslav Tanasijević

društva recipročnost praktikuje u nekom obliku, pošto je ona fundamentalno svojstvo ljudskih odnosa. Ilustracije radi:

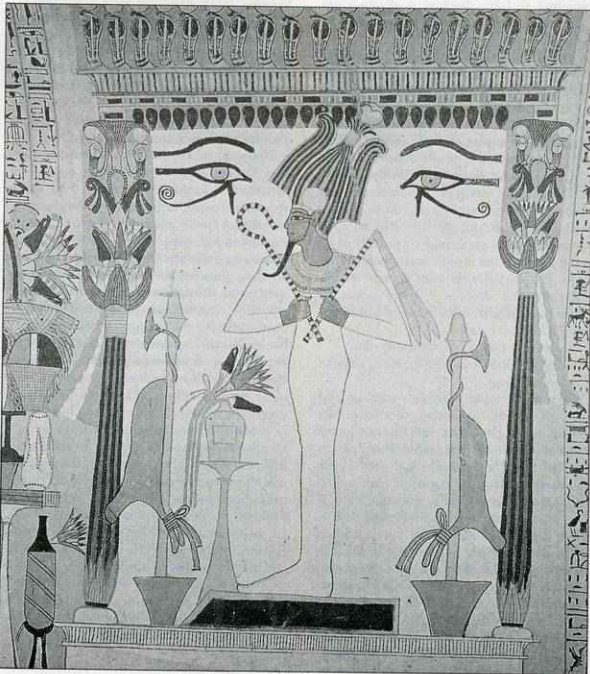
»Pa pošto je odnos majka-dete prvobitna jedinica lične egzistencije, motivacija detetovog ponašanja mora biti recipročna, čak i onda kada je ova recipročnost, pre svega, tek implicitna. Pozitivan i negativan pol detetove motivacije jesu rudimentarni oblici ljubavi odnosno straha... Ova bipolarna, recipročna motivacija ljubavi i straha bavi se održavanjem ličnog odnosa između majke i deteta u zajedničkom životu... Majka ne samo da čini ono što je detetu potrebno, već ga i mazi, miluje, ljulja na rukama, pevuši mu; a beba odgovara izrazima uživanja u majčinoj brizi koji nemaju nikakvog biološkog značaja. Ovi gestovi simbolizuju uzajamno uživanje u odnosu koji ih ujedinjuje u zajednički život: oni su izrazi naklonosti putem kojih oni jedno drugom saopštavaju svoje uživanje u tom odnosu i oni predstavljaju, sami za sebe, svest o komuniciranju.«²⁷

Naš se problem sastoji u tome što je, mada je recipročnost fundamentalno svojstvo ljudskih odnosa i što se izgleda praktikuje u svim društvima, u ovom trenutku nemoguće dokazati da se Zlatno Pravilo u obliku pisanih ili nezapisanih izreka nalazi u vezi sa svakom postojećom religijom, ako pod religijom s pravom podrazumevamo i verovatno hiljade ubeđenja koja postoje u društvima na niskom stepenu razvoja u raznim delovima sveta. Pa ipak se u narednim poglavljima pokazuje da se Zlatno Pravilo nalazi u mnogo više religija i društava nego što se inače verovalo.

Mi, međutim, sigurno znamo da istorijski koreni Zlatnog Pravila sežu unatrag do maglovite prošlosti čoveka. Niko ne zna ni kada ni gde je ono nastalo. Da li je neki otkrivač čije je ime davno zaboravljeno prvo poučavao neku malu, preistorijsku zajednicu nečim sličnom Zlatnom Pravilu? Da li su drugi, u kasnijim vremenima i različitim metodima, činili to isto? Kakva je bila uloga profesora i mudrih ljudi (i žena) u ovom procesu? U svakom slučaju, mi sigurno znamo da je ono u nekim društvima predavano sa kolena na koleno usmenim putem sve dok konačno nije zapisano – što se, na primer, dogodilo u hinduizmu. (Bramini su pamtili sveta učenja i predavali ih usmeno vekovima pre nego što su ona zapisana.) Takođe znamo da je tokom istorije bilo *toliko mnogo* zapisanih iskaza Zlatnog pravila da ne postoji mogućnost da se svi oni sakupe. Na pitanje *zašto* je Pravilo bilo toliko rašireno među toliko mnogo naroda i religija i zašto su ga toliki filozofi i mudraci izricali, ne može se na ovim stranicama lako odgovoriti. Niko nikada nije došao do zadovoljavajućeg odgovora.

(iz knjige H.T.D. Rosta: *The Golden Rule*, po odobrenju izdavača George Ronald, Publisher)

S engleskog prevela
Jasminka Bošnjak



Osiris, vladar mrtvih (Egipat, XIII vek p.n.e.)

Etika drevnih kultura koje su nam ostale najstarije pisane dokumente svedoči o dugom razvojnem putu čiji je početak skriven u davnoj prošlosti, zajedno sa korenima religije. Uprkos geografskoj udaljenosti, Sumer i Egipat pokazuju zajedničke crte etičkih normi ali svedoče i o različitom razvoju, uslovljenom drugačijim mentalitetom, društvenom organizacijom i istorijom. Ove dve kulture su nam ostavile u nasleđe zajedničku osnovu uređenja odnosa među ljudima, kao i bitno različite načine kontrole i očuvanja pravednih odnosa među ljudima.

Drevni Sumeri nam nisu ostavili teorijske rasprave tako da se možemo osloniti samo na često fragmentarne zapise mitova i sud-

skih odluka. Da bi pravilno razumeli odnose među ljudima, moramo početi od odnosa čoveka prema bogu, zapravo od položaja čoveka u sumerskoj kosmogoniji. Sumerski mitovi su veoma jasno odredili mesto i dužnost čoveka, bića koja su bogovi stvorili da bi se oslobodili napornih poslova obrade zemlje i uzgoja stoke. Organizacija duhovnog i svetovnog života je bila božje delo, definisano pomoću stotinak *mea*. Značenje reči *me* ostaje nepoznato ali je nesumnjivo da se njome označavaju elementi svojevrsnog skupa pravila koja se vezuju za svaki kosmički entitet i kulturni fenomen, što obezbeđuje razvoj i trajanje društva, u skladu sa zamislima tvorca sveta. Od stotinak *mea*, poznato

nam je bezdeset i osam ali bez ikakvih objašnjenja – poznati su samo nazivi iz kojih se može, sa manje ili više pouzdanosti, izvesti značenje. U tom podužem popisu nalazimo *božanstvenost, instituciju kraljevstva, muziku, pisanje* i sasvim očekivano, *istinu, iskrenost i mir*. Neobično je to što u popisu nalazimo i *lažljivost, zastrašivanje, oružje, žalopojke i razaranje gradova*.¹ Izgleda da su sumerski bogovi stvorili sasvim realan svet u kojem nije trebalo očekivati blagostanje, u zamenu za žrtvene darove i velelepne hramove. Ljudske obaveze prema bogovima su bile određene u okviru sveta kojim vladaju i istina i laž, i dobro i zlo, zavisno od nedokučive božje volje.

Sumerski mitovi nam malo, ili nimalo govore o etičkim vrednostima tako da osnovni materijal za ovu temu predstavljaju zakoni i karakteristični didaktički tekstovi koji su bili omiljena literatura i kasnijih kultura. Na osnovu tih zapisa se može reći da su Sumeri, bar na rečima, cenili dobrotu, iskrenost, pravdost, slobodu, milosrđe i zakone. Doduše, svi kraljevi ili namesnici koji propisuju zakone, naglašavaju da su uspostavili red i zakonitost, zaštitili slabe od jakih i siromašne od bogatih tako da je vidljivo da su red i zakonitost morali često da se obnavljaju. Bogovi jedva da vode račune o etičkim normama društva i samo uopšteno podržavaju pravdu. Tako jedna od himni boginji Nana kaže da ona

»Poznaše siročić, poznaje udovicu,

Zna za čeladku čoveka čoveku, i majka je siročetu.²

Kako je božanski poredak zasnovan i na dobrim i na zlim pojavama, za zlodela nije predviđena božja kazna već ljudska kazna čija je mera određena u zakonima. Iako se ponekad pominje božanski sud pred kojim odgovaraju pokojnici, zagrobni svet su Sumeri smatrali sumornim mestom koje je samo žalosna kopija sveta živih tako da bilo kakva nagrada u tom svetu i nije vredna pažnje. Dobri odnosi bogova i ljudi, zapravo izbegavanje božanskog gneva, osiguravano je redovnim žrtvenim ponudama i propisanim ritualima, a očuvanje etičkih normi je povereno zakonima. Ma koliko zakonodavci pokušavali da zaštite prava siromašnih i nemoćnih (udovica i siročad), ipak su bogatstvo i moć bili najbolja garancija prosperiteta u sumerskom društvu. Zakoni drvnog Sumera, iako su do nas stigli samo u fragmentima, jasno pokazuju da je drveno pravilo *oko za oko, zub za zub*, davno napušteno i zamenjeno detaljno razradnim sistemom koji propisuje kazne u srebru ili robi. Ono što nije vidljivo u zakonima, nalazimo u didaktičkim tekstovima koji veliku pažnju posvećuju brizi roditelja za svoje potomke i starenja dece o ostarelim roditeljima. Kao u svim drevnim društvima, porodične veze su bile od presudnog značaja. U jednom od didaktičkih tekstova nalazimo i reč *namlulu*

koja označava čovečanstvo, ali i *čovečnost*³ kao zbir moralnih kvaliteta.

Sumeri se, uprkos proklamovanom značaju pravdosti i milosrđa, nisu preterano oslanjali na njih i nisu bili ubeđeni u dobrotarnost svojih suseda i sunarodnika. Sama potreba za detaljno razradnim zakonima svedoči o neophodnosti stroge kontrole međuljudskih odnosa, što se dobro uklaapa u sliku koju stičemo o Sumerima koji uvek izražavaju želju za dominacijom,⁴ ili se takav utisak stiče na osnovu sačuvanih rasprava u kojima su rivalstvo i dominacija redovna tema. Do koje mere sami Sumeri nisu verovali u načelnu dobrotarnost svojih sugrađana možemo videti u stihovima jedne elegije:

Kazu vrli mudraci reč istinitu i iskrenu
»Nikada majka nije rodila bezgrešno čedo

... bezgrešne mladosti nema od davnine.⁵

Postupni razvoj etičkih vrednosti sumerskog društva nije moguće pratiti na osnovu sačuvanih tekstova ali je vidljivo da su te vrednosti izrasle iz ljubavi – ljubavi prema porodici, koja se postupno širila na čitavu zajednicu. Istorija pokazuje da strogo podcljene i najčešće zavade gradске zajednice drvnog Sumera nisu dozvoljavale razvoj nacionalne države a ta zatvorenost i lokalne okvire je ograničavala razvoj etičkih vrednosti zadržavajući pažnju na relativno malim gradskim zajednicama. Etički koncepti Sumera su, u osnovi, identični kasnijim Hebrejskim ali im nedostaje hebrejska moralna revnost kakvu nalazimo u biblijskim tekstovima. Izgleda da su Sumeri bili pomalo otuđeni, emocionalno suzdržani i mnogo više formalni i metodični nego Jevreji. Zakonodavci sumerskih gradova-država su utemeljili pravnu regulativu koja pokušava, još uvek bezuspešno, da definiše sve odnose, predviđi sve nesporazume i obezbedi rešenja tih nesporazuma. Na kraju se može reći da Sumeri, možda ponajviše zahvaljujući svom poduzetstvu sa kojim su gledali na sugrađane, uprkos uzvišenim etičkim normama, nisu uspeali da uvere sami sebe da *čisto srce i čiste ruke* vrede više od redovnih molitva, žrtvenih ponuda i propisanih obreda.

Egipat, država bez zakonika

Za drevni Egipat, iako nastaje i razvija se u isto vreme kada i mesopotamske kulture, može se reći da je bitno različit, zahvaljujući, pre svega, jedinstvenom položaju i razvojnog putu. Pre svega, Egipat je najstarija poznata nacionalna država sa centralizovanim upravom, što je moralo uticati i na razvoj etičkih normi, baš kao što je formiranje i definisanje tih normi uslovlilo, u velikoj meri, nastanak države. Od pamtiveka do gubitka samostalnosti, Egipat je bio zemljop-

radnička država u kojoj gradska naselja nikada nisu postala samostalne zajednice. Period samostalnih i povremeno zarađenih zajednica je bio okončan davno pre nastanka države koja je ujedinila Gornji i Donji Egipat. Karakteristične godišnje poplave Nila su nametale saradnju na poslovima irigacije jer je zapostavljanje jednog dela mreže kanala za navodnjavanje i odvodnjavanje ugrožavalo žetvu na mnogo širem području. Nema sumnje da je kolektivni duh u dolini Nila veoma davno razvijen a briga o starim i nemoćnima se prenela sa nivoa porodice, na nivo državne zajednice. Osnova egipatske moći je bio taj kolektivni duh, osećaj pripadnosti narodu koji je međusobne odnose regulisao na najbolji mogući način. Naime, u egipatskom društvu nije bilo sasvim obespavljenih ljudi a robovi se pominju tek do kraja Srednjeg kraljevstva. Ali čak i robovi, većinom ratni zarobljenici iz Kuša ili Azije, nisu bili potpuno obespavljeni a razgraničenje između roba i siromašnog Egipćanina jedva da se moglo izvesti.⁶

Egipatska religija prikazuje bogove uglavnom kao simbole prirodnih sila pa se, u skladu sa tim, stvaranje čoveka ne pominje kao posebno značajno delo. Određujući odnose u svetu, pa tako i među ljudima, egipatski bogovi su stvorili *maat* – koncept pravdosti i ispravnosti. Pisani dokumenti Egipta ne sadrže, niti pominju bilo kakav zakonik ili zakonodavca kakve nalazimo u Mesopotamiji. Kako su svi društveni slojevi imali svoja prava i obaveze, sudski sporovi su rešavani oslanjanjem na *maat* dok je svaki čovek odgovarao za svoja dela i pred bogovima, ako ne za života, onda sigurno posle odlaska sa ovog sveta. Oni koji pred Ozirisom dokažu svoju ispravnost, mogli su očekivati večni život u savršenom rajskom vrtu, dok su nepredvidno netragom nestajući u čeljustima čudnovate zveri. Na taj način su etičke norme društva dobile i božansku zaštitu. Zahvaljujući brojnim kopijama Knjige Mrtvih, znamo šta su Egipćani smatrali grehom jer se pokojnik pred božjim sudom obračunava četrdeset i dvojici sudija poručivši različite grehe. Tako u Nebesni papirusu pokojnik, između ostalog, tvrdi da nije *pljačkar, krao, ubio, lagao, zapustio njivu, zastrivao, zavadao, svetio se, oglušio o maat* i, što najbolje oslikava egipatsko društvo, u predzadnjoj rečenici pokojnik kaže da *nije sebi pridavao već značaj nego što mu priliči*.⁷

Značajno svedočanstvo egipatskih etičkih načela predstavljaju takozvani *Saveti*, tekstovi koji sadrže uputstva za ispravno vladanje i koji su bezbroj puta prepisivani tokom vekova. Iz tih tekstova možemo videti da su Egipćani strogo vodili računa o obavezama pojedinca prema zajednici, ali da to nije previše ograničavalo individualnost već je uvek trebalo pronaći sredinu između prava i obaveza. U tekstu koji je nazvan *Saveti Ptah*

¹ S.N.Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, 1963, str. 116.

² Ibid. str. 124.

³ Ibid str. 264, 285.

⁴ Ibid str. 295, 266-267.

⁵ Ibid str. 128.

⁶ C. Aldred, *The Egyptians*, Thames and Hudson, Ltd, London, 1988, str. 201-202.

⁷ E.A.W. Budge, *The Book of the Dead*, Dover Publications, New York, 1967, str. 349, 350.

hotepa, načinjenom oko 2400. god. p.n.e. nalazimo starije oblike saveta koji će se kasnije razviti do etičkih normi kakve nalazimo u biblijskim tekstovima:

... Pravda je veličanstvena, njena prikladnost je trajna, i ne beše poremećena od vremena onog koji je stvorio, i kažnjen biva onaj koji ne poštuje njene zakone.

... Nedela nikada ne završavaju dobro. ... Može biti da prevara donese bogatstvo, ali moć pravde je trajna i neki čovek uvek može reći 'To je imovina mog oca'.⁸

Sledeća zbirka saveta potiče iz vremena između VII i VI veka p.n.e. i karakteristična je po znatno poniznijim i manje materijalističkim gledištima. Doduše, materijalističko prikazivanje zagrobnog sveta i božanskih nagrada jeste bilo široko rasprostranjeno, ali postoje indicije koje se ne mogu olako odbaciti a koje ukazuju na postojanje učenja o duhovnom prosvetljenju i čisto duhovnom približavanju božanskom svetu. Savete Amen-em-opea, sina Ka-nakhta, skoro da ne treba šire tumačiti:

«Čuvaj se od pljačkanja potlačenih i od opterećivanja nemoćnih.

Bolja je merica koju ti bog daje nego hiljadu otehtih.

Ako je siromah prezadužen razdeli dug na tri dela oprost i dva a ostavi jedan Bog želi poštovanje siromašnih više od slavljenja uzvišenih

je nezadovoljan prethodnim sudskim odlukama mogao, teoretski, da svoji spor iznese pred kralja. Umesto unapred određene pravde, u vidu zakonika, egipatski sud je svoju odluku morao da donese u skladu sa *maat*. Pojam *maat* je složen i obuhvata poredak, pravu meru, ravnotežu, pravi odnos između živih bića i stvari. Ako pokušamo da istražimo osnovno značenje reči *maat*, videćemo da je izvedena od glagola *maa* čije je značenje *dati*, *ponuditi* i, što je za našu temu najvažnije, *prineti obaveznu žrtvu*, *prineti propisanu žrtvu*.¹⁰ Kako su žrtveni obredi osnova religijskog sistema i samim tim najotpor-niji na promene dolazimo do zaključka da se *maa* odnosi na drevne običaje koji se ne smeju zaboraviti ili izneveriti. Tako smo stigli do termina *etika* i *moral* koji su takođe izvedeni iz reči *običaj*. U prilog ovakvom poređenju može se navesti i egipatski termin za pravednost iz kojeg je izveden naziv za svedoka i svedočenje na sudu. Reč *metet* označava *sredinu*, a *met-ti* označava *ono što je pravedno, uobičajeno, ono što je od uvek bilo*.¹¹ Kao što se moglo i očekivati, sve ovo pokazuje da je egipatska etika, kao što i priliči etici dravnog društva, izvedena iz etike dužnost. Od obaveze prinosa žrtvenih ponuda, egipatske etičke norme su se uzdigle do plemenitih visina nesebičnog milosrđa i utemeljile pravnu regulativu u kojoj pravdu ne nalazimo u zakonima već je sudija prinuđen da je ostvaruje svakodnevno, u skladu sa okolnostima i ljudima koji traže pomoć od zastupnika božanske pravednosti.



Veoma značajni su saveti u vezi onoga ko se ogrešio:

«Ostavi ga bogu
nahrani ga hlebom svojim
tako da sedne i zastidi se

Ne pozdravljaj onoga s kime si u zavadi
ne povredju svoju savest
ne kaži mu lažno »Zdravo!«
ne govori lažno
to je bogohulno

A što se pravde tiče,
božju nagradu bog daje
kome on hoće.⁹

Svi ovi saveti otkrivaju nam uzvišene etičke norme egipatskog društva ali valja znati da te norme često nisu bile poštovane o čemu svedoče zapisnici sa brojnih sudskih rasprava. Razumljivo je da čvrsto organizovana država nije mogla da se osloni na božanski sud pred koji izlaze pokojnici i da je pravosudni sistem morao da funkcioniše što brže može. Većinu manje važnih sporova su rešavali regionalni državni službenici a važniji sporovi su iznošeni pred kraljevog namesnika. Valja znati da je vrhovni sudija bio sam faraon, kao i da je svaki Egipćanin koji

¹⁰ E.A.W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Dover Publications, New York, 1969, str. 270.
¹¹ A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford, 1982, str. 567.

¹¹ Ibid str. 332-334, str. 570-571.

⁸ *The Ancient Near East*, edited by J.B. Pritchard, Princeton University Press, 1973, str. 234.

⁹ Ibid str. 237-245

Zlatno pravilo u jevrejstvu

Eugen Verber

U Starom zavetu (hebr. skraćeno: TANAH) Biblije, u jednoj od tzv. Deset zapovesti (hebr. *aseret hadibrot – deset izreka, reči*), zapisano je: *Ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe!* (Lev 19,18). Ova božanska moralistička zapovest je predstavljala stožer etičkih shvatanja ranog jevrejstva, koja je ipak mogla da se shvati samo kao ideal kojeg će dostići samo savršeno ljudsko biće. Potreba dobrih odnosa među ljudima je morala biti izrečena mnogo jednostavnijim, običnom čoveku shvatljivim rečima. To je bilo vidljivo i po raznim tumačenjima, prevodima i na drugi način iskazanim istim mislima, koje su bile i ostale u središtu jevrejskih etičkih shvatanja. Tako je u apokrifnoj knjizi Tobije (hebr. Tovi, Tuvija, grčki: Τωβιτ. τ. Τωβιτα. ε.), nastaloj negde u 2. v. pre naše ere, misao izražena na nešto drugi način. Između mnogih moralističkih uputstava, dobrih i mudrih saveta o odnosima među ljudima, tu je zapisano: *Ne čini nikome što bi tebi samome bilo mrsko!* (Tob 4,15). Aramejski prevod, tzv. *Targum Jonatan* (ben Uziel), ili *Targum Jerušalmi* (Jerusalimski prevod) za gore spomenuto biblijsko mesto (Lev 19,18) ima veoma slično, puku razumljivo, tumačenje: *Smiluj se drugu svom, pa ono što je tebi mrsko, ne čini njemu!* – što je već veoma blisko onome što će se kasnije u povesti etike nazvati *Zlatnim pravilom*.

Hilel I ili Starac Hilel, došljak iz Vavilona u Jerusalim, koji je živeo u vreme vladavine Iroda, poslednji među duumvirskim učiteljima zakona u jevrejskom narodu,¹ je svojim životom i delom, radeci u početku kao nadničar, ali se istovremeno radom učeći Nauku i zakonu, kako pisanom tako i usmenom, dokazao jedinstvo zakonodavnih odluka i ličnog ponašanja. Postao je u zrelih godinama proćelnik Sanhedrina, osnivač čitave dinastije tumača Nauka (Tore) i duhovnih vođa u teškim vremenima nailaska rimskog osvajača. Pored mnogih, veoma važnih i sudbonsnih pravnih i drugih smerodavnih odluka, u Talmudu je zapisana povest, koju ćemo doslovno ovde preneti:

'Prša se o jednom inovercu koji došao k Šamaju i rekao mu:

– Primi me u (vašu) veru, pod uslovom da me poučiš celom Nauku dok stojim na jednoj nozi.

Šamaj ga istera napolje (...) Ovaj dođe pred Hilela, koji ga primi u veru, i reče mu:

– *Ono što ti je mrsko ne čini svom bližnjem – to je sav Nauk, a sve je ostalo tumačenje ovoga. Idi pa ga uči!*²

Ovakvo izricanje osnovne misli u određenoj obliku, moglo je da bude jasno svakom čoveku, a u svojim dubinskom sloju, ovako izrečena misao sadrži i pozitivnu stranu zakona ljubavi, koja se može tumačiti i ovako: tebi je neprijatno ako te odbije bližnji kojem si se obratio u nuždi za pomoć, nemoj ga stoga odbiti ako se on tebi obrati. Na taj, po-



Tas (štit Tore) – (Evropa, XVII vek)

zitivno izražen način je zapisano Zlatno pravilo i u Novom zavetu:

– *Sve, dakle, što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima! To je sav Zakon i Proročij!* (Mat 7, 12; Lk6, 31)

Nije Hilel time htio da se poistoveti s idejama esena iz Kumranskog zajedništva, ali se u svojim krotkim, ugodnim postupcima prema ljudima i, a to je i drugima preporučivao, držao se onoga što je jednom rekao: *Ne pojavljuj se nag među odevenima ili odeven među golima, ne stoj među onima koji sede i ne sedi među onima koji stoje, ne smeji se među onima koji plaču i ne plači među onima koji se smeju.* (Talmud, Tošefta B'rahot 2,24).

Zlatno pravilo je ostalo tokom vekova u knjigama i propovedima, ali je već i sam Hi-

lel rekao nešto što treba da bude nauk svima koji ga se ne drže:

(Hilel) *vide jednu lobanju, kako plovi na vodi. Reče joj:*

– *Utopiše te jer si ih utapala, na kraju će oni koji te utopiše biti utopljeni!*³

¹ (v.E.V., Talmud, Bgd, 1990, str. 24,26 i dalje)

² (nav. d. Talmud, str. 316.)



³ (E, V, Talmud, Izreke otaca II 7, str. 154.)

Čini dobro ne kaj se ...

Dorđe Janić

Srpske narodne priče, po mnogo čemu, nisu samo zbir narodnih verovanja, već i pregled primjenjene narodne etike. U pričama se može, u vrlo jasnom obliku vidjeti, ne samo u šta je narod verovao i način kako je svoju veru iskazivao, već i šta je smatrao Dobrom a šta Zlom. U njima se otkriva ne samo njegov svakodnevi odnos prema bližnjima, već i kako je modelovao svoje ponašanje u odnosu na eshatološke ciljeve, kao i parametri koji su proizilazili iz toga.

Ono što savremene izučavaoce bajki (narodnih priča), uglavnom zanima, jeste fantastičnost u njima ili *bajkovitost*, kako se popularno kaže. Po nama je ta bajkovitost s jedne strane ukras a s druge pokrivač koji nam otežava mogućnost da stignemo do arhetipskih sadržaja koje su skrivene u njima. Fantastično je, u izvrsnom smislu, arabeska nastala mešanjem Ida i Super Ega. Id se, kroz nekad sasvim jasne a danas teško dešifrujuće znake i signale, pojavljuje u svet Super Ega, i da bi produžio svoje trajanje, izvlači bajku izvan prostornih i vremenskih odrednica. Odrednice koje mogu da fiksiraju sadržaj bajke nestaju. Ako i postoje one su uslovne i njihovo nestajanje ili zamena ne remete bajku uopšte. Reka je samo *velika reka*, potok je *brzi, bistri potok*, koji *žubori*, planine su *visoke*, šume su *mračne*, proplanci su *puni cveća*. Realnost je očišćena od prostorne odredenosti, od svake proverljive ubifikacije i baš zahvaljujući tome otkriva svoj arhetipski strukturu. Kada se nešto zbiva takode nevažno. Vekovi su samo dokaz da se nešto dešavalo. Dan je *neki* dan, čak i onda kada je određeni dan u sedmici. Ništa ne znači da li je to ponedjeljak ili sredi. Meseci su neki meseci, eventualno stavljeni u godišnje doba. Takođe su i godine samo *godine*. One slušaocima tek pokazuju koliko je vremena proteklo u doživljajima glavnog junaka. Na prvi pogled sve je »privatno«, vezano za život glavnog junaka. Ali to je maska. U stvari, sve je optimalno »opšte«. Zapleti, ili raspleti, se dešavaju uveče, u ponoć, ujutro. Ali, čudno, retko kad se zbivaju u podne. A podne je, kao svaka tačka preokreta u kojoj se sažima vasseljena, vrlo značajno. Tada se senovita bića pojavljuju kao i u ponoć. Samo podne ne daje nikakvu osnovu za razvijanje onog osnovnog elementa u bajci: *tajanstvenost i jezovitost*. U podnevu se, obično, dešavaju gozbe, ali te gozbe su vreme nadmetanja, izvrgavanja podsmehu, a ne prelaznja iz ovosvetskog u onosvetskog. Za to su rezervisane ponoćne gozbe. Na tim gozabama, tačnije rečeno, onosvetskog prodiru u ovosvetsko. Tada se realnost rasplinjava i ostaju samo konture, uvodi se mogućnost, kao osnovna zakonitost bajkovite radnje.

Bajka dostiže svoju zrelost u trenutku kada priča postane samo *kazivanje*, kad skoro prestane da biva *povest* o ... I tada se, kao izranjajući iz magle, otkriva njena prava sadržaja. A ta sadržaja je povest o borbi Dobra i Zla, ili priča o svetu viđenom kao eshatološki osmišljenim prostorom. Nema narodne priče kod Srba, a to važi i u svetskoj književnosti, koja, u manje više otvorenim oblicima, raspravlja o sukobu Svetlosti i

Tame. Ako i postoje razlike u interpretiranju ovog problema, a postoje, one proizilaze iz različitosti samih etičkih sistema u kojima su nastajale. Ta pomeranja, koja su za kulturologe vrlo zanimljiva, tim je lakše pratiti zbog činjenice da narodne priče, što su vanprostorne i vanvremene, a nisu kodifikovane nekom posebnom formom (kao što je slučaj sa narodnim pesmama) mogu vrlo lako da prelaze iz jednog naroda u drugi, preskačući jezičku barijeru. Dovoljno je da se promene imena glavnih junaka i njihov društveni status pa da priča sa Kavkaza nađe svoju novi dom u Irskoj. Ali ono što je teško promenljivo to je etička podloga priče. Ona se menja samo u detaljima.

Zato smatramo da bi sakupljanje bajki sveta moglo da otkrije i etičku arhetipsku sliku sveta. A na osnovu istih istraživanja mogli bi da se prate pomaci u etičkim interpretacijama od naroda do naroda, u zavisnosti od njihovog verskog i rasnog ustrojstva. Kako njihova izvorišta, tako i njihovih relikata. Hteli bismo da napomenemo da verski elementi bitno utiču na kreiranje bajke, čak i onda kada sredina u kojoj nastaje ili u kojoj je odmaćena, na jednom racionalnom nivou nije svesna verskih postulata vere kojoj pripadaju članovi zajednice. Predanje i narodni običaji ovde igraju najveću ulogu. Problemi su vrlo zanimljivi u sredinama gde paralelno egzistira nekoliko religioznih sistema a na nivou *palimpsesta* nasleđa različitih naroda, kao što je slučaj sa Srbima i ostalim balkanskim narodima. Smatramo da je, s jedne strane, etički arhetip statičan, a da je, s druge strane palimpsestičnost tipičnija za narodne priče, od egzistirajućih narodnih predanja. Zahvaljujući njima i nastaje onaj specifičan sloj zbog koga i kolektivna svest jednog naroda iskazuje svoje biće drugačije od kolektivne svesti drugog naroda. U bajkama su zadržani ili neki rituali ili aluzija na njih, iako je njihov sadržaj zaboravljen ili bitno modifikovan. Ali, ne treba zaboraviti suprotnu mogućnost, u prepoznatljivim ritualima očuvani su neprepoznatljivi sadržaji.

Hristova pouka

Ovaj uvod o problemima bajkovitosti i etike u bajkama, na prvi pogled izgleda nepotrebnim za esej koji treba da govori o problemu »zlatnog pravila« ili *Hristove pouke* i njegove transformacije u našim narodnim pričama. Hristova poruka - »I kako hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima onako.« (Ev. po Lk. VI, 31) pretvorila se u kolektivnoj svesti našeg naroda u čitav krug poslo-

vica o dobrom delanju od kojih su dve najzanimljivije za razmatranje: »Čini dobro, ne kaj se; učini zlo, nadaj se!« i »Dobro će ti se dobitim vratiti.« Tačnije, kako je od jedne, uslovno rečeno teorijske postavke, koja je data u kondicionalnom obliku, i čije je ostvarenje još na nivou *htenja*, došlo u našem duhovnom prostoru, očitio je novozavetnih izvora do aktivističke interpretacije.

U Hristovoj preporuci, koju nam je zapisao apostol Luka, postavlja se zadatak koji tek treba izvršiti a njegova realizacija se uslovljava paralelizmom: ako hoćes da oni tebi čine - čini i ti njima dobro. Iz toga sledi i odgovor na pitanje: šta je ono što ne treba da činiš - ono što ne želiš da ti čine. Hristova pouka je jasna kada se tiče utvrđivanja *šta je dobro činjenje*. Dobro činjenje se ne proverava na teorijskom, metafizičkom planu. Ono je vrlo jasno, empirijski regulisano. (Kao što je, po pravilu, i svaka druga Hristova pouka). Iz odrednice »što želiš tebi proizilazi šta treba da je dobro činjenje. Sam si regulator dobrog delanja. Dobro delanje nije ono što mi činimo, i tu je zamka koju nam je Hristos postavio, već u onom što *hoćemo da nam čine*. Ne kaže se šta mi treba da hoćemo. To nam On ostavlja na volju. Ali se podrazumeva da sebi najbolje hoćemo. Naše delanje se ne zasniva na nečem što je empirijsko jer mi treba da ga uvedemo u praksu. Tek kroz nas će htenje postati praksa. A prvi put je u saznanju da je Drugi isto što i ja sam. Za Hrista je to aksioma. Polazeći od nje, učenicima, budućim apostolima, je objašnjavao šta treba da čine u komunikaciji sa *Drugim*. Pri tome je uvek imao na umu da je *drugi* čovek. Komunikacija sa *drugim* se podrazumeva kroz komunikaciju sa sobom. Utrđujući šta je dobro za mene, utvrđujem i šta je dobro za tebe. A to podrazumeva da se brišu granice između *Ja* i *Drugih*. Ili, tačnije, *zajedničarenje* se uspostavlja kao osnovni zakon življenja. Zajedničarenje koje se postize kroz mene, a ne kroz vas, tek dajući drugom ono što smatram najvažnijim, mogu očekivati da sam na božanskom putu, tj. da dobro delam.

Od tog tipa ikonimije, ikonimije među ljudima, sledi ikonimija sa Bogom. Navedena Hristova pouka govori o načinu uspostavljanja ikonimije među ljudima. Srpske narodne poslovice koje smo naveli, kao i one što ćemo tek navesti, stvaraju nam mogućnost uspostavljanja mnogo šire ikonimije: Božanske ikonimije. Ikonimije u kojoj se pojedinac nalazi u koherentnosti ne samo sa ljudskom zajednicom već i sa Bogom. Ova misao je neodvojivi element u kolektivnoj svesti Srba. Jer samo iz te zajednice mogu da proisteknu sve moralne odrednice, posebno

ona o dobrom delanju. Zajedničarenje sa ljudima i sa Bogom, iskazuje se kao uzročni posledična veza. (Zanimljivo je napomenuti da narodna svedet ne raspravlja o tome šta je dobro činjenje, u potpunosti prihvatajući Hristovu pouku kao nešto što se podrazumeva.

Činjenje dobra

U kolektivnoj svesti a samim tim i kroz narodne priče i narodne poslovice, narod je razmatrao, uslovno rečeno, tri problema: *kome treba činiti dobro, šta se postiže činjenjem dobra i do kojih granica treba da ide činjenje dobra*. Prvi problem se često nalazi u narodnim pričama, drugi proizilazi više iz konteksta a treći se može naslutiti više iz poslovice no iz pripovedaka. Ovdje ćemo raspravljati, uglavnom, o tima trima osnovnim tačkama sa punom svedet da će nam, mnogo što šta, izmaći iz vidokruga.

Problem činjenja dobra drugima, kao po pravilu, raspravlja o činjenju dobra *potrebitima*, onima kojima je to potrebno, onima koji nemaju snage sami sebi da pomognu. Ako je sposoban sam sebi da pomogne, onda pomoć koja se nekom pruža, u krajnjem smislu, nije bila potrebna. Time se šema koja postoji u činu dobroćiniljstva, gubi. Ono što proizilazi iz Hristove pouke je potpuno jasno. Odnos prema potrebitom se iz nje precizno osmišljava.

Najpre treba pomagati bolesnima. Hrist je pomagao bolesnima a iz toga proizilazi da i svaki hrišćanin treba da im pomaže. Pomaganje bolesnima, obično, proističe iz dobrote srca onoga koji pomaže. Njome se on identifikuje kao dobar čovek. Pomaganje je, samo po sebi moralni čin, ali u toku razvoja priče, ono izaziva dobijanje nagrade. Ta nagrada može biti ili statusna ili materijalna: oženiti se carevom kćerkom, dobiti polovinu carstva, dobiti blago, ali i dobiti ovdzavljenje, za sebe ili drugog, dobiti oslobođenje i sl. Ove druge nagrade su emotivnog, ili duhovnog karaktera, no njih, što je tipično, narodne priče ne potenciraju, smatrajući ih normalnim. To pak otkriva visoku moralnost sredina u kojima su te priče nastajale.

Potom treba pomagati nevoljnicima (invalidima). Bolesnik smo spomenuli na početku, jer je njima potrebna pomoć jednokratno. Invalidima je pak pomoć potrebna stalno. Razlozi za pomaganje invalidima mogu biti raznoliki, ali su im, uvek, izvorišta etička, i direktno proističu iz mehanizma poistovećenja, tj. iz Hristove pouke. Pomažući nevoljniku, mi pomažemo jednoj od sopstvenih mogućnosti. Pomažući mu pokušavamo da uspostavimo kosmološku ravnotežu, da njegovu zakínost umanjimo. Pomažući nevoljniku pokušavamo da smo spremni da se unizimo, što opet vodi ka uspostavljanju harmoničnog balansa: veći će se smanjiti a manji će se podići. Postoji veliki broj priča u kojima se problem pomaganja nevoljnicima (u krug nevoljnika ubrajamo i izrazito ružne, ili životinje koje se smatraju negativnim) postavlja kao ključna tačka iskušavanja glavnog junaka da li je

moralan a to znači, da li je dostojan da primi nagradu što, pak znači, sve jedno od koga ta nagrada u formalnom smislu dolazila, da je od Boga. Iz toga sledi da se veza sa Bogom uspostavlja ne preko superiornih već preko inferiornih. Ako imamo u vidu da u pravoslavnoj veri, koja je preovlađujuća na terenu sa kojih su priče o kojima govorimo, (ali je osnovni mehanizam, u nešto izmenjenjem vidu vekovima postojao na indoevropskom području) i koja je u potpunosti adoptirana u narodu tako što je *onarodena*, a to znači, po mnogo čemu izbegla od dogmatske kontrole, postoji vrlo rašireno i živo verovanje (znanje), da se Bog, ili njegovi predstavnici – anđeli, javljaju na svetu kao putnici, siromasi i nevoljnici svake vrste, tj. kao potrebiti, onda se sam čin pomaganja nevoljniku pojavljuje kao kao pomaganje čoveku, što u prvom sloyu jeste, već kao pomaganje Bogu. Svako potrebit, u isto vreme je i ja ali i Bog.

U vezi sa problemom nevoljnika (invalida) pojavljuje se i problem siromaha – *ubogih*. Zanimljivo bi bilo izvršiti analizu etimologije pojmova *nevoljnik* i *ubogi*. Čini nam se da kroz razjašnjenje njihovih etimologija iz raznih aspekata, pomožemo da se razjasni i pogled na svet kod Srba. Ali takođe i Slovena uopšte. *Ubog* je onaj koji je »u Bogu«. To znači, koji nije ni sa kim i ni sa čim sem sa Bogom. Da upotrebimo Budinu interpretaciju, to je onaj koji ne pranja ničemu iz same činjenice što nema ništa. Nemati ništa pak znači, da on nema, ne samo materijalnih blaga, već da nema ni emotivnih ni duhovnih obaveza sem onih prema Bogu. On »nema ništa do Boga«.

Siromah, koji je obično i nevoljnik, jeste predmet Božanskog testa. Njime se svet proverava. Nevoljnik, invalid, jeste onaj koji nije želeo svoj status. On je u njemu bez svoje volje, tj. bez svog greha. Njemu je stanje inferiornosti nametnuto. Slovenci imaju još jedan oblik određivanja pojma invalida a to je »nakaza«. Nakaza je onaj koji je *kažnjen*. Očita je razlika između nevoljnika i nakaze, između onog koji je bez volje u statusu u kome je i onog koji je kažnjen. U izvrsnom smislu, ova ambivalentnost proizilazi iz nezavzetnog interpretiranja problema invalidnosti. Dok je nevoljnik, izabranik Božji, onaj koji je takav zbog Božjeg plana, zbog nečeg što treba da učini ili što preko njega treba da se učini, nakaza je kažnjeni subjekt. On je nešto učinio da bi bio ono što jeste. Zbog toga se dobro delanje, na invalidima obe kategorije, pokazuje kao iskušanje za dobroćiniljstva ali i dobroćiniljstva. Činitelj dobra treba da oseti kome čini dobro, ali činjenje dobra mora uvek da rezultira dobrom voljom. Dobroprimilac prima dobro kao iskušanje. Kroz odnos prema dobijenom dobru i dobrodavaocu, on će otkriti ko je: nevoljnik (Dohar) ili nakazan (Zao).

Jedna od vrsta nevoljnika jesu i siromasi. Njihovo pomaganje je u suštini lako. Njih treba nahraniti, napojiti, obući i, eventualno obezbediti im krov nad glavom. Cilj se lako dostiže. Narodna tradicija, otelovljena kroz bajku, uspostavila je čitav ritual prilikom činjenja milosti siromahu, a koji treba da

ukine ponižavajući odnos između davatelja i primaoca darova. I samim tim da se uspostavi harmonija veseljenskog tipa, jer onaj koji daje ne daje svoje no Božije, a i onaj koji prima dar, ne prima davočevu već Božije. Onaj koji daje treba da je ispunjen ljubavlju, samilošću i saosećanjem prema siromahu, jer samo tako će njegovo davanje biti u okviru zatvorenog relacijnog sistema između *Boga-pojedince-zajednice*. Neispunjeno obrednih elemenata koji ovo treba da dokažu, anulira sam čin davanja u njegovoj suštini. U narodnoj pesmi »Ljuba bogatog Gavana«, žena Gavana daje prosiacima, inače prerušenim anđelima, Božjim izaslanicima, hleb nogom. Tim činom, kao i uvredljivim rečima koje im upućuje, ona čini svetogrdje. Obesvećuje sam čin deljenja milosti. U takvu grupu *lažne milostinje* pripada i »preoblikovana« milostinja. Recimo: mačeha daje pastoric hleb od pepela. Ako imamo u vidu da je pepeo, i po sadržaju i po boji, simbolično u domenu đavola, onda nam se ovakav poklon desifruje kao radnja inspirisana Sotonom, kao svetogrdje, kao antimilostinja. Zato se taj hleb, obično, pretvara kroz samoodručiče poklanjanje u drugom stepenu, u hleb od najboljeg brašna. A to, opet, pokazuje da se činjenje zla, čak i kroz pseudoforn milostinje, ne može održati.

U krugu potrebitih spadaju i žene i deca. Činjenje milosti njima je blisko činjenju milosti nevoljnicima, fizički inferiornim, jer žene i deca nisu sposobni da se odbrane od prirodnih i natprirodnih napasti koje ih spadaju. Posebno se insistira na činjenju dobra deci, naročito deci siročićima, što direktno potiče iz hrišćanskog odnosa prema njima. Deca se u okviru hrišćanske kulture, smatraju oblašću koja je direktno ta Hristu. Spasitelj je Onaj koji voli decu, i koji ih, direktno, ili preko anđela-čuvara, štiti. On je, po jevandelistima, zatražio da k Njemu puste male, tj. decu. Zanimljivo je da se, baš na problemu odnosa prema deci, mogu, uslovno rečeno, razgraničavati priče pravoslavne od priča rimokatoličke inspiracije. U pravoslavnim pričama decu spašavaju Hristos, anđeli ili neki svetitelji. Retko kad Bogorodica. Kod rimokatolika je redosled drugačiji. Zaštitnik dece je, prvenstveno, Bogorodica, a tek posle nje slede Hristos i ostali. (Ovde nećemo govoriti o ulogama babá, pramajke; sunčeve majke, mesečeve majke, zmajeve majke, đavolove majke i dr., jer bi to otvaralo niz problema, stranih osnovnim problemima iz našeg eseja.) Svako ko pomogne deci, ili ženama (devojkama, majkama), po pravilu biva nagrađen. A sve što se njima čini ne razlikuje se od drugih vrsta činjenja milostinje.

Takođe ne bi trebalo zaboraviti i krug dobroćinštva koja treba činiti sužnjima. Sužnjima je u hrišćanskoj kulturi bio dat poseban status. S jedne strane, oni su odbačeni od društva, ali, s druge strane, oni nisu zaboravljeni od Boga. U prvom planu je za su odbačeni od društva, da su, u moralnom smislu, »kužni«. U drugom planu je mogućnost da su pravdnici koji trpe nevolje koje nisu zaslužili. Zato je pomaganje sužnjima



Uroš Knežević: Mlada žena u nevestinskoj haljini (Srbija, XIX vek)

jedna vrsta provjere. Ali ovdje se ne radi o provjeri darodavca, već o provjeri daroprimca. Ako sužanj poklon primi sa zahvalnošću, tj. ako je spreman da ga uzvati ili darodavcu ili nekom drugom ko je potrebit u ma kom smislu, onda je prošao moralnu provjeru. Postoje priče u kojima čak i bića zla, recimo davo, ili zmajevi, pokazuju svoju zahvalnost. No mnogo češće se otkriva da su oni zaslužniji po zaslugi. Oni nisu zahvalni dobročinitelju, već pokušavaju da ga unište. Time se otkrivaju kao *pravedno osuđeni*. A to, u jednom zaobilaznom vidu, ponovo dovodi do uspostavljanja etičkog sistema kroz negativni rezultat provjere. Onaj koji čini dobro delo, a biva prevaren od zločinca, podiže se na viši stepen u hijerarhiji moralnosti. Ovaj problem razrađuje čitava lepeza motiva *o dobrodušnoj budali i zlom lukavcu*.

Pored pomoći ljudima, narod nije zaboravio ni činjenje dobra senovitim bićima. Pošto su ta bića, po svojoj suštini, potpuno antropomorfna, na njih se može primeniti sve što smo do sada nabrajali. Jedino što bi, mislimo bilo zanimljivo izdvojiti iz ove oblasti, jeste dobročinstvo koje se čini mrtvovm jer je mrtvac, u verovanju našeg naroda, na granici između zemaljskog i duhovnog sveta. Sve jedno da li je to »dobar mrtvac, onaj koji se odistinski upokojio, ili »zao mrtvac – vampir, vukodlak i dr. – koji zbog svojih grehova ne može da se smiri. Problem dobročinstva i zahvalnog mrtvaca, obično se pojavljuje u odnosu živih prema nesahranjenom mrtvacu koji zbog nečega mora da pati. Krajnji cilj svake akcije dobročinitelja jeste da mrtvac dobije svoj mir: da bude sahranjen ili oslobođen prokletstva. Inače, odnos prema mr-

tvacu, obično je u okviru iskušavanja glavnog junaka. To je jedan od stepena njegovog iniciranja. Ali ima priča u kojoj je mrtvac jedan od glavnih pomoćnika glavnom junaku. Tako u jednoj od priča iz *Zbirke Atanasija Nikolića*, glavnom junaku, do srećnog završetka, pomaže zahvalni mrtvac, kome se ovaj smilovao plativši neki njegov dug. Mi se ovdje nećemo baviti ulogom mrtvaca u narodnim pričama ali ćemo napomenuti, da bi iz odnosa našeg naroda prema mrtvima, mogla da se otkrije čitav jedan sloj narodne kosmologije. A ono što je u njoj osnovno jeste da prostor ovosvetkog i prostor onosvetkog jesu komplementarni i da se prelazak iz jednog u drugi, smatra nečim potpuno normalnim. Uostalom, disperzija ovosvetkog u onosvetko je prirodno stanje ne samo narodnih priča već i kolektivne svesti. U okviru toga nalazi se i odnos između primene Hristove pouke o dobrom delanju i sveta realnosti koji čoveka okružuje.

Hristova pouka se primenjuje i prema životinjskom i biljnom svetu, pa čak i prema rekama, planinama, stenama i dr. Time je poruka – čini drugima ono što bi hteli da ti čine – obuhvata ne samo mikrokosmos već i makrokosmos. Svet ljudi se proširio na svet svih živih bića. Uostalom, čovek svet, ovozemaljski svet, u srpskim narodnim verovanjima se naziva *lažni svet*. A iz toga proizilazi da bez Nebeskog sveta i podzemnog sveta, čovekov svet ne bi ni mogao da postoji. U narodnoj veri, sve postojeće je podvrgnuto Božjoj vlasti. Bog je direktni sudionik u svakodnevnom životu ne samo ljudi već i životinja i ostale prirode. Zato je i činjenje milosti integralno. Tim lakše što je priroda antropomorfnija. Svi junaci zoomorfnog tipa u stvari su, ili u funkciji antropomorfnoj, ili su bića koja dovode do preplitanja ovosvetkog i onosvetkog. Zato je i njihov status u svetu bajke lako podvodljiv prostoru Hristove pouke.

Bilo bi zanimljivo napomenuti da je moguće dati još jedno razrešenje ovog problema. Pošto Hristova pouka ide ka uspostavljanju apsolutne harmonije, koja je samo u okviru kruga *Bog-čovek-ljudska zajednica-Bog*, a u bajci obuhvata i slojeve prirode, žive i mrtve, kao i onosvetko, ona se bitno usložava dajući mogućnost postizanja harmonije makrokosmičkog karaktera, pri čemu su svi elementi koji učestvuju komplementarni jedan sa drugim, kako u direktnom odnosu tako i u posrednom, preko drugog. Narodna vera, izvedeći krajnje konsekvence iz Hristove pouke njihovom vulgarnizacijom, stize do saznanja, koje je, paradoksalno, vrhunac spiritualizacije – *svet je homogen i sav se sažima u Bogu*.

Posle ove analize motiva koji se pojavljuju na osnovu Hristove poruke koji smo već naveli po apostolu Luki, a čije ćemo varijante navesti sada, kako bismo zatvorili hrišćansko interpretiranje odnosa među ljudima i dobrog delanja. Izvoriste Hristove pouke nalazi se u »Trećoj knjizi Mojsijevoj« u zapovesti Božjoj, koja glasi: »Ne budi osetljiv i ne nosi srdnje na sinove naroda svojega; nego ljubi bližnjega svojega kao

sebe samoga; ja sam Gospod.« (XIX, 18). Apostol Matija će pak zapisati Isusovu poruku: »Sve dakle, što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima« (VII, 12). Apostol Matija će zapisati i Isusovu misao, koju direktno potiče iz Mojsija, a koja glasi: »Ljubi bližnjega svojega kao samoga sebe, a apostol Pavle u »Poslanici Rimljanima« će reći: »Ljubav ne čini za bližnjemu.« (XIII, 10.). Šta možemo primetiti u svim ovim zapisima. Svi oni slede osnovnu poruku o ljubavi prema bližnjemu ali sa očitim evolutivnim karakterom te ljubavi. Tako Mojsije, prenoseći Božju poruku, ljubav prema bližnjemu poistovećuje sa ljubavlju prema *izabranom narodu*, tj. prema Izraeljcima. Hristosu je, pak, izabrani narod, čitav ljudski rod. To potvrđuje i apostol Pavle, koji interpretirajući poruke Gospodnje, u centar čitavog hrišćanstva postavlja *ljubav*. Iz ovoga sledi da je dobro delanje rezultiralo iz ljubavi kao odnosa prema svetu.

Zato sada i možemo postaviti pitanje: šta se postide činjenjem na osnovu modifikovane Hristove poruke u narodnim pričama? U prvom stepenu, pomaže se onome koji je *Ne-Ja*, na način koji je najlakše empirijski proverljiv jer to *Ne-Ja*, poistovećujemo sa *Ja* time što sve elemente koje pogoduju za *Ja*, prenosimo na *Ne-Ja*. Dovedenjem *Ja* u vezu sa *Ne-Ja*, svodenjem njihovih zajedničkih potreba na jedan imentelji, ukidamo funkciju *drugog*. *Drugi* postaje specifični oblik *Ja*. Kada se uspostavi odnos između *Ja* i *Ne-Ja*, uspostavlja se odnos između *Ja* i Boga. Pošto je Bog Otac, Gospodin, ili Vladar svih ljudi, on je u podjednako meri u odnosu prema *Ja* i *Ne-Ja*. On je obavezan prema meni i prema *drugom* kao prema stvorenjima svojim. Obaveza je, očito, moralne prirode. Kada je *Ja* u mogućnosti da pomaže, ono je u statusu superiornosti. Tu je pak superiornost postiglo kroz Božji dar. Poklonjena mu je materijalna, duhovna, intelektualna, ili neka druga mogućnost, kojom se izdvaja iz zajednice. Samim tim je *Ja* u dužničkom odnosu prema darodavcu. Ono treba da se pokaže dostojno poverenja koje mu je učinio Darodavac. Zato *Ja* distribuira primljeni dar prema *Ne-Ja*, poklanjajući ga dalje. Time ono postaje: (a) dostojno poklona koji je primilo; (b) bogoliko (Bogu slično), jer se ponaša kao što se Bog ponaša; (v) dajući Božjim stvorenjima zadužuje Boga, jer je Bog stvoritelj *po-trebitog*, te kad se potrebitom daje, Bogu se daje. Narodna poslovice kaže: »Ko daje siromahu, uzajmljuje Bogu, ali i »Ko se bedniku smiluje i njemu će Bog«. Iz ovog sledi da treba pomagati svako Božje stvorenje, što je razvijanje Hristove misli preko Mojsijeve zapovesti da treba ljubiti pripadnika svog naroda kao samog sebe, do poistovećivanja *Mene* i *Ne-Mene*, do ljubljenja svakog Božjeg stvorenja. Dobro delanje je, u krajnjem smislu, provere religioznosti, tj. potvrđivanje da *Ja* jeste u okviru Božjeg sveta, jer se pridržava Božjih zakona. To je vrhunac u dokazivanju vere. Stvarne vere. Poslovice koju ćemo navesti potvrđuje ovaj zaključak. »Dobra su dela, najlepša molitvas. Ako imamo u vidu da je molitva osnovni oblik komuniciranja između Boga i vernika, može se

razumeti u kom je rangu čin dobrog delanja unutar hrišćanstva (a i muhamedanstva). Dobro delo je ostavljanje traža, poruke. Bog svog vernika prepoznaje po dobrim delima. Čineći dobro delo *Drugom*, *Ja* ga kroz zaslužuje Božje naklonosti, čini sebi. Time je, što smo već spominjali, došlo do zatvaranja kruga, kojim se uspostavlja koherentnost Božjeg sveta.

Iz samog akta činjenja dobra *Drugom* proističe i pitanje: koja je granica do koje može ići dobročinitelj prema dobročiniocu? O ovom problemu narodna vera nema jasno preciziran stav. Postoje neke poslovice i uzrečice u kojima se smatra da činjenje dobrā mora da ima granice, jer kad se prede granica dolazi ne do pomoći *Drugom* već do samouništenja, a samim tim se razbija Božanski krug komunikacije jer je *Ja* izišlo iz njegovog kruga. Jedna poslovice, otprilike, kaže da dajući, bez mere, *Boga radi*, čovek dolazi u situaciju da i sam počinje da *bogoradi*, tj. da prosi. No, s druge strane, polazeći od činjenja Hristovog žrtvovanja čovečanstva radi, moglo bi se smatrati da čovekovo žrtvovanje, a pomaganje je, mahom, oblik žrtvovanja mora da ide do kraja. No mi u ovaj zanimljiv problem, sada, nećemo ulaziti. Samo ćemo napomenuti da u narodnim pričama, kada dođe do činjenja dobra u kome se sopstvena egzistencija dovodi u pitanje, dolazi do aktiviranja *Isakovog mehanizma*. Bog se aktivise i dolazi do pomaganja svesnoj žrtvi radi *Drugog*.

Ako sada ponovo razmotrimo Hristovu poruku i kako hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima onako.« I njeno preoblikovanje u poslovice »čini dobro, ne kaj se...«, možemo otkriti niz pitanja koja se formiraju, kako na nivou narodne duhovnosti, tako i u sloju svakodnevnog delanja.

Ako smatramo, u grubim crtama, označenim problem – kome treba činiti dobro (a rešenje je, da ga treba činiti potrebitom) – onda možemo otvoriti još nekoliko pravaca interpretacije činjenja dobra. Najpre, dobro treba činiti protivniku. Tačnije, neprijatelju. Pri tome treba imati na umu da je osnovno poimanje neprijateljstva takmičarstvo, nadmetanje. Neprijatelj je onaj koji se nadmeće sa junakom priče. On je često snažniji, tj. moćniji od glavnog junaka ili mu je ravan. U takvoj situaciji dolazi do provere ne samo protivnikove snage već i njegove moralnosti. Dok u narodnim pesmama, posebno epskim, koje su imale političku funkciju unutar verskog ili nacionalnog sukoba, može da se desi da bolji junak izgubi od lošijeg (slučaj Kraljevića Marka i Muse Kesedžije) u narodnim pričama je takva situacija nezamisliva. Glavni junak, koji je, po pravilu, pozitivan junak, ako je slabiji, kroz moralne provere, posebno kroz činjenje dobra, otkriva se kao superiorniji u odnosu na svog nemoralnog protivnika. Najbolja je, pak, provera, kada se protivniku, direktno, čini dobro. U narodnoj se priči tada koristi lik *naivnog*, prostorsrdanog junaka, koji čini dela koja su na ivici gluposti ali su visoko moralna. Tim podvizi-ma se on, svesno ili nesvesno, samopropisavać ali, zahvaljujući Božjoj milosti, koja proističe iz moralnosti junakovog delovanja,

sve te gluposti preobraćaju se u pozitivne rezultate. Junak, recimo, tri puta aprašta svom suparniku. Kroz ta apraštanja, koja treba da anuliraju status negativnog junaka, on se poziva da napusti prostor tame u korist prostora svetlosti. Da se vrati u svet harmonije. Ali on to, skoro uvek, odbija.

To odbijanje se vrši, uslovno rečeno, iz tri razloga: mržnje, zavidljivosti i oholosti. Negativan junak je, takode, po pravilu lukav. A to su sve Sotonine osobine. Iz svih nabrajanjnih razloga davo se i pobunio protiv Boga. Zato se zločinitelj u narodnoj svesti, u jednom dubljem sloju, poistovećuje sa arhetipom zla – davalom. Zahvaljujući tome, često nam se čini, da u svakom negativcu narodnih priča i otkrivamo davala. (Nije bez osnovne što se negativni junak služi lažima da bi upropastio protivnika, jer u »Bibliji« stoji, da je davo »otac laži«. Zato pozitivan junak izbegava laž. A ako laže, to obično čini po nečijem nagovoru da bi se spasio ili da bi nekom učinio dobro delo.) Prilikom činjenja dobrog dela važno je biti skroman. Oholost anulira dobročiniteljstvo jer dobročiniteljstvo nije ništa izvan normale u Božjem svetu, u svetu harmonije. U stvari, ne činjenje dobra, ne stavljanje u istu ravan drugog sa sobom, jeste nenormalno.

Postoji jedan mehanizam koji se vrlo često primenjuje prilikom činjenja dobra a koji treba da utvrdi da li je onaj kome se dobro čini, dobar. To je privremena promena statusa onog koji je potrebit. Kod Srba postoji čitav niz pripovedaka u kojima se vrši provera onih kojima se čini dobro. Kroz promenu statusa se utvrđuje da li je potrebiti odista dobar ili je dobar *samo zato što nema mogućnosti da bude zao*. Tako u jednoj od priča iz Šauličeve zbirke narodnih priča, svetitelj daje poklone trojici siromašne braće. Posle godinu dana on dolazi da bi ih proverio. Tom prilikom utvrđuje da je samo jedan (najmlađi) ostao skroman i celoduren, dok su druga dvojica, bogatiji se, potpuno izmenili svoj odnos prema ljudima. Zato svetitelj njih dvojicu vraća u prvobitni status, smatrajući ih nedostojnim da prime milost. Problem promene statusa kao provere moralnosti mogao bi da se istražuje i na mnogo široj osnovi, kroz bajke raznih naroda i čini nam se, da bi se i na tom makro planu otkrilo, kao opšti stav, nepoverenje u čoveka kao apriorno dobro biće, kao i nepoverenje u bezuslovnu dobrotu poniženih i uvređenih.

Što se tiče prihvatanja ili neprihvatanja Hristove pouke i reperkusije te pouke na etički sistem Srpskog naroda, i uopšte južnoslovenskih naroda, na osnovu narodnih priča, mi smatramo da je ona duboko inkorporirana u kolektivnoj svesti. Ali njena prihvaćenost nije rezultirala i njenom praktičnom primenom. Ona se zna, ona se priznaje, ali se ne primenjuje. Takva situacija nije ništa što bi trebalo da nas iznenađuje. Posebno ako se ima u vidu da živimo u svetu opšte relativizacije etičkih normi, koja je nastala, uglavnom, zbog sekularizacije društva.

Ono što bi trebalo da nas iznenadi jeste ambivalentnost kolektiva prema ovoj poruci. Iako se poruka o dobrom delanju retko u

Psihološki aspekti milosrđa

Mila Nikolić

aktivnom stanju (retko se realizuje) ona je u svesti svih stalno prisutna. Zajednica je ostala u okviru čvrstog etičkog sistema ali je on u nekoj vrsti stanja mirovanja. Odatle i potiče, na makro nivou, osećanje krivice, osećanje grehovitosti kao jedno potisnuto ali konstantno prisutno stanje. Iako se javno ne priznaje nemoralnost zlog delanja (pošto se javno inauguriše etički pragmatizam) zajednica je potpuno svesna nemoralnosti svakodnevnog delovanja i pojedinca i zajednice. Zbog toga se naša savremena kultura može označiti kao kultura sa jakim osećanjem grehovitosti, ali na jednom kriptonivou, iz čega rezultira kolektivno osećanje katastrofičnosti, tj. očekivanje kazne. To se vidi i kroz društvene neuroze.

I da završimo ovaj esej o dobrom delanju u kolektivnoj svesti Srba, ispisivanjem drugog dela naše narodne poslovice koja se nalazi u naslovu ovog teksta »Čini dobro, ne kaj se, učini zlo, nadaj se«. Ovaj drugi deo nas uvodi u problematiku realizovanja jedne od ključnih Božjih osobina – njegove pravednosti. Remećenje reda činjenjem zla mora da doživi svoju reperkusiju u kazni. Reperkusije, kazne, zanimljivo je, nisu u nivou svakodnevice tj. ne dešavaju se, uvek, akterima zbivanja, kakav je slučaj, obično, sa nagradama za dobro delanje, već može da se protegne na generacije naslednika. No o tome u okviru nekog drugog traganja za slikom pravednika i mučenika, žrtve i nagrade.



Hristos Pantokrator – Aja Sofija (Vizantija, VI vek)

Moguće je da život bez etičke težine nema smisao, a da je život bez smisla mnogo veća kazna od svake kazne unutar postavljenog etičkog kodeksa. Ovo nije objašnjenje *na-stanka* bilo kog etičkog pogleda na svet, već samo jedno od njegovih *naknadnih* tumačenja. U *psihološkom* smislu reči pitanje zašto čovek poštuje bilo kakva pravila, nastoji da sagradi doslednost svog ponašanja, analogno je pitanju zašto se svaki dan budi. Onog trenutka kada on već poštuje nekakav sled, dobro je ako može da spozna put o kome je reč.

Pitanje: *zašto uopšte biti moralan?* nije jedno pitanje. Za utilitaristu ono glasi: kako izvesno postići određene ciljeve?, psiholog kognitivista pita: zašto se uopšte intelektualno razvijati?, a *hrišćanin vernik* pita se o smislu gajenja ljubavi prema sopstvenim neprijateljima, te Milosrđu uopšte. Za pojama

milosrđa konstitutivno je postojanje pojma *oproštaja*, kao jedinog nereverzibilnog trenutka na koji se svodi svaka *specifičnost* tzv. *totalnog* hrišćanskog milosrđa. Da bi oprost bio pojmiv mora postojati predmet oprostaja, odnosno zao čin. Ali smisaono govoriti moguće je samo o oprostaju realnom a ne potencijalnom (neprijatelj) počiniocu zlog čina,¹ a to prvo je upravo i *najsporniji* aspekt tumačenja hrišćanskog milosrđa. Psihoanaliza je pokušala da unese razliku između razumevanja patološke motivacije i samog akta poništavanja njene zlobnosti (što u osnovi oprostaj jeste) no takvo traženje izlaza ostalo je problem. Ne zbog toga jer se u tvrdnji »da možemo shvatiti, ali ne i op-

¹ Hipotetički, to je bilo koje područje ljudske akcije

rostiti, krije činjenička greška, već zato što se takva retorska tvrdnja ozbiljno i ne može pojmiti, budući da nije jasno šta pod shvatiti psihoanalitičar misli. Shvatanje kao *duboko ljudski čin*, zasnovan pr svega na kategoriji *nalaznja* smisla (te samim tim i opravdanja) svakako nije u pitanju. Kada psihoanalitičar kaže da razume ali ne oprašta, on time tvrdi: ili I) oblik moralne *neutralnosti* opisujući uzročni sled zblivanja koji moralne konotacije nema; ili II) tvrdi da njegov opis unutrašnje determinacije radnji počinitelja zločina *nije* moralno neutralan i da već sam taj opis patoloških radnji jeste *imanentna kazna* za njihovog počinioca. Dijagnoza je tada ravna osudi. Kako J. Bentam izvorno kaže: stvrdnja da strasti ne proračunavaju... poput većine takvih veoma opštih postavki nije istinita. Kada su u pitanju stvari od takvog značaja kao što su bol i zadovoljstvo, i to u najvišem stepenu (ukratko jedine stvari koje mogu biti od značaja), *ko je taj koji ne proračunava?* Ljudi proračunavaju – istina neki sa manje, neki sa više preciznosti, ali svi ljudi proračunavaju. Čak ni za ludaka ne bih rekao da ne proračunava. Strast proračunava, manje ili više, u svakom čoveku... »

Hrišćanska *»ljubav prema vlastitim neprijateljima«* – kako propovedaše jedni – nije prirodno ljudsko osećanje... »i može da nastupi samo sa novom vizijom«. Ali, poruka *»ljubav prema vlastitim neprijateljima«* besmislena je u meri u kojoj se razjašnjava je li reč o neprijatelju, ili o krivcu. Pravo pitanje postavlja se tek onda kada jeste reč o – *krivcu*.

Sušтина odgovora na zlo presek je između hrišćanskog mazohizma podmetanja drugog obraza i bukalnog recipročnog nasilja kao odgovora na patnju te preslikavanje zločina. Psihološki gledano svaki put kada nemamo u vidu duboku psihičku povredu čoveka, mi ne možemo relevantno misliti o *milosrđu*. Tek kada je čovek u stanju da *svesno i duboko doživi, odn. prepozna uredu* (a specifičnost ljudske vrste između ostalog je ovaj osećaj) on postaje istinski agens, koji prašta, ili ne prašta. U tom slučaju on gotovo uvek teško prašta, kao da se u dubini psihe ljudske skriva shvatanje slično onom koje *retributivistička* teorija kazne ističe nasuprot utilitarističkoj – kada u kažnjavanju afirmiše poimanje ljudskog bića (uključujući i *ludaka*) kao ličnosti odgovorne za svoje odluke i postupke. Utilitarnost, u tom slučaju, nije uzvratiti pravdom, već je utilitarnost ne uzvratiti njome. Jer, ljudsko biće nanetu mu povredu, ili ne opaža, ili se ne odgovarajući na nju upravo brani te se sam čin opšteg ne-reagovanja tumači kao vid uzvraćanja krivcu. U psihološkom smislu *»ljubav prema krivcu«* (ne neprijatelju, već krivcu) immanentno jeste *apsurdna* i kao činjenica i kao norma, a *specifično ljudsko osećanje* ako je patnja stvarno doživljena, jezikom *fenomena* rečeno, osećanje je *uvrede, bola, gnušanja i prezira*. Što je veće uživanje u psihologiju krivca, osećaj bola i uvrede je veći. Što je veća sposobnost udaljavanja od nje, osećanje prezira je veće. Jedno je tautološki

izvesno: ako je krivac uistinu *»kriv«* – *rasnodušnosti* u ljudskom biću *nema*. Podimo zato ne od stvorova ukoečih Kafkinim strahom, ili psihopatskom apatijom, već od duševnih stanja dostojanstvenih i ranjivih ljudi i pitajmo: *kada* ljudi *možu* da oprost?

Mržnja prema zločinu nije shvatljiva samo zato jer održava osnove krivičnog prava, već i zato što *jeste specifično ljudsko osećanje* u dostojanstvu probuđenih ljudi. Nju po nalogu hrišćanske ideje *totalnog milosrđa* možemo potisnuti, ali ako potiskivanje za žrtvu nije pravnička, onda jeste *psihološka* kazna. A niko nema pravo da ovu kaznu traži za onoga koji nepravedno već jeste kažnjen (pojam žrtve netautološki je pojam). Zato je (u prehrisćansvu začeta) sredina između hrišćanskog mazohizma podmetanja drugog obraza i otvorenog nasilja kao direktnog odgovora na patnju, a koje je održava samo u vidu izvršenja pravde nadoknade žrtvi – *jedino razumno* što se moglo zamisliti. Kad pitamo zašto je *moralno neispravno* otvoreno nasilje, ili uzvraćanje istom merom – kao ogorčeni odgovor na pretrpljeno zlo? treba znati da je reč o *osveti*. Čin osвете (za razliku od osećanja mržnje) moralno je neprihvatljiv jer nije izraz institucionalizovane kazne niti institucionalnog odgovora krivcu, već sirovih, recipročnih, i od društva *nepriznatih* afekata. Osvetnik nije nemoralan zato što je odgovorio na zlo, već zato što je na zlo odgovorio na *neispravno* način. Istinski odgovoriti na zlo znači podići ga do ravni *opšte svesti*, ne braneci u odgovoru samo sopstveno biće, već čitav ljudski rod doživljen kao žrtva u prvom licu. Mi pravdom sudimo samo onda kada u delu krivca prepoznamo *univerzalni greh*, a u osudi poručujemo celom čovečanstvu: ovač činiti u slučaju zločina.

Nije li svako mogao da se obračuna sa Ajhmanom na isti način na koji je on odredio smrt ogromnom broju ljudi? Osuditi ga tako, značilo je uzdići njegov greh do *nivoa univerzalnog i opštevažećeg greha*.

Postaj osvete svakako je anonimnost, delimičnost, tajnost.

Umerena strana milosrđa zato tvrdi da je milosrđe moguće (rekli bismo sada: i nužno) ili (1) kao psihološko aktivno nenasilje te apriorno razbijanje neprijateljskih osećanja u čoveku (neprijatelju, ne i krivcu) ili (2) kao opraštaj onda kada se on od žrtve eksplicitno traži. U svakom trećem (3) slučaju, držimo, kao i davno učenje Gemare, da je nužno izvršiti pravdu *nekim od nadoknada* žrtvi. Sāmo ovo izvršenje pravde zahteva od žrtvi duhovnu snagu, suzbijanje prirodnih agresivnih težnji gneva i patnje probuđenog dostojanstva čoveka. Sve to *čini* žrtva uzdičući se do traženja pravde *namesto osvete*, a veći zahtev žrtvama ne može se postavljati, ako je imperativ izbeći njihovu ponovljenu patnju. Delati u takvom slučaju kao da zločina nije ni bilo – za *neutilitaristu* apsolutno je ravno *novom zločinu*.

Kakav je *specifično psihološki aspekt opraštaja* i kako shvatiti psihološku istinu da opraštaj *jeste* olakšan činom izvršenja prav-

de? U psihološkoj ravni žrtva ima moralno pravo da se prema krivcu i posle izvršenja pravde (ako nije reč o smrtnoj kazni a protiv koje jesmo) i dalje odnosi kao prema krivcu u smislu u kome njena patnja i povreda empirijski pobeduju trud koji ulaže da se samog nanetog još zla ne seti. Jer, niko čoveku ne može uskratiti potrebu da odživi sopstvenu bol ako ova uistinu postoji pa makar to trajalo i ceo jedan život – jednostavna je ali norme dostojna istina – podsećaju i opominju psiholozi. Sve što se od žrtvi posle ispunjenja pravde naknade ili čak od njih javno datog oprostaja može tražiti jeste da time budu *pravnički zadovoljene*. Pretpostavka da će pravda naknada *nužno* olakšati psihološku povredu *pogrešna* je pretpostavka. Ali, kada pravda jednom obavši svoju misiju, žrtva se smatra rasterećenom, dok osećaj gneva ostaje njeno psihološko pravo. Sprečiti isključivo vlast ovu osećanja, znači *nužno* izvršiti pravdu, čak i onda kada je žrtva ta koja u nekom od slučajeva *apriori prašta*.

Ako dakle neutilitarno gledanje na čoveka kao na *slobodno i odgovorno* biće tvrdi da *ima smisla kazniti a samim tim i oprostiti*, najbolje je da se ova zbivanja *pomenuti redom* i dese.

Onda, međutim, kada nije reč o neprijatelju već o jasnom krivcu, milosrđe koje se od žrtve nikada ne može tražiti ako ona sama za to nije sposobna, jeste bilo koji čin obaveza supererogacije, te aktivnog ispoljavanja blagosti u odnosu na krivca. U *psihološkom* smislu reči i posle izvršenja pravde, žrtva zadržava pravo na *svoj doživljaj* i ako i pored svih napora *nije u stanju* da oseti naklonost prema krivcu, niti *žaljenje* kao *sublimirani oblik prezira*, tada sve što se od nje može tražiti jeste suzbijanje prirodnog gneva i njegovog javnog ispoljavanja.

Izvršenje pravde i opraštaj, kako se to često mislilo, *ne idu različitim putevima*. Žrtva koja apriori traži opraštaj za zločin – u psihološkom smislu i *nije žrtva*. A sam čin izvršenja naknade ne zahteva od nje da zločin zaboravi. Jer tek u trenutku izvršenja pravde, žrtva postaje sposobna da o opraštaju uopšte misli.

Potpuni, najzad, najdublji opraštaj zločina dešava se ili ne dešava u dnu duše čovekove istim onim čudnim (duhovno jasnim, ali logički nepredvidljivim) putem kojim čovek strah od smrti ili pobeđi ili nikada ne pobeđi.

U tome svako biće koje se zlu istrglo polaze računata samo sebi samom; ili ako veruje u Boga – Boga.



Komunalni i ekološki moral

U ravni međuljudskih odnosa i odnosa prema živom svetu neophodna je neka vrsta minimalnog poverenja, ma koliko opreznog i podzrivog,¹ odnosno poštovanja drugoga, bilo da je reč o čoveku, ili planktonu. A baš tu ljudi svakodnevno jedni drugima daju razloge za nepoverenje, odnosno ignorišu identitet vlastite životne sredine, nepovratno uništavajući pretpostavke vlastitog opstanka. To je paradoks – tamo gde je moral najpotrebniji, najmanje ga ima. Jer, on ni umetniku, ni svecu, ni mistiku, ni misliocu, ne treba toliko koliko običnom čoveku, u njegovim odnosima s drugim ljudima i životnom sredinom.²

Kad čovek iscrpljuje prirodu preko granica njene reprodukcije moglo bi se reći da jači (čovek) nameće svoj (ne)moral slabijem (tj. prirodi). No, pošto priroda uzvraca posredno (kao rob koji je umro od izgladnelosti), moglo bi se reći da slabiji ipak nameće jačemu ograničenja, iz čega – rekao bi psihanalitičar – kod jednog broja pojedinaca izrasta super-ego koji nalaže štedljivost u trošenju prirode i poštovanje tzv. beslovesnih bića.³

Zbog toga se zlatno pravilo (u pozitivnom

Dušan Pajin



Šaman iz pećine Troa Frer optinjava životinje (Francuska, neoliti)

i negativnom vidu)⁴ približno jednako prelama i u komunalnoj i u ekološkoj etici. Načelo reciprociteta, sadržano u zlatnom pravilu – ne gaziti drugoga i njegove vrednosti, da ne bi gazio on tebe – u ekologiji postaje: ne uništavaj prirodu da ne bi ona uništila

tebe. I ideja nenasilja ovde ima utilitarno, recipročno potkrepljenje: uzdržavam se od nasilja da ne bih izazvao (povratno) nasilje upereno protiv mene. Nasilje, ili grubost, mogu imati tri vida: (a) nepravda i grubost prema ljudima (etika); (b) prema drugim bićima – nepotrebno uništavanje drugih bića i lepote prirode (ekologija); (c) u postupanju sa stvarima, javnim dobrima i neživom prirodom (praksologija).

U istoriji etike poznati su i ekstremni vidovi ekološkog morala, kao onaj koji srećemo u načelu nenasilja (*ahimsa*) kod asketa (u dainizmu i drugde), kada čovek celokupno stvaranje (a ne samo drugog čoveka) stavlja iznad sebe, uklanjajući »sebe i svoj

razliku od bilo kojeg drugog opaženog u svekolikom svemiru – nastaviti verno da nam daje, bude li voljen i poštovan od čovečanstva» (The Leuven Declaration, WCRP, 1974).

⁴ Zlatno pravilo može se izraziti u dva osnovna vida – u pozitivnom: ono što želiš da ti drugi čine, čini i ti njima, i negativnom: što ne želiš da ti drugi čine, ne čini ni ti njima. Zlatno pravilo u pozitivnom vidu Konfucije naziva *chung*, a u negativnom *shu*.

¹ Najopreznije i najpodozrije su najveće hulje, pošto su ubeđene da i svi ostali morala načela smatraju samo sredstvom varanja. Ako to ne čine – smatraju hulje – onda je to samo zato što su glupi ili kukavice. Zato za njih krienje normi nije povezano sa osećanjem krivice. Ako se sami nađu u lozi prevarene, njihov bes ne potiče iz povrednog moralnog osećanja, nego iz osećanja niže vrednosti, što se našao neko bezobzirni od njih samih. Ako su »uhvaćeni« oni se nerviraju, jer su im pred očima druge hulje koje su prošle nekažnjene, te im se čini da im je nameta velika nepravda.

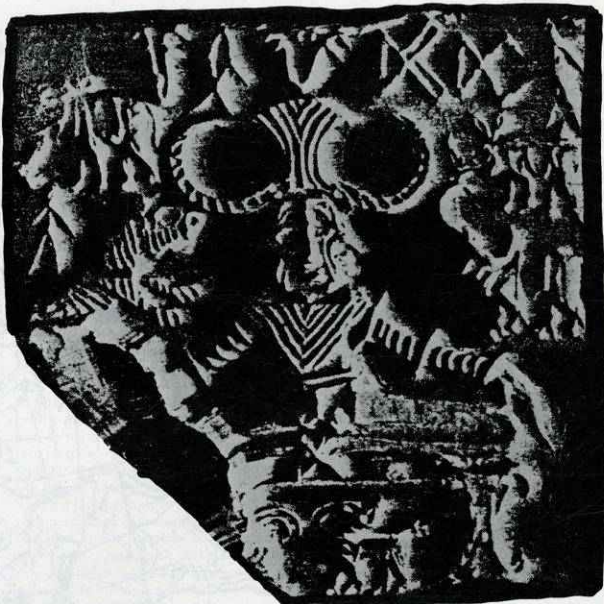
² Možda su zato Marks i Niče bili ubeđeni da su u pravu kad su »denuncirali« moral; Marks, smatrajući da jači nameće moral slabijem, da bi pojačao pokornost, a Niče, da slabiji nameću moral jakim, da bi ih ukrotili. Frojd na neki način izmiruje ova dva suprotna stava, smatrajući da moral (uspostavljanje super-ega) predstavlja kroćenje i potiskivanje, nametanje brane razornim, agresivnim instinktima (koji postoje u čoveku bez obzira na njegov društveni položaj), te ne služi posebnim interesima ni jednih ni drugih, nego da se uspostave minimalne psihološke pretpostavke postojanja jedne zajednice. Izdvajajući razne vrste i aspekte morala (radni, porodični itd.), verovatno bi se u komunalnom moralu mogle ustanoviti sve tri komponente (tj. jačanje podređenosti slabijih, kroćenje jakih, kao i opšti interes) u različitim segmentima.

³ U vezi s tim Svetvska konferencija religija i mira (WCRP, u svojoj Deklaraciji iz Luvena (Leuven), 1974) kaže: »Religijski uvid da postoji suštinska međuzavisnost svih bića i svih stvari je veoma star. Sada smo još svesniji da se ne može voditi rat nego da mora postojati harmonija između ljudske vrste i sveta prirode. Obraćamo se našim religijskim zajednicama da pobude među svojim članovima obnovljeno osećanje tajne postojećeg i obnove vrednost skromnosti u ličnom i društvenom životu. Muškarci i žene motivirani religijom treba da pruže ljudima sjajne primere jednostavnosti životnog stila, minimalno zavisivši od materijalnih stvari i zasnivajući svoju sreću na kvalitetu duhovnih, estetičkih i kulturnih poduhvata (...) Religiozni ljudi, koji vode lični život sa osećljivošću i poštovanjem za prava prirode, moraju takođe doprinesti kroz svoja opredeljenja, kao građani i radni ljudi, razvoju nove društvene vizije ekološke etike. (...) Obraćamo se svim religijskim zajednicama sveta da razvijaju stav planetarnog građanstva, ovest o našoj ljudskoj solidarnosti u pravednoj podeli hrane, energije i svih materijalnih dobara koji će naš širokogrudni habitus – za

štap ispred svih bića, a svoje potrebe svodi na minimum. Njihov stav nije bio inspirisan (kao naš, današnji), ekološkom svešću o prirodi ugroženoj čovekovom zagađujućom delatnošću, koja razara i nepovratno iscrpljuje prirodne izvore (tada to i nije bio slučaj – čovek je još bio «slab», a priroda «jaka»), nego empatijom i svešću o jedinstvu svekolikog života,⁵ ekonomijom karme i reinkarnacije i strategijom oslobođenja od karme (kad je reč o indijskim učenjima), odnosno usaglašavanjem sa tao-om (kad je reč o nekim kineskim učenjima), odnosno očišćenjem od greha i oslobođenja od zemnog (kad je reč o jevrejsko-hrišćanskoj tradiciji). Ali, u tom načelu nenasilja – kao jednom od osnovnih načela asketskog morala – mi vidimo i jedno od glavnih načela etičkog puta, kao i najbliže duhovno srodstvo, preteču jedne planetarne svesnosti, koja nadmaša i objedinjuje zasebne interese veroispovesti, nacija, država, ideologija, društvenih grupa i pojedinaca, u opštoj i zajedničkoj brizi za planetu i njene izvore.

U komunalnom i ekološkom moralu poštovanje drugoga ima jasan utilitarni i pragmatički smisao – drugog čoveka poštujem jer je to pretpostavka mog boljeg i srećnijeg života, a prirodu čuvam jer je to biološka pretpostavka mog opstanka danas i mojih potomaka sutra. Istina, čovek ne mora imati svest o ovoj pragmatičkoj strani zlatnog pravila i nenasilja, nego ih može usvojiti i pridržavati ih se kao naloga datog od strane religijskog autoriteta – naprosto jer tako piše u svetom tekstu, ili ga izriču sveti ljudi.

Može se videti da je granica između komunalnog i ekološkog morala na jednoj strani i etičkog puta na drugoj, načelo reciprociteta (čini dobro da bi ti dobro bilo vraćeno). U tom smislu, zlatno pravilo, koje se u celini zasniva na reciprocitetu, spada u načela komunalnog i ekološkog morala, bez obzira da li je potkrepljeno zdravim razumom, religijskim autoritetom, ili filozofskim umom. S druge strane, nenasilje može biti inspirisano reciprocitetom, ili moralnom voljom karakterističnom za etički put. Imperativ etičkog puta (bez obzira da li je ovaj artikulisan u religijskom, filozofskom, ili mističkom kontekstu) jeste: volim druge radi njih samih, moralno postupanje je za mene cilj, a ne sredstvo poboljšanja društveno-ekoloških prilika; usavršavanje u vrlini je za mene izraz moje emancipacije, moje slobode, ono nije uslovljeno mojim individualnim, društvenim, ili biološkim opstanakom, nego je izraz moje moralne volje i slobodnog izbora izraslog na svesti da moj doprinos ukupnom stanju sveta nije presudan



Pečat iz Mohendo-dara sa »gospodarem životinja« (Indija, XX vek pre n.e.)

za totalitet, ali je presudan za mene. Ta moralna volja (koju je Kant – možda preterujući – nazvao jedinim dobrom stvari na svetu) zasniva se u stoičko-egzistencijalističkoj etici na ličnoj snazi pojedinca, na njegovoj odgovornosti, dok se u drugim filozofskim, kao i religijskim i mističkim učenjima, smatra da je ona u saglasju, ili da ima aktivnu potporu u nekom višem principu, ili potretku (impersonalnom apsolutu, ili personalizovanom božanstvu).

Isticanjem etičkog puta ne smatramo da je zlatno pravilo sekundarno, ili niže-vredno. Naprotiv, u određenoj socijalnoj ravni ono je jedino moguće, bez obzira na ograničenja i moguće izokretanje u aktualnim ljudskim odnosima. Istina je da je i ono moguće samo na osnovu određene moralne volje pojedinca (biću prema drugom onakav kakav želim da on bude prema meni, a ne onakav kakav je on – stvarno – prema meni). Jer, ako se za jednu povredu uzvratu istom povredom (zakon odmazde), onda lančano nastaje umnožavanje povreda (kao u zajednici gde vlada krvna osveta). Pošto čovek više pamti povrede nego dobra, načelo reciprociteta se često redukuje, pa umesto »biću prema drugom kakav bih želeo da on

bude prema meni, javlja se »biću prema drugom kakav je on prema meni«. Pošto je u ljudskim odnosima nametljivije varanje, zlo i otimanje nego iskrenost, dobro i davanje, čovek brzo podleže prosečnoj bedi čovečanstva. On se priključuje – da druge više prevvari i otme im nego što su njega prevarili i oteli mu. Bez obzira na njegovu relativnu poziciju u tome – da li je na strani onih koji su više oteli, na strani onih kojima je više oteto, ili negde u sredini – on postaje samo još jedan grozan slučaj (Ničeovo okruženje »groznim slučajevima«).

Etički put

U jednoj ravni čovek dela pozitivno i zaštitnički u odnosu na druge sa pretpostavkom da će to povratno imati pozitivnog učinka na njega. U drugoj ravni on to isto čini imajući u vidu neku višu etičku ekonomiju nagrade-kazne: poboljšanje karme, isključenje i očišćenje od greha, »platu na nebesima« itd. U trećoj ravni on odabire moralno ponašanje kao autonoman etički put, kao afirmaciju smisla i najvišeg dobra, nadilazeći utilitarnost vrline i u socijalnom i u

⁵ Svest o sveobuhvatnosti i jedinstvu života, zasnovana na univerzalnoj empatiji, izražena je u budizmu na sledeći način:

»Sva bića beže od bola, sva vole život.

Zapamti da si i ti poput njih.

Učini sebe merom drugih

I tako se uzdrži od nanošenja bola: (Dhamma-pada).

»Onaj ko zna istinu da je život jedan

U svima i kako se rada bol

Ne povređuje jednu ruku drugom

Znajući da će sam trpeti bol (Metaka-bhatta jataka)

Zlatno pravilo i nenasilje



Orfej općinjava životinje svojom muzikom (*Rim, I vek*)

teološkom značenju.⁶ Sa geometrijskom prostodušnošću tu ideju na početima novovekovnog mišljenja izriče Spinoza kad govori

⁶ Kod Lao-cesa nalazimo opis jednog askolotskog »pada«, koji ne predstavlja istorijsko, nego strukturalno zbivljanje. Iako ovdje odlično rangiranje zlatnog pravila i etičkog puta (na vite i niše), Lao-ce opisuje ono što bismo »govoreći našim terminima – mogli nazvati »padom« iz etičkog puta (tao-a i te-a), u antropološku kategoriju ljudskosti, zatim u utilitarni komunalni moral (pravednost) i konačno u licemjerne etickejne i rituala.

»Kad je tao izgubljen

Došla je snaga (te).

Kad je snaga izgubljena

Došla je ljudskost.

Kad je ljudskost izgubljena

Došla je pravednost.

Kad je pravednost izgubljena

Došla je etickejja (ritual).

Sada je etickejja

Samo ljudska iskrenost i poverenje

(*Tao te ding, XXXVIII*)

ri o vrlini kao o nagradi sebi samoj, a mnogo pre njega mislioci⁷ koji ističu usavršavanje u vrlini, ili celovitog čoveka, usaglašenog sa tao-om, logosom, ili samoprepoznatog u brahmanu.

Zanimljivo je da u jevandjeljima nalazimo, vezana uz Hrista, oba učenja: zlatno pravilo, kao i ideju etičkog puta.

Zlatno pravilo kaže:

»Sve, dakle, što hoćete da čine vama ljudi, tako činite i vi njima...« (Matej, 7, 12). »I kako hoćete da vama čine ljudi, činite tako i vi njima« (Luka, 6, 31).

Etički put nalaže:

»Ljubite neprijatelje svoje, dobro tvorite onima koji vas mrze; blagosiljajte one koji

⁷ Tako Theognis iz Megare kaže: »Mnogi kakoi (rdavi, neplemeniti) su bogati, a mnogi agathoi (dobri, plemeniti) su siromašni, ali mi nećemo menjati našu arete (vrlinu, svršenost), jer ona ostaje čovečova zauvek, dok dobra prelaze s čoveka na čoveka.«

vas kunu i molite se za one koji vas vredaju; onome koji te udari po obrazu, okreni i drugi i koji hoće da ti uzme haljinu, podaj i košulju« (Luka, 6, 27-9).

U tom duhu veli i Lao-ce:

»Dobar sam s dobrima,

A dobar sam i sa rdavima,

Tako se ostvaruje dobrota.

Iskren sam sa iskrenima

A iskren sam i s neiskrenima.

Tako se ostvaruje iskrenost (*Tao te ding, XLIX*).⁸

Sa stanovita svakodnevice etički put je zbunjujući, deluje nerealistički, masohistički. Ali, on nije ni predviđen za kolektivnu i tekuću upotrebu. To da se čovek, kad naiđe na gladnu tigricu, baci pred nju, jeste gest koji je izraz nirvaničkog stanja, ili da bude dobar prema rdavima, ili da okrene i drugi obraz, ili da poda haljinu kad mu uzmu košulju, jesu gestovi čoveka koji je stupio s onu stranu uobičajenih merila, odabrao put samoprevazilaženja, koji izmiče reciprocitetu – to je etika »svršetka« ovsvetuskog porетка i njegovih merila.

Etički put se otkriva svecu, mistiku, misliocu, ali i umetniku, onda kad se žudnja za estetičkim savršenstvom ukršta sa »umetničkim poštenjem«, otkrivajući spoj estetičkog i etičkog puta. Ne postoji nikakav razlog, primećuje Marsel Prust (u *Zatočnicij*), zašto bi umetnik po dvadeseti put doterivao svoje delo – mnogi razliku ionako neće primiti, a kad bude mrtav i njemu će to biti svejedno. Iz toga Prust zaključuje da ta »obaveznost«, po kojoj umetnik postupa, pripada nekom drugom svetu, a ne ovom ovde. Kao i kad je reč o etičkom putu, umetnik je vođen time da ispuni nešto što prelazi granice utilitarnog, recipročnog i očekivanog; njega obavezuje »umetničko poštenje« i žudnja za savršenstvom. On usavršava svoje delo (iznad, ili uprkos zahteva naručioca), iako zna da za taj dodatni trud neće biti plaćen novcem, ili nagrađen divljenjem. Drugi neće primiti ni shvatiti njegovo savršenstvo, ili će se to dogoditi kad on već davno bude mrtav i beo. Otuda je estetički put istovremeno i etički put, a etički put estetički, kako je to pokazao i Platon i *Gozbi*. Umetnik je vođen erosom (instinktom) i etosom stvaralaštva, osim same ljubavi prema lepoti, a mistiku, svecu i misliocu se na etičkom putu otkriva neprolazna lepota i veličina ljudskog pregnuća, lepota poštenja koje više ne mari za korist i reciprocitet, nego žudi za ispunjenjem pa makar i na štetu svog nosioca, lepota duše koja u sebi nadvladuje uobičajena ljudska ograničenja i slabosti, ne tako što ih licemerno skriva od pogleda drugih, nego tako što im određuje njihovo pravo mesto. Sa takvim nastrojenjem, tamo gde je

⁸ Analogije između Lao-cesa i *Jevandelja po Luki i Marku*, koje će se nekom čitaocu nametnuti, ne svedoče – po našem mišljenju – o uticaju, ili preuzetij inspiraciji, nego o zajedničkom ljudskom iskustvu koje se artikuliše u različitim vremenima i prostorima.

»Slava ili vlastito biće – do čega ti je više stalo?« »Vlastito biće, ili imanje – šta ti je draže?« (Tao te ding, XLIV)

»Jer kakva je korist čoveku ako zadobije sav svet, a duši svojoj naudi?« (Marko, 8: 36).

etički put još počivao na volji, na svesno odabranom smeru, stupa sada jedna predaja volje, predanost višem zakonu. Za umetnika taj viši zakon je inherentno osećanje smisla estetičkog savršenstva kome teži; za mislioca podređivanja zakonima ima i doslednost u promišljanju, koja prihvata zaključak makar i na vlastitu štetu; za mistika saglasnost sa apsolutom, a za sveca sa nalogom vere, makar ovaj tražio i njegovu fizičku propast; za sve njih: nepristrasno osećanje pravednosti (sni po babu, ni po stričevima . . .⁸)

Nadilazeća etika ljubavi

Postoji jedna slika, ili metafora, jedna od najznačajnijih koju je čovek uobličio – o čoveku koji je nadišao ne samo granice među-ljudskih odnosa, nego svekolike granice koje dele čoveka od drugih živih bića, kao i životinjske vrste međusobno. Ideal koji je u njemu otelovljen izražava i mantra-molitva iz *Jadur-vede* (36. 18): »Neka mi sva bića budu naklonjena, neka im budem naklonjen, neka svi budemo jedni drugima naklonjeni.«

Taj lik srećemo u taoističkoj, budističkoj, hinduističkoj, grčkoj, hrišćanskoj, islamskoj i drugim tradicijama, a koreni mu sežu do šamanističke proto-tradicije. On se pojavljuje kao šaman, kao otelovljenje božanstva, kao mistik, svetac, mudrac – kao čovek koji je u takvom saglasju sa svekolikim stvaranjem da svi u njemu prepoznaju svoga, a on u svima svoje.⁹ On razume nemušt govora drugih bića, ili, svojom empatijom i ljubavlju ruši strah koji deli čoveka i prirodu, ili, svojom muzikom očarava svekoliku prirodu; njemu životinje prilaze, jer između njega i njih nema više straha, zaziranja. On afirmiše neki drugi poredak, u kome se obustavlja opšti zakon gonjenja između čoveka i prirode i između samih životinjskih vrsta, poredak sveopšteg jedinstva i harmonije.

U svetu u kome jedni ljudi vladaju drugima, a svi ljudi zajedno su gospodari životinja, u svetu izdvojenom porodicama, plemenima, gospodarima, robovima, klanovima, religijama, bogovima i demonima, taj pojedinac je bio onaj koji prelazi sve granice, sve poretko – kod kuće je na nebu i na zemlji, u paklu i podzemlju, među ljudima i beslovesnim bićima, on razume jezik biljaka, srca životinja, duše ljudi, bogove, uklete i nečas-tive. On nadilazi uobičajena ljudska pripa-



Isus Hristos kao Božji pastir (Evropa, VI vek)

danja, granice i poretke, ali on ima da iskusi i socijalnu i kosmičku usamljenost, jer više ne pripada užoj zajednici, ne deli njene antagonizme, ali ni njena utočista. On je usamljen,¹⁰ i ipak u zajednici koja premaša sve što je dostupno običnom čoveku. Posebnu zajednicu, srodničke, ili društvene sponse, on zamenjuje zajednicom ljubavi, koja nadilazi uobičajena ograničenja, antagonizme, saveze i veze: porodične, plemenske, nacionalne, verske. On nagoveštava jedan poredak u kome će se ukinuti ne samo sukobljenost i okrutnost ljudi, nego i svekolike prirode – životinje mu prilaze i to istovremeno: lav i ovca, golub i kraguj. On se pojavljuje kao kontrast čoveku gospodaru, koji vlada uz pomoć veštine, lukavstva, ili sile, gospodari ljudima i kroti životinje strahom i prinudom. On »gospodari« i kroti ljubavlju i pozitivnim osećanjima. On ukazuje na jedan poredak ljubavi, s onu stranu hijerarhijske društvene organizacije, koja za ostvarenje

prirodnih (mirnodopskih) i ratnih ciljeva mora da uspostavi odnose vladanja i poslušnosti, gospodara i slugu, naredbodavca i izvršioca, pobednika i pobedenog.¹¹

U psihološkom tumačenju ovaj lik se pojavljuje kao simbol čoveka koji je ukrotio svoje »niže«, životinjske nagone, ali ne potiskivanjem, ili slamanjem u asketi, nego ljubavlju, ili sublimacijom, oplemenjivanjem koje je od njih načinilo saveznike, a ne protivnike viših stremjenja i vrednosti (K. G. Jung, 1973: 239). Ali, osim ovog unutrašnjeg značenja, on se nesumnjivo pojavljuje i kao antropološki i transpersonalni simbol sa »poslašnjim« značenjem u istoriji kulture, kao nosilac onih energija i mogućnosti koji dolaze od izražaja u najvišim stremjenjima čoveka, u religiji i umetnosti, u idealima ljudskog savršenstva, otelovljenim u svecu, mistiku, mudracu i proroku. Tu se on iskazuje u dva osnovna vida: šamanističkom i kulturalnom. U šamanističkoj tradiciji čovek se zbližava sa životinjom (na pozitivivan način), ili preko primordijalnog zajedničkog

¹⁰ Ta usamljenost je nekad socijalna, kao kod Lao-cea:

»Veseli su ljudi
Kao na ritualnoj gozbi
Kao kad se a proleća ispnu na terasu.

(...)
Ja sam usamljen
Kao da nemam gde da se vratim.
Svima kao da prećute
Samo ja sam lišen.
Sa srcem budale
Kako sam smušeni! (*Tao te ding*, XX)

A nekad je takoreći kosmička; u jednom času Hrist je na krstu najusamljeniji čovek na svetu, kida kaže: »Oče, zašto si me ostavio? Ta usamljenost je nekad dobrovoljna, a nekad iznuđena, sa neizvesnim trajanjem. Nekad propovednici ljubavi stradaju, kad svojim porukama ugrožavaju neki poredak: Orfej je stradao u Trakiji, Isus u Izraelu, al-Haladž u Bagdadu, a Spinoza je bio anatemisan od dve crkve.

¹¹ Vidimo da i unutar hijerarhijskog poretka postoje odstupanja, prekršaji, ili posebne enklave u kojima stupa na snagu poredak ljubavi. To je, najpre, zabranjena ljubav između različitih, strogo odvojenih društvenih grupa, koje su u odnosu gospodara i slugu i kojima je zabranjeno takvo ukrajanje i prestupanje. Primer tih enklava predstavljaju i »ukrasne biljke« koje volimo iako nisu »korisne«, za razliku od prehrambenih biljaka, kao i životinje »ljubimice«, za razliku od »upregnutih« ili »prehrambenih« životinja. Nekad se »prehrambene« životinje, kada čovek u jednom trenutku sagledava i onog nefunkcionalnu, bivstvenu dimenziju te životinje, »druga biće«, svog »brata životinje« (Nišue se to »otkrice« dogodilo u duševnoj poremećenosti). Iz tog impulsa erge inspiracije i pokret za prava životinja, iz onog obuhvatnog poriva koji Orfej pretače u svoju liru kada mu životinje prilaze očarane.

⁹ U taoističkoj tradiciji to je nepatvoren čovek, u grčkoj tradiciji Orfej, u hrišćanskoj Isus Hristos i neki sveci, posebno Sv. Franja Asiški, u hinduističkoj Šiva i Krišna, u budističkoj Avalokitešvara (kin. Kuan-jin, tib. Tara, jap. Kanon), za sadašnje vreme, a Maitreja za buduće. U preistorijskoj pećini Troa Fer (Trois Frères) vidi se čovek prerušen u životinju kao hoće da začara životinje. Na jednom od pečata iz Mohendodara (oko 2000 g. pre n.e.) prikazan je sedeli lik (neki pretpostavljaju da je to proto-Šiva, kao gospodar životinja *Pañu-patu*) okružen životinjama. Na mozaicima iz heleniističko-rimске epohe (krajev stare ere) nalazimo Orfeja okruženog divljim zverima, a nešto kasnije, u ranjoj hrišćanskoj ikonografiji, Hrista okruženog životinjama.

Ovaj arhetip je uobličien i u popularnoj literaturi i stripu, u liku Tarzana, neiskvarenog od čoveka koji je još u saglasju sa svekolikom prirodom.

pretka (totema), ili – uz pomoć transa i maske – identifikacijom sa životinjom, postajući »brat životinjas«. U kulturnoj tradiciji ovaj lik se javlja u tri, katkad isprepletana, a katkad odvojena vida.

Prvi, koga je najpotpunije uobličila grčka tradicija, vezan je za lepotu i ljubav, koja počinje kao polna ljubav, a zatim nadrašta i pretače se u sveopštu ljubav, koja kroz moć umetnosti, posebno muzike, očarava svekoliku živu i neživu prirodu, svet živih i podzemni svet. Na zvuke Orfejeve lire životinje prilaze, drveće se kreće, vetrovi smiruju, a snegovi tope na visokim planinama – u podzemlju Kerber postaje krotak, a Iksinov točak staje.

U drugom vidu, bliskost čoveka sa svekolikim stvaranjem zasniva se na tome što su sva bića delo istog tvorca. Bliskost čoveka sa ostalim bićima je utoliko veća ukoliko je čovek bliži tvorcu. Svetac i mistik je bliži životinjama (koje mu slobodno prilaze) nego običan čovek, jer bliskost bogu istovremeno znači da je u njemu pobuđeno jedno osećanje ljubavi i aktivne blagonaklonosti za svekoliko stvaranje, koje tako preplavljuje čoveka da briše uobičajene granice straha, obzirnosti i zaziranja. Osećanje najdublje pripadanja i bliskosti, koje je običnom čoveku dostupno u retkim trenucima polne ljubavi i roditeljstva, ili patriotsko-nacionalnim zanosu, ovde seže do jednog obuhvatnijeg i dubljeg iskustva.

U trećem vidu, za mudraca i mistika filozofske provenijencije, osećanje zajedništva izrasta iz sagledavanja sveobuhvatnog apsoluta kao osnove i izvora svekolikog stvaranja. Ono počinje sagledavanjem da je u svojoj vlastitosti čovek odvojen od te osnove i drugih bića i da zблиžavanje vodi kroz oduzimanje i umanjanje, putem obstrašćenja, apstrakcijom, odvajanjem, distanciranjem od egoičnosti.¹² U toj ideji presecaju se i prelamaju askeza, ljubav i etika, jer za to je potreban asketski napor samo-odricanja, ljubav za ono apsolutno, kao i za ono pojedinačno, i etički put koji stavlja svekoliko stvaranje iznad sebe (u čemu su sadržani askeza samo-odricanja i ljubav koja stavlja drugog iznad sebe).

Askeza etičkog puta prisutna je i u doslednosti putu, odnosno odabranom načelu, ili vrlini. Kao u jevandjeljima, kod Konfucija nalazimo i zlatno pravilo i ideju etičkog puta, tj. pridržavanje vrline nezavisno od toga da li se ispunjava pretpostavljeni recipitnet na kome se – inače – zasniva zlatno pravilo. I taoistima i konfucijancima bilo je znano da dobra volja i dobra dela u svetu često ostaju neuzvrraćeni, ili na gubitku. Odgovor na to je etički put. Lao-ce se drži dobra jer svojim činom ispunjava dobro, afirmiše jednu vrednost. Konfucijanci delaju »ni zbog čega«, dakle i kad nisu nagrađeni za vrlinu i kad ne uspevaju da poboljšaju ljude i

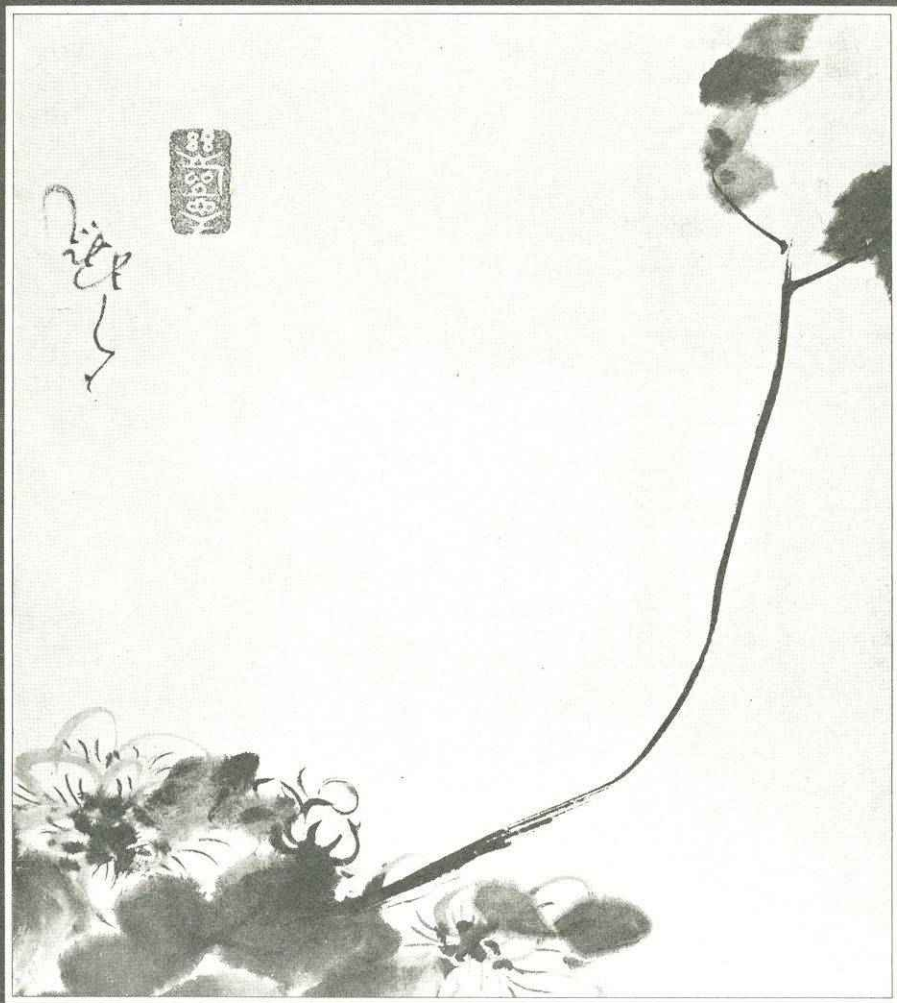
prilike u svetu oni ostaju dosledni vrlini. »Znao je da ne može uspeti, ali je i dalje pokušavao«, veli za Konfucija Fung Ju-lan (1971: 59), poredeći ga sa Sokratom. Sa svojim uzdanjem u muziku bio je Konfucije jednako blizak Orfeju i Pitagori. »Onaj ko razume muziku taj doseže time tajne moralne«, navodi ga Jaspers (1980: 172) pomalo zbunjen.



Bibliografija

- *Enciklopedija/ mistika*, I–II, Zagreb 1990.
- K. G. Jung: *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb – 1972.
- Iao Tzu: *Tao Te Čing*, trans. by V. H. Mair, New York 1990.
- A. MacIntyre: *A Short History of Ethics*, New York 1966.
- *Novi zavjet*, Beograd 1984.
- Č. Veljačić i R. Iveković: *Indijska i iranska etika*, Sarajevo 1980.
- Fung Ju-lan: *Istorija kineske filozofije*, Beograd 1971.
- K. Jaspers: *Sokrat, Buda, Konfucije, Iasu*, Beograd 1980.

¹² Lao-ce (*Tao te čing*, gl. XLVIII) kaže da slediti tao znači smanjivati (*sun*) dan za danom. Odgovarajući termin u grčkoj tradiciji je *afairesis* (oduzimanje), a kod Majstera Ekhartha *Abgescheidenheit* (vidi *Enciklopedija mistika*, 1990, I, 34, primedba 50).



O celovitosti vrline

Chuang Tzu

U državi Lu živeo je čovek po imenu Wang T'ai kome su osekli nogu. Imao je puno sledbenika koji su ga okruživali, kao i Konfucija.

Ch'ang Chi je pitao Konfucija: »Kako da taj Wang T'ai, koji je bez noge, ima isto toliko sledbenika u državi Lu, kao i ti, učitelju? On ne ustaje kad poučava i ne seda da raspravlja, pa ipak, njegovi sledbenici odlaze k njemu prazni, a vraćaju se kući ispunjeni. Ima li on stvarno neko učenje bez reči, neki neuhvatljiv način kojim upotpunjuje duh? Kakav je to čovek?«

Konfucije reče: »On je mudrac. Ja sam samo bio nemaran pa još nisam otišao da ga vidim. Ali, ako odem kod njega kao kod svog učitelja, još više bi to onda morali oni, koji mi nisu ravnj. Uostalom, zašto samo one iz države Lu – dovešću k njemu ljude iz čitavog sveta i svi ćemo postati njegovi sledbenici.«

Ch'ang Chi reče: »Ako je on izgubio nogu, a iznad je našeg učitelja (Konfucija – O.P.), koliko onda nadilazi obične ljude! Čovek kao on mora da poseduje jedinstvenu duhovnost?«

Konfucije reče: »Život i smrt su značajni, a ipak za njega oni nisu promene. Čak i kad se nebo i zemlja prevrću i padaju, za njega to nije gubitak. On jasno vidi šta je nepatvoreno i ne povodi se za stvarima. On smatra da je sudbina da se stvari menjaju i stremi ka izvorištu.«

»Šta hoćeš da kažeš?«, upita Ch'ang Chi.

Konfucije reče: »Ako na to gledaš kao na stvari različite, onda postoje jetra i žuč, Ču i Yüeh. Ali, ako stvari posmatraš sa stanovišta njihovih sličnosti, onda je deset hiljada stvari – jedno. Čovek kao on nema predumišljaja o tome šta će videti i čuti – on pušta svoj duh da se uskladuje sa vrlinom. Što se tiče stvari, on ih vidi kao celinu; on ne vidi (pojedinačan) gubitak. On smatra gubitak noge kao odbacivanje grudve zemlje.«

Ch'ang Chi reče: »On se posvećuje sebi i koristi svoju mudrost da usavrši svoj duh. Čime privlači ljude, zašto ga cene?«

Konfucije reče: »Ljudi se ne ogledaju u tekućoj, već u mirnoj vodi. Samo ono što je mirno može smiriti nemir drugih stvari. Od onih što primaju život od zemlje, hor i čempres su najbolji – oni ostaju podjednako zeleni i zimi i leti. Od onih što primaju život od neba, Yao i Shun su najbolji – oni su na čelu deset hiljada stvari. Srećom, oni su bili u stanju da rukovode svojim životima i da tako upravljaju životima drugih. Dokaz da se čovek drži onog osnovnog je u njegovoj neustrajivosti. Hrabar vojnik će se baciti sam na devet armija. On žudi za slavom i dobiće je. Koliko tek, onda, može postići čovek koji vlada nebom i zemljom, koji pohranjuje deset hiljada stvari, za koga su šest delova tela¹ jedino prebivalište, dok su mu oči i uši ukrasi, koji sjedinjuje znanje onoga što je spoznao, a u duhu nikad ne susreće smrt. On će uskoro izabrati dan u kome će se uspeti

visoko. Ljudi mogu biti njegovi sledbenici, ali, zašto bi se on još bavio stvarima?«

Shen-t'u Chia, koji je izgubio nogu, bio je učenik Pohun Wu-jen-a, zajedno sa Tzu-ch'an-om iz Cheng-a.³ Tzu-ch'an reče Shen-t'u Chi-u: »Ako ja izadem prvi, ti ćeš zaostati, a ako ti izadeš, ja ću zaostati.«

Sutradan, obojica su ponovo sedela na istoj prostirci u maloj sali. Tzu-ch'an reče Shen-t'u Chi-u: »Ako ja izadem prvi, ti ćeš zaostati, a ako ti izadeš prvi, ja ću zaostati. Sada ću ja izaći. Hoćeš li ti ostati, ili nećeš? Kad vidiš prvog ministra, ti mu se ne uklanjaš s puta – misliš li da si mu ravan?«

Shen-t'u Chia reče: »Postoji li prvi ministar iza učiteljevih vrata? Ti uživaš u tome da budeš prvi ministar, gurajući ljude iza sebe. Ali, ja sam čuo, da ako je ogledalo bistavo, prašina neće popasti po njemu; ali, ako prašina ipak popadne, onda bistavost nije bila prava. Kad dugo živiš okružen vrednim ljudima, ti nećeš praviti greške. Ti smatraš učitelja velikim čovekom, a ipak tako govoriš, zar ne?«

Tzu-ch'an reče: »Ti, takav kakav si, još uvek misliš da si bolji od Yao-a! Osmotri svoje vrline i pogledaj, nemaš li razloga da porazmisliš!«

Shen-t'u Chia reče: »Puno je ljudi koji opravdavaju svoje greške i smatraju da nisu zaslužili da budu kažnjeni. Ali, malo je onih koji ne opravdavaju svoje greške i koji priznaju da nisu zaslužili da budu pošteđeni. Znati da se tu ništa ne može i biti sa tim povremeno kao sa sudbinom – može samo čovek od vrline. Ako se muvaš ispred Yi-ove strelčarske mete, na putu si njegovim strelama i ako te ne pogode, to je stvar sudbine. Puno je ljudi sa obama nogama koji mi se podsmevaju, jer imam samo jednu. Od toga proključam od besa, ali, dolazim ovde kod učitelja i ponovo, sasvim smiren odlazim kući. Ne znam da li me on »čisti« dobrotom, ili ja uspevam da shvatim stvari sam od sebe. Učitelj i ja smo prijatelji već devednaest godina i on mi nikad nije stavio na znanje da je svestan činjenice da meni nedostaje noga. Sada ti i ja navodno, prebivamo u području izvan oblika i telesnosti, a ti me tražiš unutar toga – zar time ne grešiš?«

Tzu-ch'an se promeškolio, promenio izraz lica i rekao: »Ne govori više o tome.«

Shu-chan-Hromi, kome беше ošedečena noga, živeo je u državi Lu. Trupkajući, otišao je do Konfucija.

»Nisi bio dovoljno obazrivi«, rekao je Konfucije. »Pošto si prekršio zakon i sebe uvalio u nevolju, kao što je ova, šta sada očekuješ da ćeš postići, dolaskom kod mene?«

Hromi reče: »Ja naprosto nisam shvatio svoju dužnost, zanemario sam svoje telo i tako sam ostao bez noge. Ali, sada sam došao zato što još uvek imam nešto što je vrednije od noge i želim toga da se pridržavam. Nema ničega što nebo ne pokriva, niti što zemlja ne može podneti. Smatrao sam, učitelju, da ste vi kao nebo i zemlja. Kako sam saznao da ćete tako postupiti?«

»Kako glupo od mene«, reče Konfucije. »Molim gospodine, izvolite udeležiti. Želim da vam objasnim šta sam naučio.«

Ali, Hromi, izade.

Konfucije reče: »Budite marljivi, moji učenici! Evo Hromoga, čoveka kome su osekli nogu, a on još uvek žudi za znanjem da bi izgadio svoje predanje rđavo vladanje. Zar onda tome ne bi trebalo da još više teže ljudi, čija je vrline neokrnjena!«

Hromi je ovo ispričao Lao Tan-u. »Konfucije svakako nije dosegao mudrost savršenog čoveka, zar ne? Šta je hteo dolazeci ovamo tako ulagivački, da bi kod tebe učio?« On juri za iluzijom slave i ugleda i ne zna da savršeni čovek na njih gleda kao na lance i sputanosti.

»Lao Tan reče: »Zašto ga ne osposobite da na život i smrt gleda kao na istu priču, da su poželjno i nepoželjno na istoj niti. Zar ne bi bilo dobro osloboditi ga njegovih lanaca i sputanosti?«

Hromi reče: »Kad ga je nebo kaznilo, kako ga ti možeš osloboditi?«

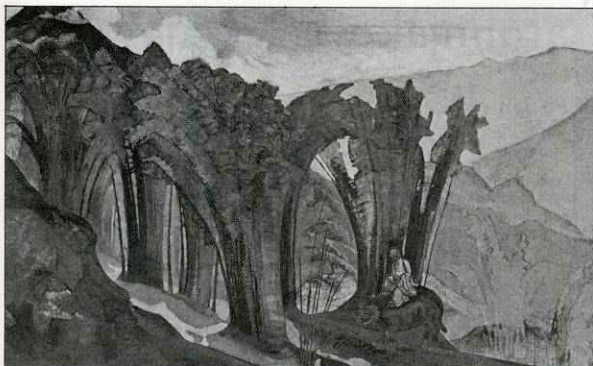
Vojvoda Ai iz države Lu reče Konfuciju: »U državi Wei-u je bio ružan čovek po imenu Ai T'ai-t'o. Ali, kad je bio okružen ljudima, oni su bili zaokupljeni njime i nisu mogli da se otmu utiskuju koji ostavlja, a kad bi ga žene videli, one su preklinjale svoje očeve i majke govoreći: »Radije bih bila konkubina ovog gospodina, nego nekom drugom ženom. Bilo je više od deset takvih slučajeva a to se i dalje dešava. Niko nikada nije čuo da se on isticao, uvek je bio u skladnom odnosu sa drugim ljudima. Nije bio u poziciji vladara da bi mogao spasavati nečije živote, niti je imao radnju sa hranom, kojim bi pridobio prijateljstva. Kao vrhunac, bio je toliko ružan, da bi mogao da zapanji celo svet; usaglašen sa svetom, ali nikad glavni, sa znanjem koje se ticalo samo onoga što se zivalo oko njega. A ipak, ljudi i žene su ga okruživali. On se svakako morao razlikovati od drugih ljudi, mislio sam i pozvao ga da ga vidim. Baš kao što je rečeno – bio je ružan, da je zapanjivao svet. Nije bio sa mnim ni mesec dana, kad sam počeo da shvatam ka-

¹ Kao kaznu za neki prekršaj.

² Noge, ruke, glava i trup.

³ Tzu-ch'an je bio ministar države Cheng.

⁴ Značenje je nejasno. Prema Kuo Hsiang-u, reč je o legendi da je Konfucije išao Lao Tzu-u da traži instrukcije.



Nikolaj Berih: (Lao-ce (1924)

kav je on čovek, a pre nego je istekla godina dana, stvarno sam mu verovao. U državi nije bilo nikog na položaju glavnog ministra, i ja sam želeo da mu dam vlast. On je bio neodređen kad je trebalo da odgovori na ovu ponudu, postiden, kao da se nadao da će to otpasti, i ja sam bio zburjen, ali sam mu na kraju ipak natovario državu. Tada, pre nego sam to saznao, on me je napustio i otišao. Osećao sam se potpuno slomljen, kao da sam pretrpeo gubitak, i kao da i nije bilo više nikog sa kim bih delio vlast. Kakav je, zapravo, taj čovek?».

Konfucije reče: »Jednom sam otišao u misiju u Ch'u, i idući vidim male prasiće kako se tiskaju oko tela svoje mrtve majke. Posle nekog vremena, oni se svi razbežeše, jer više nisu mogli da je prepoznaju; ona nije više bila ista kao što je bila pre. Voleci svoju majku, oni nisu voleli njeno telo, već ono što pokrće to telo. Kad čovek pogine u borbi i ljudi dodu da ga sahrane, nema koristi od njegovih medalja. Kad čoveku odseku noge, on ne brine o cipelama. Za obojicu, ono osnovno više ne postoji. Kad među ženama biraju neveste za Sina neba (vladara – O.P.), noktiti im nisu manikirani, niti uši probušene. Kad se čovek oženi, drže ga na postajama u blizini grada i ne šalju u opasne misije.⁵ Ako se toliko brine o telu, koliko bi onda trebalo brinuti za vrlinu. Vidimo da Ai T'ai-t' o nije ništa govorio a verovalo mu se, nije ništa postizao a bio je voljen tako da su ljudi želeli da mu na upravu predaju državu, plašeci se samo da on to neće prihvatiti. Mora biti da su njegove snage celovite, iako njegova vrlina nije imala (vidljiv) oblik.

»Šta znači kad kažeš da su njegove snage celovite?« pitao je vojvoda Ai.

Konfucije reče: »Život, smrt, čuvarnost, gubitak, neuspeh, uspeh, siromaštvo, neuspeh, bogatstvo, zabrinutost, bezbriznost, kleveta, slava, glad, žed, hladnoća, vrućina –

to su alternative, mené u svetu, učinci sudbine. Dan i noć se smenjuju ispred naših očiju u mudrost ne može da dokuči njihovo poreklo. Otuda, one ne bi mogle biti dovoljne da unište tvoju ravnotežu, ne treba im dozvoliti da uđu u trezor duha.⁶ Ako ih možeš uskladiti u uživati u njima, ovladaj time i neće ti manjkati radosti. Ako to možeš da sprovedeš danju i noću, kao podsticaj za sve, preplićući se sa svime – to je ono što ja zovem celovitost u snazi.

»Šta znači kad kažeš da njegova vrlina nema oblika?«

»Među uravnoteženim stvarima, voda koja miruje je od svega najsavršenija i može poslužiti kao standard. Ona čuva ono unutrašnje, ne pokazujući nikakav pokret spolja. Vrlina je stanje savršene harmonije. Iako vrlina nema oblika, stvari se ne mogu od nje odvojiti.«

Nekoliko dana kasnije vojvoda Ai je izvestio o svom razgovoru Min-Tzu-a.⁷ Na početku, kad sam postao vladar južnog područja, brinuo sam se o ljudima. Stvarno sam mislio da stvari dobro razumem. Ali, sada kad sam čuo reči savršenog čoveka, plašim se da je moje razumevanje ništavno – mislio sam premalo o svojoj dobrobiti i upropastio sam državu. Konfucije i ja mismo podanik i vladar – mi smo prijatelji u vrlini, to je sve.

Gospodin Hromi-Crbavi-Bezusti razgovarao je sa vojvodom Ling-om iz države Wei; vojvoda je toliko bio zadovoljan njime, da, kad bi gledao normalne ljude činilo mu se da su njihovi vratovi previše tanki i mršavi. Gospodin Glavati-Wen je vodio razgovore sa vojvodom Huan-om iz države Ch'i. Vojvoda je njime bio zadovoljan, a kad bi gledao normalne ljude, mislio je da su njihove glave suviše male. Otuda, kad je vrlina istaknuta, telo dolazi u drugi plan. Ali, kad ljudi ne zaboravljaju ono što se može zaboraviti, nego zaboravljaju ono što se ne može

zaboraviti – to se može nazvati pravim zaboravom.

Za mudraca, znanje je izdanak, obećanja su lepak, usluge su zakrpe a veština je torbar. Mudrac ne smišlja planove, šta će mu onda znanje? On ne delje, šta će mu onda lepak? On nije na gubitku, šta će mu onda usluge? On ne grabi dobra, šta će mu onda torbarenje? Ta četiri, zovu se nebeska hrana. Ako je već dobio hranu od neba, šta bi tražio od ljudi? On ima obličje čoveka, ali ne i ljudska osećanja. Pošto ima ljudsko obličje, on se druži s drugim ljudima. Pošto nema ljudska osećanja, dobro i zlo ga se ne dotiču. Slab i mali, on se drži ostalih ljudi. Jak i velik, on usavršava svoje osećanja? »

Hui Tzu reče Chuang Tzu-u: »Može li čovek zaista biti bez osećanja?«

Chuang Tzu: »Da.«

Hui Tzu: »Ali, kako čoveka bez osećanja uopšte možeš nazvati čovekom?«

Chuang Tzu: »Put mu je dao izraz (lice); nebo mu je dalo obličje – zašto ga ne bih mogao zvati čovekom?«

Hui Tzu: »Ali, ako ga već zoveš čovekom, kako on onda može biti bez osećanja?«

Chuang Tzu: »To nije ono što ja smatram osećanjima. Kad ja kažem da ne treba imati osećanja, mislim da čovek ne treba da dozvoli da ga naklonost i odbojnost ozlede. On naprosto pušta da stvari budu kakve jesu i ne pokušava da pomaže, popravlja sam život.

Hui Tzu: »Ako on ne pokušava da popravlja život, kako onda uopšte opstaje?«

Chuang Tzu: »Put mu je dao izraz; nebo mu je dalo obličje. On ne dopušta da ga naklonost i nenaklonost ozlede. Ti se sada baviš spoljnim stvarima i tračiš svoj duh. Razbavši svoju energiju, tako, naslonjen na drvo, jadikujući, ili dremajući za svojim stolom. Nebo ti je dalo telo, a ti ga koristiš za blebetanje o 'tvrdom' i 'belom'.«⁸

S engleskog prevela
Olja Pang



⁵ Retenica je nejasna. Prema drugoj interpretaciji: »... dozvoljeno mu je da prevede noć kod kuće, a ne da spava u spavaonici.

⁶ Taoistički termin za duh.

⁷ Konfucijev učenik.

⁸ –Aluzija na logičke rasprave o upotrebi atributa tvrdost i belost koje su vodili logičari Hui Tzu i Kung-Sung Lung.

Čarobnjakova lekcija

Li Fu Jen

Tu Cu-č'un je živeo u vreme kada je osnovana velika dinastija Sui. U mladosti se ponašao krajnje nepromišljeno i nikad se nije trudio da sačuva porodično imanje. Sa svojom lakomislenom, samovoljnom naravi i sklon vinu i raskalašnom društvu, on je ubrzo proćerdao sve što je imao. Prijatelji i rođaci kojima se obratio za pomoć prezreli su ga zbog toga što je zanemario svoje obaveze.

Zima ga je zatekla u otrcanoj odecu, praznog stomaka i bosonogog na ulici prestonice Čangan. Dan je već bio na izmaku a on još nije bio ništa stavio u usta. Smetenog uma, bez ikakvog cilja, on se uputi ka zapadnoj kapiji istočne četvrti. Njegovo jedno stanje bilo je toliko obigledno u trenutku kada je podigao oči k nebu i zajecao.

»Gospodine, na šta se žalite?« Jedan starac sa štapom u ruci stvorio se ispred njega. Cu-č'un mu ispriča svoju priču, gnušajući se načinu na koji ga je njegova vlastita porodica prezrela.

»Koliko niski novčića bi vam bilo potrebno?« upita ga starac. U to vreme, na svakoj niski nalazilo se po hiljadu novčića.

»Trideset do pedeset hiljada novčića bi me održalo u životu«, odgovori mu Cu-č'un, opredeljujući se za veliku sumu.

»Premalo«, reče mu starac. »Kažite ponovo.«

»Onda, sto hiljada«, odgovori Cu-č'un.

»Nedovoljno.«

»Jedan milion.«

»Još uvek nedovoljno.«

»Tri miliona!«

»To bi trebalo da bude dovoljno«, reče starac i izvuče jednu nisku novčića iz rukava. »Neka vam ovo bude za večeras. Sutra u podne ću vas čekati na persijskom bazaru. Vodite računa da ne zakasnite.« U naznačeno vreme Cu-č'un ode na persijski bazar gde ga je starac već čekao. Starac predade Cu-č'unu tri miliona u gotovom novcu, a onda onde ne otkrivajući svoj identitet.

Međutim, bogatstvo ponovo oživi Cu-č'unovu ekstravagantne želje. Nikada više, pomisli on, neću morati da živim životom lutalice prepuštenog na milost i nemilost. I počeo da jaše najlepše konje i da nosi najfinija krzna i svilu, da okuplja društvo rđavi pijanci i unajmljuje muzičare, pevajući i igrajući u svim kulama zadovoljstava toga grada. Nije ni malo razmišljao o tome kako troši svoj novac.

Nakon nekoliko godina Cu-č'un je morao da zameni svoju elegantnu odeću i skupocene kočije jeftinijim. A onda je dao svoj poslednjeg konja za magarca. Uskoro se odrekao i magarca, pa je počeo da naokolo ide peške kao i ranije. Nakon kratkog vremena našao se tako gde ga je starac prvi put sreo. Ne znajući više gde će i šta će, on bolno zakuka ispred te kapije u istočnoj četvrti. Na zvuk njegovog glasa, starac se ponovo pojavio, uhvati Cu-č'unu za ruku i reče: »Nisam očekivao da ću te ponovo naći u ovom stanju. Ali ču ti opet pomoći. Koliko nisi?«

Cu-č'un beše i suviše posramljen da mu on odgovori. Starac pokuša da ga ohrabri, ali ovaj rasipnik je samo uspeo da mu se glu-

pavo zahvali na brizi. »Sutra u podne, dodi na mesto na kome smo se prošli put srela, reče mu starac. Cu-č'un prikrli svoj stid i ode. Tog puta je dobio deset miliona u gotovom.

Pre nego što je primio novac Cu-č'un je rešio da svoj svakodnevi život tako razumno isplanira, da će slavni bogataši iz prošlosti u odnosu na njega delovati kao sitna riba. Međutim, kad mu se novac našao u ruci, on trenutno zaboravi na svoje odluke. Njegova samoživna priroda bila je podjednako jaka kao i ranije, i u roku od nekoliko godina on je bio siromašniji nego ikad.

A onda treći put sretno istog starca na poznatom mestu. Cu-č'un nije mogao da sakrije koliko mu je neprijatno. Pokrivajući lice rukama, okrenu se da beži. Međutim, starac ga uhvati za skut od kaputa i zaustavi ga. »Trebalo je da znam da će ti trebati više novca«, reče on, dajući Cu-č'unu trideset miliona u gotovom novcu. »Ali, ako te ovo ne izleči, onda ti nema leka.«

Cu-č'un pomisli: »Kad sam upao u nevolje i potrošio sve što sam imao, rođaci i prijatelji se upošte nisu bazirali na mene. A ovaj starac mi je tri puta pomogao. Kako da zaslužim njegovu dobrotu?« I onda on reče starcu: »Sa ovom sumom ću moći da sredim svoje poslove, pružim nužno potrebno udovicama i siročadi, i popravim svoj karakter. Potresen sam tvojom velikom dobrotom i uradiću sve za tebe kad budem ostvario svoje zadatke.«

»To je želja i moga srca, reče starac. »Kada budeš gotov s tim, dodi petnaestog dana sedmog meseca u hram Lao-čea koji stoji između smreka.«

Kako je većina udovica i siročadi živela južno od reke Huai, Cu-č'un je preneo sva svoja sredstva u grad Jančou. Tamo je kupio preko hiljadu pet stotina jutara kvalitetne zemlje, sagradio palatu sebi u gradu i podigao više od stotinu kuća na glavnim putevima za smeštaj udovica i siročadi iz tog kraja. Pobrинуo se da poženi sve nećakinje i nećake, obezbedio svim mrtvima iz svoje porodice mesto u hramu, ravnomeno uzvratilo na svu plemenitost na koju je naišao i oprostio sve uvrede. Kada je sve to završio, bilo je vreme da potraži starca.

Cu-č'un ga je pronašao kao zvižduče u senci smreka. A onda, zajedno, njih dvojica krenuše da se penju na vrh zvan Pavilion Oblaka, na planini Hua u zapadnom kraju Kine. Prešli su nešto više od petnaest kilometara kada su stigli do blistavog, veličanstvenog zdanja, potpuno različitog od svega u čemu žive smrtnici, pod svodom oblaka nakrivljenih u obliku luka. Feniks i ždrnal su lepršali kroz vazduh. Iznad njih uzdizao se glavni hok, unutar goga se nalazila alhemij-

ska peč od devet stopa koja se koristi za pripremanje čudensnih napitaka i eliksira. Ljubitelji plamenovi su lizali iz nje osvetljavajući vrata i prozore vatreno-crvenom svetlošću. Oko peći stajalo je nekoliko vila žadbele boje, dok su spređa i straga stražu čuvali crni zmaj i beli tiger.

Sunce je već zalazilo. Starac koji više nije bio u svojoj svetovnoj odori, sada je imao lik taoističkog čarobnjaka, sa žutim šeširo i skerletnim ogrtačem. On tada pruži Cu-č'unu krčag vina i tri bele pilule za širenje svesti koje je dotad držao u rukama. Mladić proguta pilule, a čarobnjak prostru trgovu krzno duž zapadnog zida i posadi Cu-č'unu sa licem ka istoku.

»Vodi računa o tome da ništa ne govoriš, upozori ga čarobnjak. »Bilo da se pojavi poštovani duh, zla utvara, demon iz pakla, divlja zver, sam pakao, ili čak tvoji najbliži rođaci vezani i mučeni na hiljadu načina – ništa od toga što budeš video nije stvarno. Od najvećeg je značaja da ne govoriš i da se ne pomeraš. Ostani priseban i neustrašiv, i nikako zlo te neće snaći. Nemoj nikako zaboraviti ovo što sam ti rekao.« Nakon toga, čarobnjak se udalj.

Cu-č'un pogleda unaokolo. Nije video ništa drugo do glinenu cisternu ispunjenu vodom. Iznenađen, zastave i barjaci, štitovi i koplja, hiljadu borbenih kočija i deset hiljada konjanika nagruše preko brda i dolina. Buka zatrese nebo i zemlju. Zatim se pojavi ratnik goga sa nazivali General. Bio je visok preko tri metra, a i on i njegov konj imali su metalni oklop koji je blistao kao briljant. Generalova garda od nekoliko stotina ljudi s isukanim mačevima i nategnutim lukovima stupi na prostor ispred glavnog hola.

»Kakav si ti to čovek, povikaše oni, kad se usudeš da sediš u prisustvu Generala?« Levo i desno, uzdignutih mačeva, oni krenuše napred, zahtevajući od Cu-č'unu da im kaže ko je. Ali Cu-č'un čvrsto odbijao da odgovori. Razjareni, neki od njih htedeše da ga poseku, a drugi da ga prostrele. Cu-č'un ostade nem, a General ode grdno razgnevljen.

Za njima dodoše okružni trgovci, otrovne gube, divlje mačke, belni lavovi i besne škorpjice, koji su svi redom hteli da ga se dočepaju i proždru. Neke od životinja su čak i skočile na njega. No Cu-č'un ostade nepokretan i duhom i izrazom lica, i za kratko vreme ta noćna mora nestade.

Odjednom, diže se oluja, zapljuškao iz kabla, a munje osvetljavaju neprozirno tminu. Plameni kovčici okružili su Cu-č'unu i sa leve i sa desne strane. Snažni gromovi počehše da udaraju ispred i iza njega. Cu-č'un nije mogao ni oči da otvori. Za nekoliko trenutaka okružni ga voda visine preko tri metra i, uz



Brod spasenja, ilustracija iz komparativističke studije Elizabete En Gordon: *Bodhisatve i rano hrišćanstvo* (London 1912.)

neprestane munje i gromove, izgledalo je kao da ništa ne može da spreči da se zemaljske reke i planine razdvoje jedne od drugih. Talasi dopreše do njega, ali je Cu-č'un i dalje sedeo uspravno ne obračunajući na to nikakvu pažnju. Uskoro svega nestade.

General se vrati, ovog puta vodeći vologlavog narednika i njegove vojnike pakla, zajedno sa ostalim avetima užasnoga lika. Oni postavise ogroman kotao pun vrijuće vode pred Cu-č'unu i okružise ga uzdignutim kopljima, mačevima i vilama. »Reči ko sis, navaljivaše oni. »Inače se čuvaj! Ubacite-

me to u kotao.« Cu-č'un im ništa ne odgovori.

Nakon toga na stepenice ispred njega dovukoše njegovu ženu. »Govori i poštedecemo je«, rekoše oni. Šibali su je dok je nije obilila krv, neki su je gadali strelama, neki su je udarali, neki su je šurili vrelom vodom, a neki je pekli vatrom. Ne mogavši to da izdrži ona viknu: »Ja sam zaista samo jedna uboga i priprosta žena nedostojna takvog gospodina kao što si ti. Ipak, sudba mi je omogućila da ti služim kao žena preko deset godina. Sada su me njihova visočanstva duhovi

uhvatili i ovaj bol je više nego što ja mogu da podnesem. Nikada ne bih dopustila da puziš na rukama i nogama i moliš za mene, no samo jedna tvoja reč spasice mi život! Neće biti okrutnijeg čoveka od tebe ako mi ne pomogneš. Ona je ridala, klela i grdila, ali Cu-č'un je nije ni pogledao.

»Mliši da je nećemo ubiti?« obrati se General. On onda naredi da se donese panj i oni počehše da je seku santimetar po santimetar, počevši od stopala. Ona je urlala od bolova. Međutim, do samog kraja, Cu-č'un ne obrati na nju nikakvu pažnju. »Ova hulja je majstor crne magije«, viknu General, »i ne sme da ostane među živima.« On tada naredi svojim ljudima da Cu-č'unu odseku glavu.

Kad su Cu-č'unu odsekli glavu, njegova duša stiže pred kralja mrtvih. »Nije li ovo ovaj jeretik sa vrha zvanog Paviljon Oblaka? Bacite ga u pakao!« Cu-č'unu zatim snađeše najgore muke – istopljena bronza, gvozdeni kolac, udarci, težak rad, vatrena jama, uzavreli kotao, brdo noževa, šuma mačeva. Ali on čvrsto imahše na umu čarobnjakovu reči i izdrža bol ne puštajući ni jedan jedini uzdah da mu prode kroz usta. A onda mučitelji izvestiše kralja da su muke završene.

»Takva zla hulja ne zaslužuje da se ponovo rodi kao muškarac«, zaključio kralj pakla. »Neka se ponovo vrati kao žena u dom Vang Č'una, pomoćnika sudije u pokrajini Šanfu, u državi Sungcou.

Nakon rođenja, beba je preležala brojne bolesti. Jedva da je prošao i jedan dan da je ona bila poštedena akupunkture, spaljivanja rana i gorkih lekova. Jednom je upala u vatru i nije bilo načina da joj se olakšaju muke. Pa ipak iz sebe nije puštala ni glasa. Izrasla je u prekrasnu lepoticu ali nikad nije upotreblila glas i porodica ju je smatrala nemom. Nikada nije odgovorila na slobode koje su njeni rođaci sebi dopuštali u ponašanju s njom, ili na bezbrojne sitne uvrede koje je pretrpela od drugih.

U istom tom kraju živeo je jedan istaknuti akademski građanin, izvesni Lu Kuei, koji oduševljen pričama o njenoj lepoti zatraži njenu ruku preko provodadžije. Njena porodica je odbila ponudu zbog njene navodne mutavosti, ali Lu Kuei beše uporan: »Sve dok je ona vredna kao supruga, čemu govori? Šta više, ona može da obeshrabi žene koje isuviše pričaju! I tako oni odobriše venčanje, a mladoženja za svoju mladu nevestu priredi bogatu svečanost.

Tokom nekoliko godina mladi par delio je nežnu i sve dublju ljubav. Dobili su i sina koji je u drugoj godini pokazao izuzetnu inteligenciju. Lu Kuei je mazio bebun i pričao svojoj ženi, ali mu ona nikad nije odgovorila. Isprobao je i nekoliko trikova da je namami da progovori, ali je ona i dalje ćutala. A onda joj jednom reče u gnevu: »U stara vremena žena gospodara Čia je toliko prezirala svog muža, da nije htela čak ni osmehom da ga udostoji. Međutim, gospodari Čia je odgovorio svojoj ženi od zaveta na čutanje tako što je ubio jednog fazana. Ja nisam toliko ružan kao gospodari Čia i imam više kulture od puke veštine u gađanju iz luka. Pa ipak, ti ne govoriš. Ukoliko čoveka prezire njegova

Traganje za istinom

Vasišta

Prča o Šuki

sopstvena supruga, kakvu on onda ima korist od sina?»

Lu Kuei tada zgrabi bebu za noge i baci je na pod. Beba udari glavom o kamen i obli je krv. Cu-č'un oseti oštar bol u svom srcu. Njen zavet kojim se obavezala na čutanje iščile joj iz uma i bolni krik joj izmače sa usana. Dok je taj krik još izlazio iz nje, Cu-č'un nađe sebe kako sedi na istom onom mestu na kome je sedeo. Čarobnjak stajaše pred njim. Poslednje noćno bdenje upravo je počinjalo. Cu-č'un vide ljubičaste plamenove kako se spuštaju s krova i skaču u nebo. A onda ih obojicu proguta vatra koja je već bila zahvatila čitav hol i zgradu.

»Nesrećnik je jedan, koliko si pogrešio!« uzviknu čarobnjak podižući Cu-č'unu za kosu, a onda ga baci u cisterne s vodom. Istog trenu vatra se ugasi i čarobnjak nastavi: »Tvoj um se otarasio radosti, gneva, tuge, straha, prezira i žudnje – sve je bilo zaboravljeno. Samo je ljubav još bila preostala. Da nisi tada kriknuo, moja čarolija bi delovala i ti bi se uzdigao iznad svog ljudskog stanja i postao besmrtn. Avaj, takvi ljudi su i suviše retki. Moraću ponovo da pripremam ovaj napitak, a ti ćeš morati da nađeš svoje mesto u svetu ljudi.« Tada čarobnjak pokaza rukom ka udaljenom domu. Cu-č'un se pope na paviljon i pogleda: Peč je bila uništena. U njoj je stajala gvozdena šipka debljine čovečije ruke. Go do pojasa, čarobnjak je po njoj udarao mačem uništavajući ono što je preostalo.

Nakon što se Cu-č'un vratio svom domu, njega obuze stid što je zaboravio svoj zavet kojim se obavezuje na čutanje. I on ukori sebe zbog svoje greške i ode do vrha Paviljona Oblaka. Međutim, tamo ne nađe nijedan znak prisustva ljudi, pa se, skrušeno uzdahnuvši, vrati svom domu.

(Preuzeto iz: Li Fuyen, *Chinese Fairy Tales and Fantasies*, ed. trans. By Moss Roberts, Pantheon Books, N.Y. 1979.)

S engleskog preveo
Dejan D. Marković



Visvamitra: O Ramo, ti si zaista visokomudren i nema više ničeg što bi trebalo da spoznaš. Pa ipak, tvoje znanje traži potvrdu, isto kao što je i Šukinoj samospoznaji bila potrebna potvrda od Danake, da bi mogao da nađe mir koji dolazi sa razumevanjem.

Kao i ti, Šuka je dosegao istinu o bivstvovanju posle duboke kontemplacije nad prolaznošću sveta. Baš zato što je to bilo saznanje do kojeg je dospao vlastitim snagama, on nije sebi rekao »To je istina«. On je svakako dostigao vrhunski stepen bestraišća.

Jednom je Šuka, stigavši kod svog oca Vedavjase, pitao: »Kako sva ta raznolikost pojavnosti sveta nastaje i kako nestaje?« Vedavjasa mu je iscrpno odgovorio, ali je Šuka dalje razmišljao: »To sam već sve znao; šta tu ima novog?«, i nije bio zadovoljan. Osetivši to, Vedavjasa mu reče: »Sine moj, ja ne znam više od ovoga ali vrhovni mudrac Danaka zna. Idi k njemu.«

Potom Šuka ode u Danakinu palatu. Obavešten da je mladi Šuka stigao, Danaka ga je ignorisao nedelju dana, dok je Šuka strpljivo napulju čekao. Sledeće nedelje Šuka je primljen u palatu, opet čekajući uz igrače i muzičare. Šuka se nije dao pokolebati. Danaka ga je potom primio i rekao: »Ti znaš istinu. Šta još hoćeš da ti sada kažem? Ta raznolikost izvire iz bezbrojnih mentalnih oblika i raznolikost će prestati kad i oni prestanu.« Tako, kad je njegovo vlastito saznanje bilo potvrđeno, Šuku je obuzeo mir i *navikalpa samadhi*.

Kao i Šuka, Rama je takođe osvojio najvišu mudrost. Najsigurniji znak visoke mudrosti kod čoveka je da ga više ne privlače zadovoljstva sveta, jer su u njemu najsuprotniji porivi prestali. Kad su ti porivi jaki, postoji sputanost (spona sa svetom – O. P.); kad oni prestanu, nastupa oslobođenje. Pravi, oslobođeni mudrac je onaj koji ne biva poljuljan čulnim zadovoljstvima i ne teži slavi, niti drugim podsticajima. Ja sam molio mudraca Vasištu da Ramu uputi tako, da ga učvrsti u njegovoj mudrosti i da i mi, takođe budemo inspirisani.

Vasišta: Ja ću svakako odgovoriti na vaš zahtev. O Ramo, sada ću ti preneti mudrost koju mi je otkrio božanski stvoritelj Brahma. O Ramo, nebrojni su svetovi koji su nastali i bivali rastočeni. Zapravo, čak i sve one nebrojene svetove koji u ovom momentu postoje, nemoguće je i zamisliti. Sve to može u magnovanju biti sagledano u nečijem srcu, jer te svetove stvaraju želje koje niču u srcu, kao dvorci sagrađeni u vazduhu (koje vidimo u oblacima – O. P.). Niti je svet materije, niti su modaliteti bića zaista stvari; pa ipak,

živi i mrtvi misle i osećaju da su oni stvarni. Nepoznavanje ove istine održava pojavnost. (...)

Najviši vid bestraišća, rođen čistim proučavanjem, ponikao je u tvom srcu, o Ramo, i on je nadmoćan nad bestraišćem nastalim zbog određenih okolnosti, ili potpunog gadenja. Takvo bestraišće je svakako božja milost. Ta milost susreće se sa sazezlom pronicanjem u momentu kad se bestraišće rađa u srcu.

Dokle god najviša mudrost ne svane u srcu, čovek se okreće na točku rođenja i smrti. Molim te, saslušaj moje izlaganje ove mudrosti usredsređenog uma.

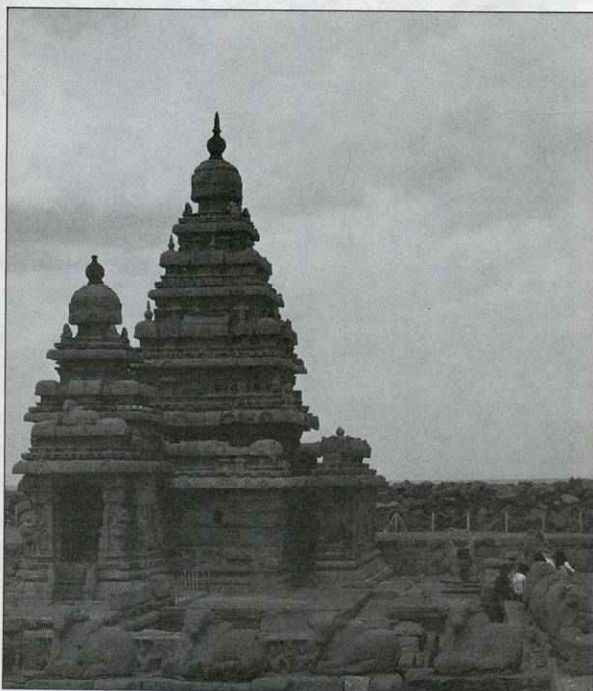
Mudrost uništava šumu neznanja. Lutaajući ovom šumom, čovek zapada u zblunutenost i naizgled beskrajnu patnju. Čovek zato treba da pristupi prosvetljenom učitelju i, postavljajući prava pitanja na pravim stavom, da izmami učenje. Ono onda postaje integralni deo čovekovog bića. Budale postavljaju nevažna pitanja bez poštovanja; a najveća luda je onaj ko s prezenjem odbija mudrost. A svakako, nije mudrac ni onaj ko odgovara na uzaludna pitanja blesavog pitaiča.

O Ramo, ti si svakako najbolji među svim istraživačima, jer si promišljao nad istinom i jer si nadahnut najboljim vidom bestraišća. Siguran sam, da će ono što ću ti reći, naći mesta u tvom srcu. Naravno, čovek treba da teži da uspostavi mudrost u srcu, jer duh je nemiran kao majmun. Otuda treba izbegavati društvo glupih.

Ramo, postoje četiri čuvara vrata na ulazu u područje slobode (*mokša*). To su samokontrola, istraživački duh, samodovoljnost i dobro društvo. Pametan istraživač bi morao marljivo da neguje ove odnose sa svima, ili bar sa jednim od njih.

Sa čistim srcem i prijemčivim duhom, bez vela sumnji i nemira u duhu, slušaj poruke prirode i puteva oslobođenja, o Ramo. Jer, dok se vrhovna egzistencija ne realizuje, nema kraja strašnim nevoljama rođenja i smrti. Ako se te smrtonosne zmije čovek ne oslobodi ovde i sada, izniknuće beskrajne patnje ne samo u ovom, već i u bezbrojnim životima koji dolaze. Čovek ne može ignorisati patnju, ali je može prevladati mudrošću koju ću ti preneti.

O Ramo, ako nadvladaš to osećanje žalosti, zbog ponavljajuće istorije (*samsara*), moći ćeš da živiš i ovde na zemlji kao bog, kao Brahma ili Višnu! Jer, kad se oslobodiš zabluda i dođeš do istine ispitivanju vlastite prirode, kad je duh smiren i srce stremi vrhovnoj istini, kad se sve uznemirujuće misli slegnu kao talasi i uspostavi se neprekidan mir, a srce je ispunjeno blaženstvom apso-



Hram u Mahabalipuramu (Indija, VIII vek)

luta, kad si istinu tako sagledao u srcu, tada ovaj svet postaje prebivalište blaženstva.

Takav čovek ne mora ništa da postiže niti da izbegava. On je nezatamnjen tegobama života, nedodirnut njegovim žalostima. On ne stupa u svet postojanja, niti iz njega izlazi, iako u očima posmatrača izgleda kao da dolazi i odlazi. Čak ni obavljanje religioznih dužnosti za njega nije neophodno. Njega se ne dotiču stare tendencije koje su izgubile svoj naboj: njegov duh je napustio nemir i on počiva u blaženstvu koje je njegova suštinska priroda. Takvo blaženstvo je moguće samo putem samosaznanja, nikako drugačije. Stoga, čovek može stalno primenjivati samosaznanje – jedino to je njegova dužnost.

Onaj ko zanemaruje svete spise i svete ljude, ne postiže samosaznanje. Takva ljudost je štetnija od svih bolesti koje čoveka mogu da snađu. Stoga, čovek treba predano da sledi ovaj spis koji ga vodi samosaznanju. O Ramo, ako želiš da se oslobodiš ponavljajuće istorije (*samsare*), primi celovita uputstva mudraca i budi slobodan.

Da bi prešao grozan okean *samsare*, čovek mora pribeći onom što je večno i nepromenljivo. Najbolji među ljudima, o Ramo, je onaj čiji duh boravi u večnom, i stoga je samo-

kontrolisan i smiren. On uviđa da zadovoljstvo i bolnost jure i poništavaju jedno drugo (vode uzaludnu mrtvu trku) i u toj mudrosti je samokontrola i smirenost. Onaj ko to ne vidi, spava u kući koja gori.

Onaj ko stekne mudrost o večnom, oslobođen je ovde *samsare* i neće biti ponovo rođen u neznanju. Čovek može sumnjati da takva nepromenljiva istina postoji! Ako ne postoji, neće imati štete ako ispituje prirodu života: težeći večnosti, ublažice bol izazvan promenama u životu. Ali, ako takva istina postoji, saznajući je, čovek postaje slobodan.

Večnost se ne postiže obredima i ritualima, hodočašćima ili bogatstvom; ona se postiže samo ovladavanjem vlastitim duhom, kultivisanjem mudrosti. Stoga svi – bogovi, demoni, polubogovi ili ljudi treba stalno da teže da ovladaju duhom i postignu samokontrolu, što su plodovi mudrosti.

Kad je duh smiren, čist, stišan, oslobođen zabluda i privida, razrešen i slobodan od žudnje, ne čezne ni za čim, niti šta odbacuje. To je samokontrola ili osvajanje duha – jedan od četiri čuvara vrata oslobođenja, koje sam ranije pominjao.

Sve su to dobre okolnosti, koje izniču je samokontrolu. Svako zlo se odagnava samo-

kontrolom. Nema dobitka, niti zadovoljstva na ovom svetu, ili na nebu, koji se mogu uporediti sa blaženstvom samokontrolu. Zadovoljstvo koje čovek oseća u prisustvu samokontrolisanog čoveka je neuporedivo. Svako mu spontano veruje, Niko (čak ni demoni, niti ništa bića) ga ne mrzi.

Samokontrola, o Ramo, je najbolji lek za sve psihičke i duševne bolesti. Kad ima samokontrolu, čak je i ukus hrane bolji. U suprotnom, ona je gorka. Onaj ko nosi štit samokontrolu, nepovređen je tugom.

Čovek koji čak i slušajući dodirujući, gledajući, mirišući i kušajući ono što važi za prijatno i neprijatno nije ushićen niti razočaran – on ima samokontrolu. Čovek koji istim pogledom posmatra sva bića, kontroliše svoja osećanja zadovoljstva i bola – ima samokontrolu.

Istraživanja (drugog čuvara vrata oslobođenja) se treba poduhvatiti čistom razboritošću, pročišćenom predanim proučavanjem spisa. Takvim istraživanjem izostrava se um koji je kadar da ostvari vrhunac; stoga je istraživanje najbolji lek za dugotrajne bolesti, kakva je *samsara*.

Oni, čiji je istraživački duh uvek budan, osvetljavaju svet, prosvetljuju sve one koji su u njihovoj blizini, raspršuju fantome zabludelog duha, otkrivaju privid čulnosti i njenih objekata i onih koji ih izazivaju. O Ramo, u svetlosti istraživanja postiže se večna i nepromenljiva realnost, to je vrhunski cilj. Preko toga, čovek ne teži nekom drugom dobitku, niti išta s prezirom odbija. Oslobođen je zabluda i prijanjanja. Nije pasivan, ali se i ne utapa u delanju; on živi i dela u svetu, i na kraju životnog veka dostiže blaženo stanje potpunim oslobođenjem.

Oko duhovnog istraživanja ne gubi svoj vid ni usred sveg delanja; onaj ko nema to oko, zaista zaslužuje sažaljenje. Bolje je roditi se kao žaba u mulju, crv u gnojivu, zmija u logu, nego biti bez tog oka. Šta je istraživanje? To je: «Ko sam? Kako je ta nevoljkost ponavljajuće istorije (*samsara*) nastala? Saznanje niče iz takvog istraživanja. Takvo saznanje prati smirenost u čoveku; a potom se rađa vrhunski mir koji nadilazi razumevanje i predstavlja kraj svih zloba. (*Vicara* ili istraživanje nije rezonovanje niti analiza; ona znači direktan pogled u sebe samog).

Samodovoljnost je sledeći čuvar vrata oslobođenja. Onaj ko je kušao nektar samodovoljnosti, ne žudi za čulnim uživanjima. Nema uživanja u ovom svetu koje je tako slatko kao samodovoljnost koja poništava sve grehe.

Šta je samodovoljnost? Odricanje od svih žudnji koje se ne mogu ostvariti a da se ne traže, i biti zadovoljan sa onim što dolazi netraženo, bez ushićenja ili potištenosti zbog toga – to je samodovoljnost. Sve dok čovek nije dovoljan sebi, biće podložan žalosti. Sa pojavom samodovoljnosti, čistota u srcu sveta. Samodovoljan čovek koji nema ništa, ima svet.

Satsanga (društvo mudrih, svetih i prosvetljenih ljudi – O. P.) je sledeći čuvar vrata oslobođenja. *Satsanga* uvećava inteligenciju a uništava neznanje i društvenu rastrese-

nost. Kolikogod da košta, ma kako teško bilo, kakvegod teškoće mogu stajati na putu, *satsanga* se nikad ne sme zapustiti. *Satsanga* je zapravo jača od svih drugih formi religiozne prakse, kakve su milosrđe, strogost, hodočašće i provođenje religioznih rituala.

Ova četiri – samodovoljnost, *satsanga*, istraživački duh i samokontrola – najvažnija su sredstva spasenja za one koji se dave u okeanu *samsare* (ponavljajuće istorije). Samodovoljnost je glavni dobitak. *Satsanga* je najbolja pratnja do odredišta. Istraživački duh, već sam, je najviša mudrost. I, samokontrola je vrhunska sreća. Ako nisi u stanju da koristiš sve četiri, upražnjavaj jednu: predanom vežbom jedne od njih, i ostale će se naći u tebi. Najviša mudrost će te naći sama od sebe. Dok ne ukrotiš divljeg slona svog duha, uz pomoć tih dobrih osobina, nećeš napredovati prema vrhuncu čak i da postaneš bog, polubog ili drvo. Stoga, Ramo, teži kultivisanju tih dobrih osobina. Neko ko je obdaren kvalitetima koje sam nabrojao, kvalifikovan je da čuje ono što ću otkriti. Ti si svakako toga dostojan, Ramo.

Onaj ko seje seme saznanja iz ovog spisa, uskoro ubire plodove ostvarivanja istine. Prihvatljive su čak i reči mladića, ako su mudre: inače, odbaci ih kao slamu, makar ih izrekao i sam Brahma, stvoritelj.

Čovek koji sluša i razmišlja o izlaganju ovog spisa, uživa u neizmernoj mudrosti, čvrstom uverenju i neprevrtljivoj nepristrasnosti duha. Uskoro, on postaje oslobodeni mudrac neopisive slave.

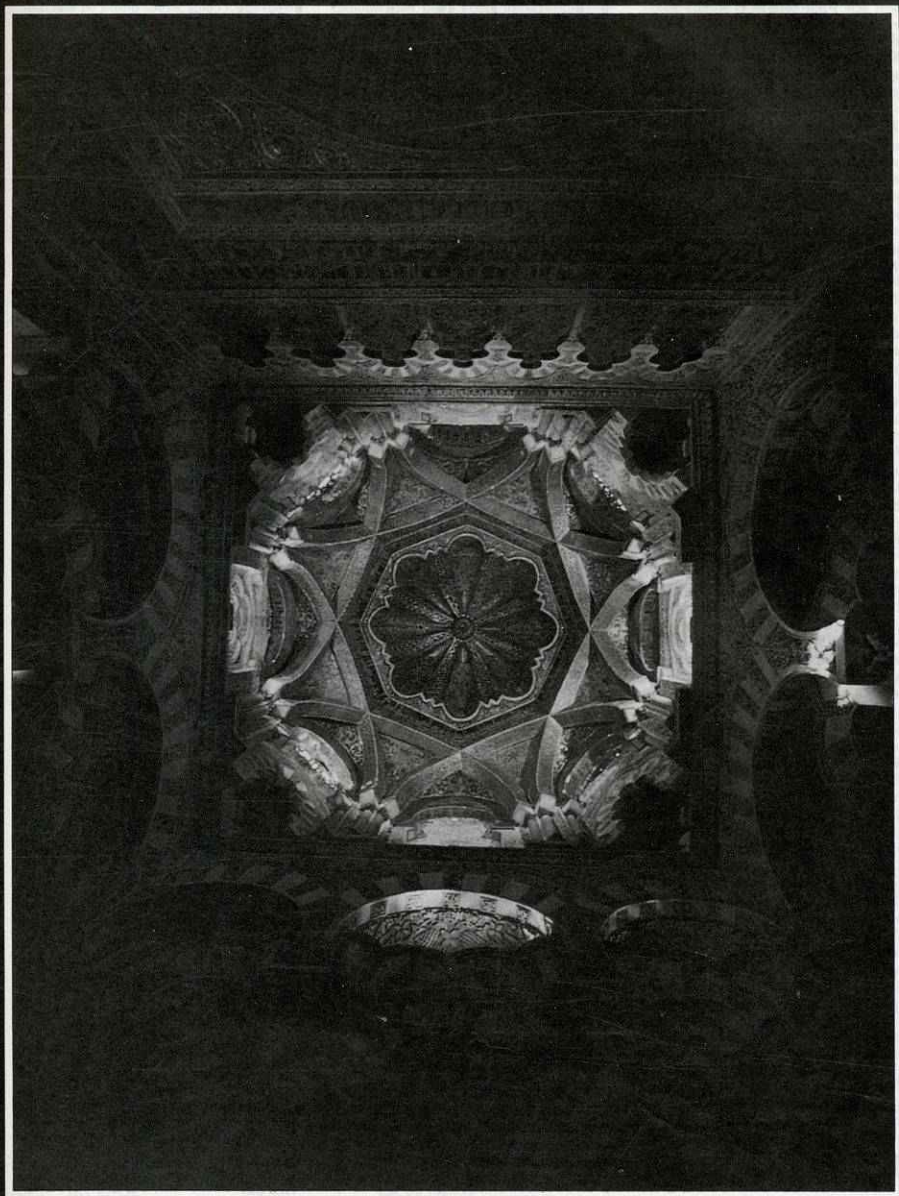
Čovek koji izučava ove spise i shvata njihovo učenje ne sluđuje se svetovnom pojavnošću. Kad vidi da smrtonosna zmija izgleda kao živa, on je se više ne boji. Kad se pojavnost sveta sagleda kao pojavnost, ona ne izaziva ushićenje, niti tugu.

O Ramo, kad se istina koja nije čovekovo lično iskustvo, izlaže, čovek je ne može shvatiti bez ilustracije. Takve ilustracije se koriste u ovom spisu sa određenim ciljem i ograničenim namerama. Njih ne treba uzeti doslovno, niti njihovo značenje treba rastezati peko namere. Kad je spis tako shvaćen, svet se pojavljuje kao snoviđenje. To je cilj i smisao ilustracije. Neka niko uvrnutog uma ne izokreće značenje ilustracija koje su u ovom spisu date.

Izučavanje spisa mora se nastaviti sve dok se ne postigne istina; čovek ne bi smeo da stane sve do potpunog prosvetljenja. Nedovoljno poznavanje spisa stvara konfuziju i povećava zbunjenost. Ne-prepoznavanje vrhovne smirenosti u srcu i pretpostavka realnosti imaginarnih činilaca radaju se iz neznanja i izvrmute logike.

Kao što je okean supstrat svih talasa, direktno iskustvo je osnova za sve dokaze – direktno iskustvo istine kao takve. Taj supstrat je inteligencija iskustva koja postaje onaj ko iskušava, čin iskustva i samo iskustvo.





Kupola džamije u Kordobi (Španija, VIII vek)

Da li se Hegel vraća?

»Kad kažemo 'Grei', mislimo na početak filozofije, kad kažemo 'Hegel', na njeno ispunjenje.«

Martin Heidegger

Nije Hegel otkrio Grke. On ih je stvorio. U svakom slučaju, on ih je ponovo izumeo. U odnosu na mišljenje, on ih je pretvorio u počelo i sudbinu. Sa njim Grčka postaje domovina celokupne filozofije. Ne radi se o nekom prvobitnom domu, čija bi nas sadašnjica smatrala dalekim, i vremenski a i po istoriji. Grčka ne predstavlja samo jedno od lica ljudskog bića među ostalima, u jednom odialektičkom procesu. Ona je istinski počelo čoveka. U Grčkoj je čovek počeo da biva »kod kuće« (in seiner Heimat zu sein). Ona je ta duhovna domovina u kojoj on sebe ponovo nalazi, čim je njegova misao doista kod kuće – čim je filozof. Greci su dakle neprestano prisutni. Njihova domovina ne pripada njima: to je domovina filozofije, Evrope, istorije. . . čoveka.

Predavanja koja Hegel posvećuje istoriji filozofije, prvi put u Jeni, između 1805–1806, započinju onom čuvenom rečenicom: »Grčka, kod tuđe, srce obrazovanog čoveka Evrope, posebno nas Nemaca, oseća se u rodnoj zemlji (Heimat)«. Osećanje i Duh, Evropa i filozofija, istorija i Nemačka stapaju se u neprolaznoj prisutnosti Grčke. To je već poznato. Nije mi cilj da podrobnije zalazim ovde u veoma značajnu ulogu koju je Hegel dodelio Grcima.¹

Samo bih želeo da se upustim u nekoliko pitanja, po cenu da ih čak ostavim i nerešene. Primerice: kakva je veza između tog »kod kuće« i pitanja o Platonovom psu? Ili, pak: koja je veza između tog *Heimat*, ma koliko ono bilo »duhovno«, i činjenice da je »istočnjačku moć stvari, sa njenim bezmerjem, grčki duh sveo na meru, i zatvorio je u najnužna ograničenja?«² Ili, još i sledeće: koju bi vezu čovek mogao pronaći između indijske majke-zemlje Friedricha Schlegela, i one, Hegelove, sledeće godine, u odnosu na grčku zemlju: »Ante je obnavljao svoje moći za haljaljujući dodiru sa zemljom, svojom majkom: zar se nisu, isto tako i svaki novo polet, svako osveženje nauke i kulture, radali za haljaljujući povratku antičkoj Grčkoj?«³

Ili: kako se može povezati istinska radost, i radost za istinskim, radost zbog istog, zbog onog biti kod kuće, koju čovek oseća kad misli na Grke, i lažna radost, zabluda, zadovoljstvo bez sutrašnjice »istočnjačke rene-

sanse? Filozof aludira na svoja lutanja počev od 1822–23: »U radosti tog otkrića, mnogo se držalo do kulture Indusa; i, kako je to uobičajeno, otkriće novog blaga uticalo je tako što se na ono koje je čovek već posedovao gledalo s prezirom, govorilo se da su poezija i indijska kultura mnogo bolje od poezije i kulture Grka«. Naravno, o tome nije bilo ni govora. Jer indijska filozofija uopšte ne postoji. Jednostavno rečeno. Čak nije sigurno da je, za Hegela, ikada postojala nekakva indijska *misao*. Na to ću tek da dođem.

Postavljujući ovakva, možda neumesna pitanja, nastojim da sugerisam da se niko nije u dovoljnoj meri brinu o fonu na kome se očitava hegelovska Grčka. Pozadina na kojoj se uzdiže njen obris na prvom mestu nije velika ljubav prema helenstvu, koja zahvata celokupno nemačko mišljenje još od Winkelmanna, koja obuzima Lessinga, Herdera⁴, koja snažno obuzima Goethea, sledeći svoj usud, i u drugim oblicima, kod Schillera i Hölderlina, među ostalima⁵. O tog ogromnoj i raznovrsnoj strasti, još mnogo toga imaće da se kaže. Bilo bi potrebno posebno razaznati, kod pisaca *Sturm und Drang*-a kao i kod romantičara, veoma složenu igru poredanja, rivalstava, ili poistovećivanja, u kojoj su se stekli jevrejsko, grčko nasleđe, otkriće Istoka i sudbina Nemačke, koja je bila čas nova Grčka, čas nova Indija. . . Za sada, to bi nas odvelo i suviše daleko.

Ako se čak ne bismo upustili u neko dugoročnije ispitivanje, jasno je da je Hegel nasledio to filhelensko oduševljenje koje je zahvatilo njegovo doba. On, međutim, unosi u to oduševljenje i veoma važan prekid. A, što je od posebne važnosti, on uzor grčkog modela prenosi sa *umetnosti* na *mišljenje*, sa književnosti na *filozofiju*. On, time, pridaje Grčkoj, kao onovremenom predvorju svakog pristupa *pojmu*, opšti i neizmeriv značaj.

Različiti vidovi ovakve duhovne Grčke, koju je preoblikovao Huserl, a Heidegger iznova preradio (malte ne samleo), veoma su dobro poznati. Njih filozofi znaju na pamet. I to, u tom meri, da su se jedva ometnuli o jednom drugom zaleđu. Ono je, međutim, takoder prisutno, kad Hegel iznosi Grke. Razrada njegovog mišljenja poklapa se sa onom veličanstvenom sanovitom buktinjom, »istoč-

njačkom renesansom«, čije smo varničenje i mi osetili Hegelu su dobro znana iščekivanja koja pobuđuje Indija, a i fascinacije koje ona izaziva. Međutim, on promiče i u njene neposredne opasnosti, ali, i u one dugoročnije – i to sa mnogo više oštroumnosti od oduševljenih indijofila.

Stoga ovaj filozof i ima mišljenje suprotno romantičarskim besedama, dok veliča Grčkoj drukčije od svojih savremenika. Ali, i umanjujući značaj Indije, Tačku po tačku, on emfazama suprotstavlja tvrde tvrdnje^{6a} o prostoti Indije, i radikalnoj nedostatnosti njenih učenja. Ako bi neko veličao duhovnu jasnoću Indije, Hegel bi odgovarao da u njoj caruje bezumlje: »Kod Indusa, sujeverje nije nešto što se suprotstavlja razumu; naprotiv, celokupni njihov život i celokupno mišljenje nisu drugo do sušto sujeverje; jer kod njih je sve san, i sve je u službi samo tog sna. Samoponištenje, napuštanje svakog razuma, svake moralnosti, svake subjektivnosti, ne može dovesti do nekog pozitivnog osećanja i svesti o sebi osim kroz udaljavanje, preko svake mere i granice, od sopstvenog sopstva, i utapanjem u razularenu maštu, a da u njoj čovek ne može naći, pošto je pometen duhom, ni tren spokoja, ni sen sabranosti u biće, već jedino radost, radost, samo radost – i to baš na taj način: – tako čovek, koji je pao na najniži stupanj tela i duha, nalazi da mu je postojanje zatupljujuće i nepodnošljivo, te jedino opijumom može sebi da obezbedi svet snova i sreće, koji nije drugo do svet ludila«⁷.

Ako bi neko hvalio moralnost prvotnih vremena i moralnost uzvišene nauke zoročvečanstva, Hegel bi u tome video pojedinačne primere lišene opštosti, krutu mehanističnu i gubljenje razuma: »Svaka kasta ima svoju dužnost i svoja posebna prava; te dužnosti i ta prava, nisu prava i dužnosti čoveka uopšte uzev, već prava i dužnosti neke određene kaste. Ako mi kažemo na primer: hrabrost je vrlina, Indusi, naprotiv, kažu: hrabrost je vrlina kšatrija« (kaste ratnika, prim. uređ.). Uzev uopšte, čovečnost, ljudska dužnost, ljudsko osećanje – ne postoje, postoje jedino dužnosti, dužnosti, dužnosti, raznih kasti. Sve je okamenjeno u različitostima, a nad tom okamenjenošću vlada proizvoljnost. Nema ni morala ni ljudskog dostojanstva, najgore strasti prevladavaju;

¹ G. F. W. Hegel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1962, str. 4*

² Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1971, str. 21

³ Vidi D. Janicau: *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin 1975.

⁴ Ibid, str. 25

⁵ *Gymnasialrede, 1809, Sämtliche Werke*, Stuttgart, Frommann, 1965, Bd. 3, str. 233

⁶ *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin 1963 str. 122

⁷ E. Aron: *Die deutsche Erweckung des Criechenstums durch Winkelmann und Herder*, Heidelberg, 1929.

⁸ Vidi E. M. Butler: *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge Univ. Press 1935

^{6a} Ovaj izraz: *tvrde tvrdnje*, uzeli smo iz narodnih pesama: kod nas se kaže: *stvrdu reč ti dajem*; jer, na francuskom je upotrebljen pridjev *dur*, čije je prvo značenje: *tvrd*. Pa, kako u pesmi tako i u filozofiji. – Prim. prev.

⁹ *Leçons . . .*, str. 127

duh luta po zemlji snova, a ono najuzvišenije je – samoponištenje.¹⁰

Ako bi neko i sanjao o Indiji kao kladenicu obnavljajućeg života, Hegel bi razobličavao njenu tupost, zaludno iscrpljivanje svake snage, njene zabudujuće puteve što vode vrticima smrti: Postoji beskonačno mnoštvo raznolikih vrsta života koji teže samo poništenju. Njima (tim životima) treba, na primer, dodati i gimnosofe, kako su ih Greci zvali. Fakiri lutaju potpuno goli, ne baveći se ničim, poput pravovernih katolika franjevaca (Mala braća), žive od tuđih darova, u cilju da domaše najviše visine apstrakcije odakle nije daleko do fizičke smrti.¹¹

A, ako bi neko bio fasciniran političkim nedelovanjem, nepokretnošću Indije, (non-action, rekao bi Sartre, prim. prev.), njenim načinom bivanja koje je, u izvesnom smislu, van-istorično, Hegel bi posećao na trenutnu situaciju, objašnjavajući to na njemu svojstven način: »Englezi, ili, bolje rečeno, East Indian Company, gospodare tom zemljom, jer sudbina azijskih carevina jeste takva da se one moraju potčinjavati Evropljanima.¹²

Težak zadatak! Ovo bi se moglo još jače naglasiti, do same karikature. »Moralni činilac koji se sastoji iz poštovanja ljudskog života, ne postoji kod Indusa,¹³ zbog čega »majke decu bacaju u Gang, ili ih puštaju da umru od gladi pod sunčevim zracima.¹⁴ Uostalom, »ni decu nemaju poštovanja prema roditeljima; sin maltretira sopstvenu majku.¹⁵ Tome se ne treba čuditi: »lukavstvo i prepređenost, eto, to je osnovna osobina Indusa; u njegovom načinu opođenja je varanje, krađa, ubistvo.¹⁶ I sve se to vidi crno na belom, prosto uleće u oči. Ali, zapamtiti sve te redove i te svuda pomalo razasute crtice, ne bi bilo pošteno. Jer, Hegel ipak nije Barthélémy Suin-Hilarte, pomenar za pola veka unapred...

Filosof–neprijatelj

Radi se o neprijatelju Indije, nema spor! Hegel prema Indiji ne gaji nimalo simpatije, što je jasno kao dan. Ali, to je filosof–neprijatelj. Što znači, na prvom mestu, da njegovo neprijateljstvo ne može biti svedeno na igru predrasuda. Odbacivanje Indije kod Hegela nije posledica nekog naleta čudljivosti koji je samo loše kontrolisan. Ulog koji on stavlja u to odbacivanje je filofsoske prirode. Sa onim njegovim izostrenim njuhom, svojstvenim samo pomnim čuvarima suštine, poslednji metafizičar savršeno je prozreo celokupnu opasnost kojom bi upadica Indije mogla da postane teret za zapadnu misao.

Osporavajući Indiji svako univerzalno značenje, pretvarajući je u apanažu Grčke, on, u stvari, nastoji da spase inteligibilnost Istorije, delotvornost zbilje i pounutranjavanje duha, misliao za moralnost i slobodu. I, to sve, jednim potezom. Ako se Hegel i bori protiv Indije, on to čini da bi spasao mišljenje – kako on tu stvar imenuje – implikujući upravo ovo što sam pobrojao.

Neprijatelj–filosof (ili te, ljubitelju mudrosti), znači i sledeće: da se on ne zadovoljava, u cilju da porazi Indiju, gomilom bezumica, u koje smo stekli tek površan uvid. U stvari, on Indiju determiniše kao trenutak apstraktno spiritualnosti, kao trenutak supstancije (= neizdiferencirane stvari), lišen pounutrenja i saznanja o vlastitom sopstvu. Indija je neizdiferencirana misao, dakle, prazna, lišena uvida u stvarnost i istinitost, koja je, u nedostatku ovog posrednog dela, manjkava na planu sadržine i univerzalnosti. »Brahman se pokazuje kao *ono* (tvar) manjkavo, kojem nedostaje razlikovanje subjektivnog od objektivnog.¹⁷ Pošto *ono* predstavlja neizdiferencirani apsolut, kakav je supstancija, indijska misao – i nije misao. Ona nikada nije, ukoliko se tako uopšte može reći, misao »o nekom« koji misli »nešto«: »A, ni kao intuicija, koja je samo čista intuicija, ta indijska misao ne intuicionisti bilo šta, te je stoga ne možemo nazvati čak ni intuicijom ništavila, jer je lišena objekta (...).

Jogin, koji je u sedećem položaju, nepomičan spolja i iznutra, usredsređujući pogled na vrh nosa, ovaploćuje tu misao koja se uzela od apstrakcije čvrsto održavajući najvećim naporom. Ali, kaže dalje Hegel, »jedno takvo stanje za nas je nešto sasvim strano, jedno čisto »s onu stranu«, i upotrebiti u odnosu na njega izraz »mišljenje«, koji u našoj predodžbi priziva nešto sasvim konkretno, dovelo bi do toga da nam se to »s onu stranu«, učini u najvećoj mogućoj meri bliskim.¹⁸

Pošto nije mišljenje, a *a fortiori* (činjenično) ni filosofija, bezgranična šunjata, apstrakcija Indije, u svom najvišem i najsublimnijem obliku, ne predstavlja čak ni mistiku: »Pounutrenje indijske duše što prodire u prazninu (*śunjata*) pre je izvestan način zatupljenosti koji, možda, ne zavređuje čak ni ime: misticizam, i koji ne može dovesti do otkrivanja bilo kakve istine, jer je lišeno (to pounutranjavanje) sadržaja.¹⁹

Sa sopstvene tačke gledišta, Hegel tako postiže cilj koji je sebi postavio: da potkopa postovećevanje indijskog mišljenja sa filosofijom, opovrgne mu svaki univerzalni domet, i pokaže da je lišeno svakog mogućeg pristupa pojmu. Tome u prilog, sve stranice ukupno koje posvećuje Indiji, izazivaju mnoštvo pitanja. Neke od njih čisto su isto-

rijska: odnose se na filološko građu, relativno beznačajnu, kojom je ovaj filosof raspolagao, budući da je razvijanje njegove argumentacije u funkcionalnoj zavisnosti od informacija koje je posedovao. A neka druga pitanja, u pravom su smislu intra–hegelijanska. Unutar Hegelove filosofije istorije, veoma je teško shvatiti zašto indijska ljudskost, potekla iz same prirodnosti, ostaje, ipak, u tom obliku prirodne i prirodne duhovnosti bez određenja koje joj zatvara svaki pristup istoriji. Podjednako je moguće i to da je artikulisanje (izglobljavanje) analiza posvećenih Indiji i hegelijanske logike, u kojoj logici polazište uvek sadrži ukupnost elemenata procesa buduće, veoma taušno. Ta pitanja ostaviću po strani. Divna knjiga Michela Hulina, *Hegel et l'Orient*, u velikoj je meri već odgonetnula neka od njih.

U ovom trenutku zanima me nešto drugo. Samo dve stvari ističu trenutnu perspektivu. S jedne strane, Hegel je bio aktivan protivnik. On posvećuje Indiji čitavu zbirku pozamašnjih tekstova svog vremena, iz godine u godinu. U svom eseju o *Bhagavad–Giti*, on često upoređuje, red po red, Wilkinsov engleski prevod sa latinskim prevodom Wilhelma Schlegela.²⁰ Rečju, Hegel ne omalovažava Indiju: on se protiv nje bori. Ako bi neko želeo da podrži njegove sudove–procene – što je, s pravne tačke gledišta, zamislivo – bilo bi potrebno uložiti isti trud, na osnovu mnogo opširnije građe, i jamačno, mnogo buntovnije, koju je, otada, tokom čitavog jednog i pò veka, pružila sanskrska filologija. Međutim, tako nešto nije se dogodilo. Ili svi čute, ili se, kao, zadovoljavaju hegelovskim procenama, ne konfrontirajući ih sa postojećim informacijama koje se odnose na indijske škole.

S druge strane, to obnavljanje zabrane lišene novog saznanja, ne interveniše na ubitačnij način, čini mi se, sve do početka XX veka. Zaborav Indije, čije smo, posle Nietzschea, pojedine raspoznavajuće znake učili, praćen je nekom vrstom povratka Hegelu, ili, bolje rečeno, samo razultatima njegovih analiza. Povratak koji kasni, i koji se, u izvesnom smislu, trajlavo vuče, u kome su Greci već unapred dobili, kroz koji se čak i ne trudi da se nešto sazna. Čudnovati stav, kad na njega čovek naiđe, primerice, kod jednog čoveka od duha, koji je, uostalom, čudoviti primer duhovne strogosti. Nameravam, naravno, da govorim o Huserlu.

Profesija i nauka

Nauka i filosofija, u svojstvu bezinteresnih i neograničenih univerzalnih teorejskih postupaka, jesu, bespogovorno, grčko–evropskog porekla. Ova teza ponovljena je u mnogim Huserlovim tekstovima, u različitim vidovima, a najpoznatiji (tekstovi) jesu: *Kriza evropskih nauka i transcendentala fenomenologija* i *Kriza evropskog humaniteta i filosofija*. Huserlove tvrdnje, u ovim tekstovima, savršeno su jasne. Primerice:

¹⁰ Ibid. str. 115

¹¹ Ibid. str. 166

¹² Ibid. str. 111

¹³ Ibid. str. 116

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. str. 122

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Hegel, *Berliner Schriften*, Hoffmeister, Hamburg, 1956, str. 136. Citiram prevod M. Hulina: *Un essai de Hegel sur Bhagavad-Gita*, Stampan kao aneks u njegovom delu *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin 1979, str. 190.

¹⁸ Ibid. str. 188–189

¹⁹ Ibid. str. 171

²⁰

A. W. Schlegel, *Bhagavad-Gita*, Bonn, 1823

»Jedino kod Grka nalazimo univerzalni vitalni interes ('kosmološki') u prevashodno novom, čisto 'teorijskom' stavu, i jedino kod njih, kao vid zajednice, u kojoj taj interes uzrokuje posledice iz suštinskih razloga – suštinskih univo zajednicu filozofa i naučnika (matematičara, astronoma, itd.).²¹

Ti tekstovi iziskivali bi dugotrajne analize. Skoza želim da naglasim jedino to da se u njima mogu naći izvesne osobine hegelijanskih teza. Doduše, u jednom drukčijem kontekstu, u okviru jedne drukčije dispozicije, koja menja njihov smisao i domašaj. Međutim, ostaje jedna te ista tvrdnja o radikalnoj različitosti Grka i Indusa. »Jer, kaže Huserl, »ne treba biti slep na one načelne, najbitnije razlike među njima.«²²

Sagledavati jasno te suštinske razlike, znači, pre svega, postaviti svestan toga da je čovečanstvo jedino u okrilju Evrope odista »kod kuće«. Ima ljudskih porodica koje su, eventualno, tuđe jedna drugoj. Ali, najzad, ljudski rod se oroduje sa samim sobom samo i jedino kroz nauku i filozofiju, i to nezavisno od tih sporednih razdvajanja. U intelektualnom pogledu, Evropa je ono njegovo »kod kuće« (*Heimat*): »Ma koliko veliko bilo neprijateljstvo evropskih nacija, one duhovno (*im Geiste*) osecaju izuzetno blisku 'srodnost' koja ih sve prožima, i koja prevazilazi nacionalne razlike. To su, ako se tako može reći, bratske nacije i to u čoveku izaziva osećaj da je, u takvoj zajednici, kod kuće (*das Bewusstsein einer Heimitlichkeit*). I pravito ta činjenica pada u oči kad, primerice, razmatramo indijsku istoričnost sa pluralitetom njenih naroda i kulturnih formacija. I u takvom zajedništvu postoji osećanje porodičnog srodstva, koje je jedino nama tuđe. Zauzvrat, sa Indiji doživljavaju kao stranice, osećajući se među svojim samo među svojim sunarodnicima. Ali, to suštinsko razlikovanje među bićima koja se osećaju kod kuće (*Heimitlichkeit*) i osećanja stranosti, koje, u više nivoa, postaje relativno, a koje predstavlja fundamentalnu kategoriju svake istoričnosti, nije dostatno. Jer istorijsko čovečanstvo se ne artikuliše uvek prema toj kategoriji. Ostaci toga upravo su vidni u našoj Evropi. Ima nečeg izuzetnog u Evropi, što ostale ljudske grupacije uočavaju da kod nas postoji, a što za njih, nezavisno od svake koristi, deluje podsticajno, navodeći ih da se ipak i uvek poveravaju sve više i više, čak i kad je njihova želja za očuvanjem sopstvene duhovnosti neometena, dok se mi, ako doista pravilno razumemo sami sebe, nikada na primer ne poindinjajujemo. Uvidati razlike, dakle znači odlučno odbiti da se prida validnosti izrazu »indijska filozofija«. Pošto je potpuno teorijski stav Grka jedinstven, nemoguće je prihvatiti da su i neki drugi mogli da filozofiraju, ukoliko ne dopustimo da nas zavede »najobičnije morfološko uopštava-

nje.«²⁴ Naravno, ima i u Indiji, kao i drugde, uopštenih saznanja, a i stručnjaka za te opšte pojmove. Ali, to su, ipak, samo profesionalci. Njihov posao nužno je ograničen horizontom praktične svrhe. Ma koliko njihovih saznanja bila opšta ili apstraktna... ona ostaju »praktično-univerzalna«. Ona se, i dalje ne mogu izjednačiti sa saznanjima »čovečanstva čiji ciljevi posežu za beskonačnim, a čiji je uzor matematika: »stavka saznanja jesu i uvek će biti miško-praktična, i govoreći, samo zato što je neko bio odgojen po uzoru na naučno mišljenje, koje su Grci uokrenuli u nas, a modernisti ponovo oživeli, da je to već indijska i kineska filozofija i nauka (astronomija, matematika), tumačeći na taj način Induse, Vavilonce i Kinu na evropski način, predstavljajući zabludu i falsifikovanje smisla.«²⁵

Povodom toga, mnoga pitanja mogla bi biti postavljena. Bilo bi, pre svega, umesno zapitati se mogu li Indija, Kina i Vavilon uposite biti svrstani zajedno. Potom, da li su filozofija i nauka tako čvrsto povezane. I na kraju, da li je odista tačno da su sve te izjave tako pogrešne. A to bi dugo trajalo. A ne bi bilo, naravno, ni učtivo. Moja želja bila bi pre da istaknem kako je ova beseda potpuno afirmativna. I da on čvrsto zastupa jednu tezu koju zapravo nikada i nije bila dovedena u sumnju, ili dovedena u pitanje na osnovu izvornika. I da je u njemu Indija, »najobičniji antropološki tip«,²⁶ uvek privid nožbija. Međutim, radije ću postaviti pitanje zašto je, 1935–1936, potpuno iščezla mogućnost za filozofsko razumevanje Indije, kako je to ona nestala, i na koji su se način vratili hegelijanski Grci, i to više pravolinijski nego razumni. Na ovo izjavu, možemo se rastužiti ili razvedriti: ali, ja odgovora nemam.

Hajdegerovo prećutkivanje

Nesumnjivo je da ne treba zaboraviti na ulog ovog »evropeističkog« Huserlovog pohoda. Braneci grčku i scijentističkom racionalnost, on polemisi i sa Hajdegerovim iracionalizmom. Dok i sâm Hajdeger ima, (recimo tako), neke svoje Grke, koji su drugočiji od Huserlovih i Hegelovih.²⁷ On, međutim, što je zanimljivo, ne vidi Induse. Ne vidi ih čak ni u formi pajaca od slame, čak ni nominalno. Ni na koji način ih ne vidi!

Ipak, ni on ne može da sebe liši Istoka. I njemu se dešavalo da se zapita: ne postoji li, možda, i na Istoku – drevno? Na to nam ukazuje *PISMO O HUMANIZMU*: »Upravo smo sa Istokom počeli da promišljamo one tajnovite veze (korespondencije)«. ²⁸ Među-

tim, taj »Istok« je kineski: Hajdegeru su dobro znani, i to poodavno, tekstovi taoa.²⁹ Taj »Istok« je japanski: pogledajte »*Unterwegs zur Sprache*« (»Unutrašnji putevi Govora«). Taj »Istok« je, moguće, budistički: Hajdeger je, na nemačkoj TV, video razgovor sa izvesnim budističkim sveštenikom – i ta činjenica bi morala biti uočena.³⁰

Ali, bilo kako bilo, kod Hajdegera Istok nikada nije indijski. Hajdeger se nikada nije zapitao »kako govori sanskr. Bar, ne, u tekstovima koji su nam, do sada, bili na raspolaganju, i koliko je meni poznato. Međutim, mi bismo se morali zapitati o tom Hajdegerovom prećutkivanju: kako je moguće govoriti o *Iki* ili o Kouou, sa nekim Japancem,³¹ dok nam nikada ne pada na pamet da sanskrtski *ātman* (*Sopstvo*³²), i *atman* (na nemačkom) imaju istovetni indoevropski koren, istovetno drevno »prvotno značenje«... Kao što nam ne pada na pamet ni to da su od Paninija do Bhartharjaja,³³ mišljenje jezika i razrada meta-metafizike govora, u Indiji doživeli razvoj bez premea. Nije li ta, možda malo i previše velika bliskost, i to baš kroz udaljanje od predmeta, veoma zbunjujuća? U istoričističkom pogledu?

A trebalo bi se zapitati i to kako je moguće da se to Hajdegerovo prećutkivanje, taj njegov mtk, slažu sa bliskošću njegovog (Hajdegerovog) mišljenja sa mišljenjem Wilhelma Diltheya, kome Indija nije nepoznata. U završnoj belešci *Bivstva i vremena* (*Sein und Zeit*),³⁴ Hajdeger spominje, hvalači ga pri tom, Georga Mischa, Diltajevog učenika. Naime G. Misch, 1926, u Laipcuju, objavio je jedno izuzetno delo, čiji je naslov... *Put u filozofiju* (*Der Weg in der Philosophie*). On je prikupio, temu po temu, preskratkovite, sanskrtske i kineske tekstove. Potom ih je uporedio i prokomentarisao. O tome, kod Hajdegera, ni pomena. Nije mi jasno zašto. Ali, imam utisak da se iz tog zaborava mnogo štosta može saznati.

Suprotno tome, jasno mi je da je Jean Beaufret mnogo manje obaviz od svog učitelja. Da bi objasnio da je filozofija izum jedino Grka, on, govoreći o Platonovom *Sofisti*, daje jednu kratku Čuang-čeoovu basnu.³⁵ Potom, uzalud nastoji da pokaže da o toj kineskoj stranici »valja razmišljati, ali da to ipak nije neka stranica iz filozofije. Čitajući je ne možemo naći nikakav ekvivalent pi-

²⁹ O. Pöggeler: »West-East Dialogue, Heidegger and Lao-Tzu«, u zborniku Grahama Parkesa: *Heidegger and Asian Thought*, Univ. of Hawaii Press, 1987, str. 47–78.

³⁰ *Achénement vers la Parole*, Paris, Gallimard, 1976.

³¹ *Ibid.* – »Un entretien de la parole«.

³² M. Hulin: *Le principe de l'Ego dans la pensée indienne classique*, la notion d'Āhankara, Paris, 1978, Publ. de l'Institut de civilisation indienne, str. 19.

³³ Vidi o tome radove Louis Renoua, Madeleine Bardeau i Pierre-Sylvain Fillozatta.

³⁴ *Etre et Temps*, Paris, Authentica 1985, str. 273.

³⁵ Jean Beaufret: *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Minuit, 1985, str. 38–9.

²¹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976, str. 359.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, str. 353–354.

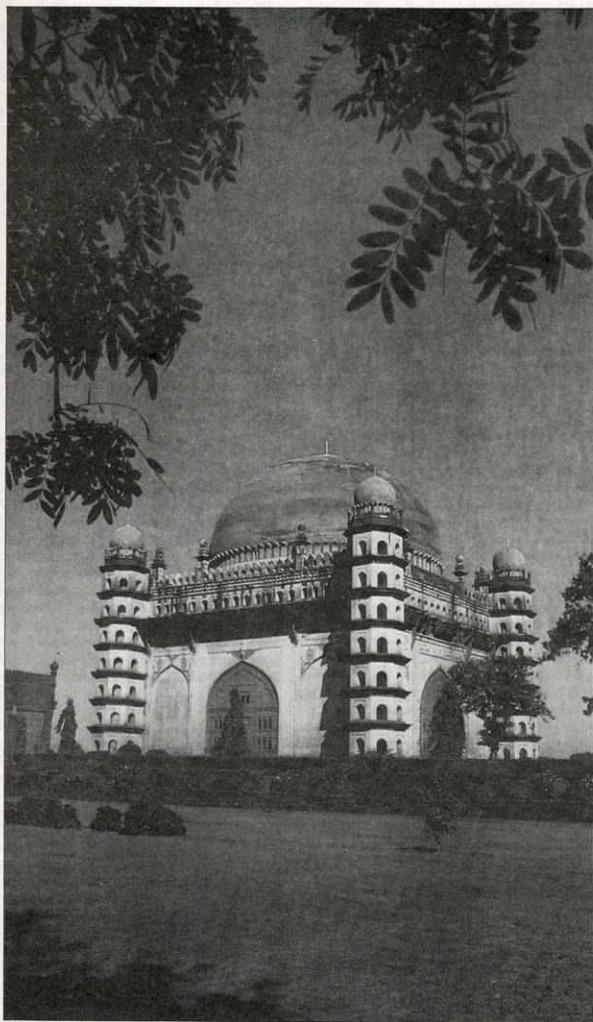
²⁴ *Ibid.*, str. 359.

²⁵ *Ibid.*, str. 365.

²⁶ *La crise...*, str. 21.

²⁷ M. Heidegger: »Hegel et les Grecs«, u *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, str. 41–68.

²⁸ *u Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, str. 98–99.



Gol Gumbaz (Indija, XVII vek)

tanja bivstva, ni dijalektike *Istog i Drugog*, niti ekvivalentat Postaje (stanice) i Kretanja. Koliko je meni poznato, ovih nekoliko redova jesu jedini putem kojih Jean Beaufret nastoji da pruži dokaz onome što tvrdi na osnovu nekog precizno određenog primera.

Doista je velika šteta što je taj primer tako loše odabran. Da je Jean Beaufret samo

otvorio jedno drevno sanskrito delo, prevedeno na francuski deset godina pre no što se pojavio njegov tekst, da se bar zadovoljio samo tim da pretrči preko sadržaja, mogao je da pročita: »Il poglavlje, Kritika Kretanja. I, Nepostojanje kretanja; dokaz putem temporalne analize. 2, Nepostojanje kretanja zbog nepostojanja njegovog subjekta, agen-

sa kretanja. 3, Nepostojanje kretanja zbog nepostojanja njegovog početka. 4, Nepostojanje kretanja zbog nepostojanja njegove suprotnosti. 5, Istovremeno nepostojanje kretanja i agensa kretanja. 6, Istovremenost kretanja, njegovog agensa i njegovog objekta.»³⁶

Da je J. Beaufret sve to učinio, možda bi postavio sebi neka pitanja. Možda bi time pristeedo profesorima filosofije trud da predaju besmislice, deci po školama da ih uče, a filosofima da i dalje imaju amneziju. Možda! Ali, možemo li tražiti tako mnogo?

Nietzche, poslednji brahman?

»Indijska starina otvara svoja vrata, a njeni poznavaoi jedva da umeju da koriste najneprolaznija dela Indusa i njihovu filosofiju bolje od životinja koje se služe lirom, mada je Schopenhauer smatrao da je poznavanje indijske filosofije jedno od najvećih prestiža našeg veka u odnosu na ostale vekove.»

Nietzsche

Nietzche i Indija: složeno pitanje. I, relativno nedovoljno razjašnjeno. A kontroverzno. Kratki pregled koji ovde sledi nešto je smelij od uobičajenog.³⁷

Nietzche je, bez sumnje, čitao mnogo manje tekstova od svog »učitelja« Schopenhauera. Naročito je bio upoznat sa vedama, *Zakunima Manua*, u francuskom prevodu Loisélera, a što se budizma tiče, upoznao je Burnoufa, Koeppena³⁸ – a docnije, Oldenberga, čiji je rad *Buda, njegov život, učenje, zajednica*, štampan u Nemačkoj 1881.³⁹ Ovo delo, kroz tekstove *pāli* Theravade, omogućava bolji pristup poznavanju najdrevnijeg budizma. Ako se i havi ovim tekstovima u manjoj meri od Schopenhauera, Nietzche, zauzvrat, ne prestaje da vodi, posthumno, dijalog sa svojim »učiteljem«. S druge strane, dugotrajno prijateljstvo vezuje ga za Paula Deussena, indologa, filozofa, i pristalicu Schopenhauera. Nietzcheovo delo, implicitno ili eksplicitno, prožeto je brojnim uputima na Indiju. Njegovim, eksplicitnim ili implicitnim aluzijama na nju, skoro da nema kraja. Ako se uzme u obzir celina, ona ukazuje na njegovu neprestanu zaokupljenost njom. Kako je moguće pretpostaviti, te reference i aluzije uključene su, u raznim vidovima, u njegove sukcesivne ili simultane strategije, koje ovaj filosof koristi u odnosu

³⁶ Candakirti: *Prasannapada Madhyamakavertī*, trad. par J. May, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959, str. 535.

³⁷ Time se have i sledeći autori: Freny Mistry: *Nietzsche and Buddhism*, Berlin & New York, de Gruyter, 1981. A. Elman: »Nietzsche and Buddhism«, *Journal of the History of Ideas*, oct. 1983, str. 671–686. Marcel Conche: »Nietzsche et le bouddhisme«, *Le Cahier*, No. 4, Paris, Ostris 1987, str. 125–144.

³⁸ *Die Religion des Buddha*, Berlin, Schneider 1855.

³⁹ Prevod na francuski A. Fouchera, Paris, Alcan 1894.

na Crke, hrišćanstvo, naučno saznanje, pitanje istorije, itd.

Te reference i aluzije jedva su bile razmatrane, a, koliko je meni poznato, nikada na neki sistematski način. Što se mene tiče, ograničicu se samo na ono što je u direktnoj vezi sa onim što prethodi.

U pogledu širine i tačnosti Nietzscheovih indoloških znanja, njihovu obuhvatnost trebalo bi možda malo umanjiti. Doduše, on spominje maju u *Rodenju tragedije*, navodi *Rg-vede* na početku *Jutarne rumeni* te, među Evropljanima svog vremena, važi za jednog od najobaveštenijih i najpouzdanijih poznavalaca budizma.⁴⁰ Osim u slučaju nekog detaljnijeg istraživanja, posve je neizvesno da li bi ovi utisci mogli uopšte da opstanu pri nekoj strožijoj analizi. Primerice, uopšte nema bilo kakve potvrde da je Nietzsche, u Lajpcigu, između 1865. i 1868, naučio sanskrit, uz Maxa Müllera i Hermana Brockhauza. On je uzalud pisao Paulu Deussenu, 1875, o želji da pije na izvoru indijske filozofije, a, 1888, uveravao ga da njegovo »stranvropsko oko« čini kadmim da uvidi da se jedino njegova filozofija, u Evropi, može porediti sa filozofijom Indije⁴¹ – bilo bi bolje ne verovati u tako nešto, slepo, na reč. Niče pre pribegava filozofskoj moći zamišljanja Indije, nego što ostvaruje neki efektivni rad o (indijskim) tekstovima. Međutim, on u tu moć zamišljanja unosi i dubinske preokrete.

Na prvom mestu stoga što, bez okolišanja, na neki njegov način, suprotstavlja brahmanizam budizmu. A potom i stoga što prema budizmu zauzima divoviti stav. U njegovim očima, u poređenju sa hrišćanstvom, budizam je »hladnokrvniji, verodostojniji, objektivniji.«⁴² Budistički pogled ima nečeg isceliteljskog i čistog, što u potpunosti nedostaje hrišćanskom »neredu«. Više od Hrista – koga Nietzsche poštuje... on »mrtno mrzi« samo hrišćanstvo⁴³ – dok je Buda »dubokomisljeni fiziolog.«⁴⁴ On je (Buda) ono što je bitno po zdravlje: »svetoljubivost potekla iz malodušja, više škodi slabom nego ikom drugom.«⁴⁵ Iz tog ugla, budizam predstavlja »jedinu pozitivnu religiju koju nam pruža istovak.«⁴⁶

Ali, otkriva pohvala ima i svoje zalede. Jer, reč je o zdravlju nemogućim. Izmišljen za ostarele narode, na izdisaju, zanemarene pod teretom čitave jedne učene prošlosti, budizam odgovara jednom »duhovno premorenom« društvu.⁴⁷ On se začine u »asteniji vo-

lje«,⁴⁸ iz želje da se čovek više ne bori, niti pati, u želji da se ugasi u spokojstvu. Rečju, budizam za Nietzschea jeste stav u kojem »volja za ništavilom prevladuje nad voljom za životom.«⁴⁹ – drugim rečima: budizam je nihilizam. Stoga Nietzsche i može da tvrdi da se budizam, »iz potaje širi Evropom.«⁵⁰ nageštavajući javljanje jednog »novog budizma.«⁵¹ Ne bi trebalo pomisliti da u time predskazuje bilo kakvo osvajanje Evrope od strane azijskih učenja. »Budizam« se, pod njegovim perom, okončava isticanjem volje za propadanjem i anestezijom, koje su svojstvene civilizacijama na zalasku. »Naša, evropska kultura tek danas uspeva da se približi onom stanju filozofske trnosti i pozne kulture, na osnovu kojih ustoličenje budizma postaje pojmljivo.«⁵²

Kao 'čisti' nihilizam – koji se smatra superiorinijom od hrišćanstva, jer nije ukaljan onim sadističkim prljavšinama koje predstavljaju pra-svetovi, greh, ili Božja volja – budizam može, u taktičkom pogledu, predstavljati za Nietzschea saveznika. Ali, zbog toga se ne treba ništa manje boriti protiv njega, jer budizam je za Nietzschea *strateški neprijatelj*. Neprijatelj koji se poštuje, ali protiv koga se bespoštedno bori (sve u svemu uzev, protiv njega se borio i Schopenhauer), jer upravo on (budizam) predstavlja ubuduće opasnost: »Jedino tragedija može da nas spasе od budizma.«⁵³

Nietzsche naime brani tragiku koncepciju mudrosti. On se, dakle, bori protiv onog što smatra budizmom pročitanim kroz Schopenhauerov filter. S tim ciljem, on izgrađuje jedan zanimljiv brahmanizam, koji bi bio u stanju da izazove »nedoljiv prilitiv moći.«⁵⁴ – ističe on, to jest, jednu afirmativnu moć kadru da se suprotstavi budističkom nihilizmu. Na novi budizam, novi brahmanizam – u smislu koji je veoma udaljen od njihovih stvarnih doktrinarnih realija. Ili, drukčije rečeno: Nietzsche protiv Schopenhauera. Ima li odista potrebe izjaviti da je moguće da u svemu tome Indija i nije sasvim prisutna?

Ovo pitanje složeno je zato što između Schopenhauera i Nietzschea postoje i mnoge druge igre. Indija ne predstavlja neminovno njihov zajednički cilj i ulog. Ali, ona bi mogla biti pokazatelj jedne od njihovih najzanimljivijih igara. Ništa nas, naime, ne sprečava da mislimo da razlika koja postoji između ova dva filozofa potseća, *mutatis mutandis*, na onu koja, u istoriji indijskog budizma, protivstavlja Malo Velikom vozilu. Nietzsche će, i ne znajući, povući, prema Schopenhaueru, poteze analogne onima koje je *bodhisatva* povukao prema *arhantu*. Zarah-

trustra bi, kako je to i nazreo G. R. Welbon,⁵⁵ po tome, bio mnogo više budista – Velikog Vozila – nego što je to Nietzsche mogao i da naslućuje. U svom velikom smehu, u svom velikom zdravlju, u svom velikom »daci« vrednosti, Zarastru je, nesumnjivo, mnogo bliži najvišem stupnju budističkog savršenstva mudrosti (*prajñāpāramita*) od budiste opsednutog asketskom voljom da dovede sebe do samourtača, kako ga vidi Schopenhauer. Ali, pustimo sve to; taj razgovor bi postao i suviše »tehnički«, i olabavio bi onu nit koju valja slediti.

La quadrature

A, evo, šta ta nit naglo prekida. Nietzsche je, nesumnjivo, poslednji među velikanima koji je mogao da govori o »indijskoj filozofiji«, a da se njegovi sagovornici ne mrgode. Do tako nečeg moglo je doći zbog načina na koji je on govorio, jer, Nietzsche nije imao »sagovornika«. Možda je upravo zbog toga poludeo, kada se u januaru 1889. »sporošao« na zemlju, a Indija filozofa utonula u tamu. U svemu tome nema neke uzročno-posledične veće. Već stoga što, otkrplive u tom trenutku, od kojeg nas odvaja stotina godina, dolazi do nekoliko pojava koje se stiču u jednu žižu. Do najmanje četiri. Nešto se menja, u Evropi.

S jedne strane, upućivanje na učenja Indije od strane filozofa zamiru i iščekavaju. U Francuskoj, Charles Renouvier posvećuje, 1896, nekoliko poglavlja svoje *Analičke filozofije istorije*⁵⁶ (*Philosophie analytique de l'histoire*) brahmanizmu i budizmu. Ali, radi se o tekstovima koji su već poodavno bili u stanju sazrevanja, od kojih većina preobilike građu njegovih *Eseja* o *pošti kritike* (*Essais de critique générale*), koje su se pojavili od 1844. do 1864. Paul Deussen, u Nemačkoj, 1884, namenjuje celokupni prvi tom njegove *Povesti ošte filozofije* (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*) *Filozofiji Veda i Upanišada*. On će, još 1900, objaviti *Elemente indijske filozofije* (*Éléments de philosophie indienne*). Međutim, on je, kao što ćemo videti, sve usamljeniji.

S druge strane, indološko istraživanje postaje sve intenzivnije, ono se specijalizuje. Usredsređuje se na ona neupadljivija mesta. Istraživačka polja zaklapaju se ne razne natepe. Istovremeno – što je samo naliježe jedne iste pojave – obuhvatni izdavački poduhvati uspešno su okončani. Max Müller, u Oksfordu, rukovodi monumentalnom publikacijom pedeset i jedne knjige *Svetih knjiga Istoka*, koja će biti nastavljena od 1875. do 1900, uporedo sa objavljivanjem *Svetih knjiga Budista*, T. W. Rhyha Davidsa⁵⁷, Lon-

⁴⁰ Helmut von Glasenapp: *Das Indenbild Deutscher Denker*, Stuttgart, 1960, str. 102 i 106.

⁴¹ Nietzscheovo pismo Deussenu od 3. jan 1888.

⁴² *Antihrist*, § 23

⁴³ XIV, str. 93 (kad citiram posthumne fragmente, navodim francuski prevod Ničeovih sabranih dela u izdanju Gallimarda)

⁴⁴ *Antihrist*, 21

⁴⁵ *Eccce Homo*, I, § 6

⁴⁶ *Antihrist*, str. 21.

⁴⁷ XIII, str. 181

⁴⁸ *Vesela nauka*, § 347

⁴⁹ XIV, str. 93

⁵⁰ XII, str. 140

⁵¹ XIII, str. 48

⁵² XII, str. 20

⁵³ I, str. 439

⁵⁴ IV, str. 424

⁵⁵ G. R. Welbon, op. cit. str. 154–175

⁵⁶ Npr. I tom, Paris, Leroux, 1896, poglavlja IX–XI, str. 115–152.

⁵⁷ Vidi A. Wickremaratne: *The Genesis of an Orientalist*, T. W. Rhyha Davids and Buddhism in Sri Lanka, Delhi, Banarsidas, 1984.

donskog Páli Society. Ovo će Društvo, 1883, započeti sa celokupnim izdavanjem *Canon Páli (Zbornika Páli zakonâ)* koje još nije okončano – ali će se onaj bitni deo pojaviti između 1890, i 1930.

Istovremeno, prisustvujemo izbijanju, pomalo odasvud, mutnih rasprava. Privrženost okultnom, naklonjenost neobičnim otkrićima, osnivanje polutajnih društava, doživljavaju ponovni procvat. Héléne Blavatsky osniva, 1875, *Teosofsko društvo*. U njemu se Major Olcott izdaje za gurua. Léon de Rosny propoveda »eklektički budizam. Chabousseau objavljuje, 1891, *Esej o budističkoj filozofiji*, koji bi smesta usmrtio Eugène Burnouf, a, u završnici, proturio Barthélémy Saint-Hilaire za uzvišenu dušu. Rečju, bio je to povratak svega i svačega. Pošto su bile uspavane čitav jedan vek fantasmagorije se bude.

U svemu tome, ipak, ima nečega. Taj događaj obavijen tamom, oko kojeg se vrtim ukруг nemajući ključ kojim bih ga rastumačio, ukazuje na ustrojstvo saznanja. Jedan novi način saznavanja se budi. Dok filozofi uranjaju u mtk, dok indolozci stvaraju geta, a budale počinju da briljiraju, rađa se nauka o religijama. Objavjujući, 1870, delo koje nosi baš taj naslov, Emile Burnouf, sinovac Egène-a, već od prve, ističe ono novo što ona sobom donosi: »Neće se ovaj vek završiti pre no što ugleda kako se, u svojoj celovitosti nauka čiji su elementi još uvek razasuti, nauku kakvu prethodni vekovi nisu upoznali, koja čak nije bila ni definisana, i koju smo, prvi put, imenovali naukom o religijama»⁵⁸. Ako bismo sledili taj tekst, mogli bismo nazreti kako ova nauka upisuje jednu novu konfiguraciju, na raskršću lingvistike, filozofije i istorije, ne želeći međutim da je mešaju sa bilo kojom od njih. Ona će urbo dobiti i svoje institucije. Dok 1880, Collège de France otvara, za A. Réville-a katedru za Istoriju Religija, god. 1887, Visoka stručna škola (*Ecole pratique des hautes études*) otvara peti odssek, nazvan odeskom za »religijske nauke».

Ja se neću upuštati u analizu te promene. Jer su drugi već počeli opisivanje njene arheologije. Ograničiću se jedino na to da se ona podudara sa zaboravom Indije od strane filozofa, i sa zlatnim dobom filozofske univerzitetske institucije, po modi Treće Republike. Ta pojava ne odnosi se samo na Francusku. Ona je (pojava) evropska. Ukoliko bi čovek, konkretno, želeo da se uveri da ona predstavlja ishod tih prevrata, mogao bi da se pozove na nekoliko redove velikog indijaniste Heinricha Zimmera (1890-1943). On je studirao u Lajpcigu upravo pred prvi svetski rat. Sa zaboravljenjem Indije je gotovo: »Dok sam ja bio student, izraz 'indijska filozofija' smatran je, obično, kao nešto protivrečno, kao *contradictio in adiecto*, 'čelik od drveta'. Među svim onim profesorima koji su u to vreme imali stalne katedre iz filozofije, postojao je samo jedan entuzijasta, stari Paul Deussen, Schopenhauerov učenik,

koji je držao redovna predavanja o indijskoj filozofiji. Razume se, i orijentalisti su pružali izvesne informacije dok su redigovali članke – dok im je, po neki usamljeni učenik u tome pomogao; međutim, oni se nikada nisu brinuli o tome da se udube u pitanje saznavanja postoji li 'indijska filozofija'. 'Indijska filozofija' bila je nešto nepostojeće, 'kobilje gnezdo', ili, kako to kažu indijski logičari, »rogovi zecsa, ili, »sin jalove žene». Sve ono što bi orijentalisti nalazili u dokumentacijama oni bi tumačili na filološkoj osnovi, a potom bi prelazili na sledeći red. Međutim, profesori filozofije slagali bi se kad bi govorili – ponekad na učtiv, a ponekad na neučtiv način – da filozofija, u pravom značenju te reči, van Evrope nije postojala»⁵⁹.

Među filozofima, u osvit XX veka, mesto je bilo upražnjeno. Neko je mogao da prede, neko ko je već dugo čeka u njegovom prtosoblju.

(Iz knjige Roger-Pol Droit-a: *L'oubli de l'Inde, Une annexe philosophique*, PUF, 1989)

Prevela Mirjana Zdravković



Knjiga pesama

Dragana Kubota-Šutić

Kroz dugu i bogatu istoriju kineske književnosti krunu slave i večnosti nosi klasična kineska poezija. Njen koren i nepresušni izvor nadhanuća gotovo svih kineskih pesnika, jeste prva antologija kineske poezije, *Knjiga pesama ili Shijing*. Antologija se sastoji od 305 pesama nastalih u periodu dugom oko pet stotina godina. Najstarije pesme potiču iz perioda Zapadnog Zhoua (11 v. 771 g. p.n.e.), a najmlađe iz sredine perioda zvanog Proleće i jesen (770-476 g. p.n.e.). Pre dinastije Qin, do 221 g. p. n. e., *Knjiga pesama* je nosila naziv *Shi* (pesništvo), nešto kasnije *Shi sanbai* (Tri stotine pesama), da bi u doba vladavine Han Wudija (140-89 g. p.n.e.) dobila naziv *Shijing*, odnosno *Klasična knjiga pesama ili Kanonska knjiga pesama*. *Kanonska jer je, zajedno sa Knjigom promena, Knjigom istorije Knjigom obreda i knjigom Proleće i jesen, postala jedna od pet klasičnih (kanonskih) knjiga konfučijanstva.*

Sadržaj Knjige pesama

Pesme antologije se razlikuju prema sadržaju i formi, prilagođene su muzičkom izvođenju. Podeljene su na tri dela koji nose nazive: *feng*, *ya* i *song*. O principu ovakve podelje, tokom vekova, postojala su različita mišljenja. Jedni su smatrali da je podela na ova tri dela izvršena prema sadržaju pesama, drugi da je izvršena na osnovu porekla pesama i njihove namene itd. Danas, opšte prihvaćeno mišljenje jeste da je ovakva podela izvršena prema sličnostima melodija, s obzirom da su pesme spevane prema određenim melodijskim zahtevima.

I. Naziv prvog dela antologije, reč FENG, znači običaj ili narav. Isti deo takođe nosi naziv GUOFENG, gde reč GUO znači država, kneževina, grad ili mesto (oblast). FENG se sastoji iz petnaest podgrupa, odnosno pesama iz petnaest kneževina ili mesta, čije su se melodije razlikovale i bile prepoznatljivije po svojoj lokalnoj obojenosti. U podgrupe *beifeng*, *yangfeng*, *weifeng*, *zhengfeng*, *qifeng*, *weifeng*, *tangfeng*, *qinfeng*, *chenfeng*, *guifeng* i *caofeng* spadaju pesme jedanaest kneževina. Pesme podgrupa *zhounan* i *chaonan* su pesme dvaju oblasti, dok u podgrupe *bin* i *wang* spadaju pesme sa područja prapostojbine naroda Zhou.

Feng obuhvata 160 uglavnom narodnih pesama. One nose sve karakteristike narodne lirike i daju veran i jedinstven prikaz života vremena u kome su nastale. Zbogva naroda koji je kroz pesmu, uzvišeno, progova-

⁵⁸ E. Burnouf: *Le Science des Religions*, Paris, Maisonneuve, 1870.

⁵⁹ H. Zimmer: *Les philosophies de l'Inde*, Paris, Payot 1953., str. 29-30.

rao o sebi, o svojim željama i nadama, bolima i radostima, o ljubavi i mržnji, svom mukotrpnom radu, nepravdama i nejednakostima, pohlepi i nasilju onih koji su gospodarili plodovima njihovog rada. Pesme *fenga* mogu se svrstati u raznorodne tematske podgrupe: radne, obredne, ljubavne, satirične itd.

Ova grupa pesama *Shijinga* ima najveću književnu vrednost, a neke od njih ubrajaju se u najveća ostvarenja klasične kineske poezije.

2. YA na starom kineskom znači »normiranje«, i to je zajednički naziv za melodije nastale na dvoru dinastije Zhou. Prema sadržaju i nameni naziv ove grupe pesama najviše bi odgovarao značenju reči »oda«. Pesme *ya* su dela dvorskih velikodostojnika, činovnika i umetnika. Izvođene su u doba praznika i pri raznim dvorskim svečanostima. *Ya* obuhvata 105 pesama, svrstanih u dve podgrupe: *da ya* (velike ode), kojih ima 31 i *ziao ya* (male ode) kojih ima 74. Ova podela nije izvršena prema dužini pesama, već prema vremenu njihovog nastanka. Pesme *ziao ya* nastale su kasnije od pesama *da ya*. Po književnoj vrednosti, osim jednog dela narodnih pesama nastalih u predgrađu prestonice dinastije Zhou, pesme ove grupe zaostaju za pesama grupe *feng*.

Pesme *ya* uglavnom veličaju dobra dela i podvige vladara. Jedan deo satiričnih pesama, veoma kritički, govori o odnosu prema postupcima vladara i o socijalnim nepravdama. Ova grupa obuhvata i ciklus pesama koje se smatraju epovima. Te pesme, oslanjajući se na mitološka predanja, govore o poreklu i istoriji plemena Zhou. Veoma je zanimljiv uticaj narodne poezije na pesme ove grupe, bez obzira što su one nastale na dvoru gde su izvođene i podržavane.

3. SONG (uzvišeno slavljenje, himna) bio je naziv za versku muziku. To je grupa obrednih pesama koje su se izvodile u ritmnu plesa i pevane uz pratnju zvuka ogromnog zvona, a pri vršenju obreda prinošenja žrtava bogovima i duhovima slavnih predaka u hramovima. Ukupno ih je 40, od toga 31 himna Zhou, 4 himne Lu i 5 Shang. Himne su uglavnom dela dvorskih istoričara i muzičara, a njima su se veličale vrline i dobra dela vladara i mudrih predaka. Neke od pesama ove grupe bliske su narodnim pesmama i opevaju obrađivanje zemlje, setvu, žetvu i ostale poljoprivredne radove.

Ko je i kako sakupio pesme?

Jedan od zapisa koji o tome govori nalazimo u knjizi HAN SHU, hanskog istoričara Ban Gua (32–92 g. n.e.), gde je zapisao: »S proleća, kada se narod okupi na poljima da obrađuje zemlju, vladar bi slao svoje ljude na sve strane. Oni bi idući udarali o drvenu ploču, privlačili pažnju seljana, okupljali ih i zapisivali njihove pesme. Na dvoru bi ih predavali ljudima od pera i majstorima muzike koji bi obrađivali pesme i izvodili ih pred vladarom.«



Planina Taišan (reljef u žadu)

Bez obzira što je od vremena nastanka antologije do vremena u kome je živeo i pisao Ban Gu prošlo mnogo godina, danas se ovaj zapis smatra veoma važnim i osnovanim. Jer imajući u vidu tehničke mogućnosti eventualnog sakupljača ili grupe sakupljača, svakako da je ovako organizovan način sakupljanja pesama i to pod pokroviteljstvom vladara u velikoj prednosti. Sve to vladari su mogli činiti iz dva razloga: na osnovu sadržaja pesama koje iskreno izražavaju misli i osećanja naroda mogli su doneti zaključke o težnjama i raspoloženju naroda; dinastija Zhou je poznata po raznolikim i brojnim dvorskim svečanostima i zabavama, stoga su njeni vladari dosta izdvajali izdvajajući na dvoru majstore muzike, plesa i zabave.

Oni su veoma vredno i organizovano radili, a njihov položaj bio je zagarantovan tadašnjim uređenjem. Posao istih bio je podučavanje mladih umetnika i obrazovanje plemića. Osim što su sami pisali muziku i poeziju, izvesno je da su koristili i sav materijal koji su im donosili dvorski sakupljači. To je bilo od višestruke koristi – kao osveženje postojećeg repertoara na dvoru i za proširivanje sadržaja. Ovo se, naravno, odnosi na narodne pesme antologije, dok su himne i ode koje su pisali pripadnici vladajuće klase drugačije dospеле u istu knjigu. Neke pesme pisali su pripadnici nižeg sloja vladajuće klase ili niži slojevi intelektualaca koji su imali dodira sa narodom. Verovatno da su i sami sakupljali narodne pesme pevane pri obredima i raz-

obrede i dužnosti, odabrao 305 pesama za *Shijing*.

Ovaj zapis dugo je imao velikog uticaja, a mišljenje da je sam Konfučije najzaslužniji za postojanje antologije vladalo je sve do dinastije Song (960–1127 g. n.e.). Grupa proćavalača *Knjige pesama* dinastije Song, na osnovu tumačenja drugih zapisa izrazila je sumnju u istinitost zapisa Si Maqiana i vladajućem mišljenju suprotstavila svoje. U delu istorijskih eseja, pod nazivom *Zuo Zhuan* (doba s početka Zaraćenih država, 722–468 g. p.n.e.) zapisana je godina 544. kada su prilikom gostovanja plemića Ji Zha nim prazničnim svečanostima, te je uticaj narodne poezije na njihovo pesništvo sasvim neizbežan.

Signurno da je sakupljenih pesama bilo mnogo, pa se postavlja pitanje ko je izvršio odabiranje pesama i sačinio antologiju?

U *Knjizi istorije (Shijing)* Si Maqiana (145–87 g. p.n.e.?) piše: «Od tri hiljade popularnih pesama, Konfučije je odbacujući one koje se ponavljaju i one koje nisu poštovala kod vladara države Lu, izvodene pesme *feng*, *ya* i *song*».

Te godine Konfučije je imao samo osam godina. Osim toga nisu pronašli nijedan zapis koji govori ili spominje Konfučijevo bavljenje odabiranjem pesama i sačinjavanjem antologije.

Koristeći se rezultatima ranijih proučavanja najverodostojnije mišljenje dala je grupa proučavalača iz poznih godina poslednje kineske dinastije, dinastije Qing (1644–1911 g. n.e.). Oni tvrde da je antologija delo majstora muzike i učitelja na dvoru dinastije Zhou, a da su Konfučije i njegovi sledbenici samo dopunili antologiju i obogatili je pesmama svoga doba. Ako znamo da su pesme muzički izvodene i da su bile prilagođene melodijskim zahtevima, to je logično da su ljudi koji su ih izvodili ili pripremali bili najprisniji sa njima i najbolje ih priznavali. Dakle, njihov posao na dvoru bio je da obrade, možda i sakupljaju, zatim sačuvaju i izvode pesme, pa je njihov trud oko odabiranja najvrednijih pesama i njihovog grupisanja u jednu knjigu sasvim razumljivo.

Danas se *Knjiga pesama* može proučavati sa više aspekata, ali u doba dinastije Zhou pesme su imale višestruku namenu. Osim što su izražavale misli i osećanja gotovo svih slojeva društva, što su izvodene pri raznim svetkovinama, učile su se i kao forma ustaljenog i lepog izražavanja. Tako su učitelji, koristeći stihove kao obavezno gradivo, učili i vaspitavali decu vladajuće klase. Verovatno da je antologija *Tri stotine pesama* nastala i služila kao udžbenik.

Padom dinastije Zhou dvorski muzičari i umetnici su se razišli na sve strane. Pojavom velikog učitelja Konfučija knjiga *Tri stotine pesama* postala je udžbenik političke etike, estetike i prirodnih nauka. Sam Konfučije je govorio svojim učenicima da «pesme treba učiti zato što je njihova upotrebnost vrednost višestruka: učenjem pesama razvijamo moć razmišljanja, razvijamo smisao za društvenost, možemo da savladamo tajne satiričnog izražavanja. U užem smislu možemo naučiti

kako se valja ponašati prema roditeljima, u širem kako da poštujemo i služimo vladare. Onaj ko ne uči poeziju, neće umeti da govori.»

Upravo zbog takvog odnosa Konfučija prema knjizi *Tri stotine pesama* njen uticaj je bio veliki i često je prepisivana.

Dobar deo knjiga pre dinastije Qin (pre 221 g. p.n.e.) koji je bio protiv konfučijanstva, je uništen. Ali to nije bila i sudbina *Shijinga*, knjige koja je zahvaljujući brojnim prepisima i usmenom prenošenju, nadživela vreme. Za vreme vladavine Hana postojale su četiri škole (*lu*, *ji*, *han*, *mao*) koje su kao predmet uvele *Knjigu pesama* i imale izrađene udžbenike koji su se sastojali iz poštvene antologije poezije, tako što je ispred svake pesme dat predgovor i tumačenje. Najuticajnija je bila škola *mao* koja je jedina izbegla pad, a samim tim sačuvala se i *Knjiga pesama* koju je ova škola posedovala. To je ujedno i *Knjiga pesama* koju mi danas proučavamo. Pored pesama veoma je drago i zanimljivo predgovor u kome se pored istorijske činjenice sa činjenicama spomenutim u pesmama, kao i analize pesama gde se sa pozicija teorije književnosti tumače stilske figure. Pristup pri tumačenju pesama je, sasvim razumljivo, strogo konfučijanski.

Karakteristične stilske figure

Knjiga pesama ima veliku književnu vrednost. Budući da je sastavljena od 305 pesama čiji su tvorci pripadnici različitih društvenih slojeva i različitih vremena, to se i pesme, osim prema sadržaju, razlikuju i prema nivou književnog dostignuća. Neke od njih se i do danas smatraju pesnički neprevaziđenim, dok su neke sasvim prosečna pesnička ostvarenja. Knjiga pesama obuhvata gotovo sve forme pesničkog izražavanja: liriku, epiku, socijalnu i satiričnu poeziju, ode, himne itd. Zajedničko za većinu pesama antologije je realističko prikazivanje, jednostavnost i prirodnost jezika, spektar zastupljenih stilskih figura, sistematičnost i raznolikost rime.

U istoriji kineske književnosti *Knjiga pesama* je značila i iz nje je izveden čitav jedan sistem pesničkih postupaka koje su kineski proučavaoci poezije nazivali *fu*, *bi* i *xing*.

Fu je neposredno pripovedanje i opisivanje. Stilska figura najčešće zastupljena u pesmama *da ya* i *song*, takođe prisutna i u pesmama *goufeng* i *xiao ya*.

Bi obuhvata poređenje i metaforu. Kao stilska figura gradi životnost, raznolikost, slikovitost i izražajnost stila.

Xing je stilska figura koja se koristi na početku pesme ili strofe kao uvod, odnosno opis okolnosti u kojima se događa nešto o čemu se želi progovoriti. Uvod je neposredno povezan sa onim o čemu se govori. To je vrsta simbola ili posebne metafore. U *xing* se najčešće govori o bilju, cveću, životinjama, pticama i svemu što se u prirodi događa, a što simbolizuje i čini most sa događajima, osećanjima i mislima ljudi.

Bokvica
Beri bokvicu, beri,
žurno beri je!
Beri bokvicu, beri,
žurno zbiraj je!

Beri bokvicu, beri,
struk po struk, diži je!
Beri bokvicu, beri,
Rukom hitro svrči je!

Beri bokvicu, beri,
U skut haljine sakupi je!
Beri bokvicu, beri,
za pojas pune skute zadeni.

Najveći broj pesama je četvorosložnog stih (*si yan zhi*). Stih se sastoji iz četiri jednodelne reči, četiri kineska karaktera, a dve dvosložne stope.

Npr: Shuoshu shuoshu
wu shi wo shu

(*Wei feng*, »Veliki miš«)

Stihovi dužine od dva ili osam slogova su ređi, dok je četvorosložni stih *Knjige pesama* ostao dug neprevaziđen u klasičnoj kineskoj poeziji. Muzikalnost i sklad stih po čiva i na ponavljanjima reči ili reči sa istim početnim suglasnikom (inicijalom), ili istim završnim samoglasnikom kao delom finala.

Knjiga pesama je najstarija antologija poezije u kojoj su uspešno skovane raznolike rime:

1. a a b a
Guanguan jujiu,
zai he zhi zhou.
Yaotiao shunü,
junzi hao qiu.

(*Zhouan*, Guan ju)

2. a b c b
Cenci xingcai,
zuoyou liu zhi.
Yaotiao shunü,
wumei qui zhi.

(*Zhouan*, Guan ju)

Pretposljednji slogovi se rimaju samo ako su poslednji slogovi nesamostalne reči ili znamenice.

3. a a b b
Jingnu qi luan,
xi wo tongguan.
Tongguan yo wei,
yueyi nu mei.

(*Beifeng*, Jingnu)

4. a b a b
Zu mei gui ti,
xi mei que yi.
Fei ru zhi wei mei,
meiren zhi yi.

(*Beifeng*, Jingnu)

5. a a a a
Shuoshu shuoshu,
wu shi wo shu.

Sansui guan ru,
mo wo ken gu.

(Weifeng, Shuoshu)

Najzastupljeniji oblici rime u *Knjizi pesama* su a a b a (primer 1.) i a b c b (primer 2.), isti oblici su primarni i u kineskoj poeziji posle *Knjige pesama*.

Duhovni zemljopis japanske poezije

Čuvena mesta japanske poezije

Marko Živković

Literatura

- SHIJING: YANJIU SHI GAIYAO, Xia Zhuancai, Zhong zhou shu - hua she, 1982.

- Zhongguo Wuxue shi, Beijing daxue chuban she, 1983.

- SHIJING YI ZHU, Beijing shi Zhongguo shudian, 1982.

- SHIJING QUAN YI, Yuan Yuan, Tang Moyao, Guizhou renmin chuban she, 1981.

- THE SHI KING, by William Jennings, London 1891.

- Selections FROM THE BOOK OF SONGS, By Yang Hianyi, Gladys Yang and Hu Shiguang, Chinese Literature, Beijing 1983.

U svojim bezbrojnim alveolama prostor sadržava sabijeno vreme. To je ono čemu prostor služi.

Gaston Bachelard, *Poetika prostora*.

Čovek živi u značenjima koja uspe da razabere. On se ispruža u ono što smatra koherentnim i tamo se udomijuje.

Michael Polanyi, *Značenje*.

Izgleda da između mesta i sećanja postoji uzajamna privlačnost. Kao da sećanja moraju potražiti otevoljenje u nečemu konkretnom i vidljivom kako bi nadoknadila ono lelujavu neuhvatljivost svojstvenu unutrašnjem doživljavanju, a upravo im mesta, mada ne samo ona, pružaju sigurno »utočište«. Upravo ta neuhvatljivost i nejasnost, ono što Džejms Fernandez (Fernandez) naziva »the incoherence«, može nam poslužiti kao zgodno polazište za jedan izlet u složaj koji tvore mesto i sećanje. Ona je, kako Fernandez kaže, »kategorijska i nesvodiva u ljudskim zbivanjima – jedno nepremerno i u potpunosti nepremeljivo zaleđe mislima i osećanjima¹. To nikada do kraja premerljivo zaleđe – i samo jedna prostorna metafora – kao da čezne za nečim opipljivim i vidljivim, za nekim predmetom u kome će se udomiti. Mi »prepuštamo rasplinuta sećanja i iskustva takvom predmetu«, kaže Polanyi (Polanyi), još jedan teoretičar neiskazivog i neuhvatljivog, »pružajući im na taj način vidljivo utelovljenje. To vidljivo utelovljenje služi kao sabirna tačka za integraciju ovih rasplinitih aspekata našeg sopstva u jedno doživljeno jedinstvo, jedno neiskazano shvatanje samih sebe kao celovitih ličnosti uprkos mnogostrukim nespojivostima što postoje u našim životima onakvim kakvim ih živimo.«²

U svakodnevnom iskustvu, nezapitanim nad samim sobom, ovo zgušnjavanje i sabiranje unutrašnjeg u spoljašnjem, izlivanje

rasplinitih sećanja u konkretna mesta i njihovo pounutrivanje u »uprostorenom« obliku predstavlja nešto krajnje intimno što se najčešće uzima zdravo za gotovo, i stoga ne primećuje. Zadatak ispitivanja stoga jeste da to neiskazano artikulise i učini eksplicitnijim. No, kako se »zaleđe neiskazanog« zasniva na nepremeljivom zaleđu neiskazivog, oni koji se bave prevodenjem na iskazivo teško da mogu daleko odmaći bez pozivanja na poeziju i metaforički jezik, bez obzira da li svoj poduhvat nazivaju »fenomenologijom« (Casey), »topoanalizom« (Bachelard) ili nekako drugačije. U svojoj knjizi, *Prostor i mesto*, jednom od najlepših poduhvata te vrste, Tuan Ji-Fu kaže:

Predstave mesta koje su ovde sakupljene prizvane su posredstvom mašte pisaca obdarenih velikom moći opažanja. U svetlu njihove umetnosti povlašćeni smo da se sladimo doživljajima koji bi inače nepovratno izbledeli iz sećanja. Eto nam prividnog paradoksa: misao uspostavlja distancu i uništava neposrednost doživljaja, no upravo pomnim promišljanjem teško uhvatljivi trenuci prošlosti uspevaju da nas dovedu u sadašnju stvarnost i zadobiju izvesnu meru postojanosti.³

Primeri ove neophodnosti metafizičke intimitnog, neizrečenog i nejasnog mogu se naći u Kejsijevoj (Casey) knjizi *Sećanje, jedna fenomenološka studija*,⁴ gde on, u poglavlju o »memoriji mesta«, o mestu govori kao o »čuvaru sećanja«, »zgušnjutoj sceni zapamćenih sadržaja«, kao o »skladištu iskustva« čija je uloga da »skloni i čuva«, kao o sećanjima koja traže i nalaze »posebna mesta kao svoja prirodna obitavališta«. I najzad, verovatno najdosledniji u poetizaciji fenomenologije intimnih prostora, Gaston Bašlar (Bachelard) u svojoj *Poetici prostora* svesno i promišljeno uranja u poetska sanjarenja pretpostavljajući lirske tananosti »podrobnim deskripcijama«.⁵

³ Tuan, Yi-Fu, *Space and Place, The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, str. 148.

⁴ Casey, Edward, *Remembering, A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Blumington, 1987.

⁵ Bachelard, Gaston, *The Poetics of Space*, Orion Press, Njujork, str. 12.

¹ Fernandez, James, *Persuasions and Performances, The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Blumington, 1986, str. 215.

² Polanyi, Michael, *Meaning*, The University of Chicago Press, Čikago, 1975, str. 75.

Intima i tako često banalno bliska povezanost mesta i sećanja može se još artikulirati i time što ćemo sakupiti primere sa nepoznatih, udaljenih mesta gde se ta povezanost drugačije ispoljava, pružajući nam na taj način onaj uvid koji dolazi iz poređenja. Antropologija, koja je jedna od glavnih korisnika komparativnog metoda, puna je »egzemplarnih mesta« – društava u kojima se određene pojave ispoljavaju na izrazito upečatljiv i jasan način. Tako, ako vas zanimaju segmentni rodbinski sistemi, vratite do Nuera, po hijerarhiju otidite do Indije, a za razmenu darova obratite se Trobrijandima⁶. Što se tiče kompleksa sećanja/mesto, najupečatljivije »egzemplarno mesto« za njegovo izučavanje mora da je Australija s njenim Aboridžinima. Australijski slučaj pruža fascinantni uvid u proces »ulivanja« memorije i plemenske mitske istorije u krajolik i predmete koji s njim stoje u tesnoj vezi. Aboridžini spadaju u najjednostavnija ljudska društva, te bi stoga bilo zanimljivo, a svakako da bi predstavljalo i izazov, da se gotovo istovetan složak koji povezuje preteke, istoriju i memoriju sa mestima i poezijom istraži u jednom pismenom i složenom društvu s dugačkom zabeleženom istorijom kao što je japansko. Mada se mesta i krajolici koji na ovaj ili onaj način funkcionišu kao »čuvari sećanja« verovatno mogu naći u svakom društvu, u Japanu su, kao i u Australiji, takve upotrebe mesta i krajolika toliko raširene i upečatljive, toliko značajne i dosledne da zavređuju posebnu pažnju.

U ovom radu, pokušaću da izložim i objasnim nekoliko ključnih pojmova koji, uzeti zajedno, sačinjavaju jedan kompleks koji se može smatrati značajnom odrednicom specifičnog japanskog »misaonog« svetas, pogotovo onakvog kakav je izražen kroz poeziju. Istorija pisane poezije koja će ovde biti uzeta u obzir obuhvata čitavih deset vekova, od Hitomara, najzadnjeg pesnika prve carske zbirke klasične dvorske poezije, *Manyōshū* (oko 759. g. n. e.) do Bašoa koji je živio i pisao u sedamnaestom veku. Kako je japanska poezija sa svojim oblicima, svojstvima i upotrebama, gotovo nesavladivo složena tema, pogotovo za nekoga ko ne vlada jezikom u potpunosti, na ovom mestu neću ni pokušavati da ulazim u njene tananosti. Stavšće, preskakaću čitave vekove i uglavnom ću zanemariti istorijske i društvene okolnosti u kojima se japanska poezija razvijala, nadajući se da takav propust, neopostiv sa stanovišta stručnjaka, neće suštinski ometi postavljeni zadatak – skiciranje specifično japanskog »strukturalnog obrasc« sačinjenog od putovanja, poezije, mesta i sećanja.

Možda bi najbolji prilaz japanskom pejzažu bio onaj s visine – kroz pojam *kuniti-ri* (dosl. »osmatranja zemlje« – jednog rituala koji je »nastao kao regionalni ili narodski

običaj⁷, prerastajući u ceremoniju pri kojoj se čar peo na neku planinu poput Kajumaje da bi meditirao o stanju svoje zemlje. Za vrh planine se smatralo da predstavlja tačku koja je najbliža nebeskim bogovima, dok se za »osmatranje« u narodnoj tradiciji smatralo da poseduje magijsku delotvornost.⁸ Tu se nije, kako to Levi (Levy) kaže, radilo o osmatranju zemlje iz nekakvih praktičnih pobuda, već o jednom »svečanom ritualnom potvrđivanju carskog poznavanja, pa prema tome i moći nad zemljom.«⁹ U vreme kada je sačinjena zbirka *Manyōshū*, krajem osmog veka, a po svemu sudeći i ranije, u carskoj pratnji postojali su dvorjani zaduženi da sastavljaju pesme za razne zvanične prilike carskog značaja među kojima je osmatranje zemlje bilo jedno od najvažnijih. U bliskoj vezi sa *kuniti-ri* em stajali su i carski izletili ili *michiyuki*. Kako kaže Koniši (Koniishi):

Dvorjani su tokom carske procesije sastavljali pesme uvekoliko slične onima pri osmatranju zemlje. Teno bi na putu naredio svojoj sviti da recituje pesme. Ono što se tu zahtevalo nije bila lirski, lična poezija već recitovne uzvišenih stihova u pohvalu dotičnog mesta, a u očekivanju da će oni navesti božanstva i duhove da donesu sreću. Pesme (*waka*) prezentirane u takvim prilikama morale su biti sačinjene promišljeno i obazrivo. Bilo je zabranjeno makar i nehotice uvesti neku reč koja bi mogla izazvati zlu sreću. Stoga je najbezbedniji bio onaj jezik koji je često korišćen u prošlosti i za koji je bilo potvrđeno da obezbeđuje funkcionisanje kotodame.¹⁰

Ovaj pasus otvara nekoliko značajnih pitanja. Prvo, tu je pitanje lirski ili čisto estetske, naspram magijske, ritualne ili religijske upotrebe poezije. Takvo razlikovanje, smatraju neki poznavaoци, mada je bilo prisutno u japanskoj poeziji, nikada nije dovelo do onog radikalnog rasepa do kojeg je došlo u zapadnoj poeziji. Prema Leviju, pomak ka liricizmu se doista dogodio u zbirci *Manyōshū*, ali se tu nije radilo o »obezbeđivanju arhaičnih verovanja kao na Zapadu, gde za književnost amistički svet postoji samo kao nostalgična romantičarska fantazija... Umesto toga, arhaički osećaj pejzaža zadržao je svoju vitalnost čak i nakon što je japanska poezija zadobila jednu sofisticiranu retoriku.«¹¹ Religijska, pa i magijska upotreba poezije prolazi u potonjim vekovima kroz složene promene prvo pod uticajem budizma a potom i kroz njegovo stapanje sa

domaćim šintom. No, vratimo se ranijim vremenima o kojima govori Koniši i značajnom pojmu *kotodame*, što u doslovnom prevodu znači »duh reči«. Mada se ovaj izraz prvi put pojavljuje u *Manyōshū-u*, sam pojam je verovatno drevnijeg porekla, i ukazuje na verovanje u magijske moći jezika – pojavu koja svakako nije svojstvena samo Japancima. Koniši smatra da je poezija *Manyōshū-a* još uvek prežeta magijskim i inkantacijskim moćima *kotodame* koja, a što je značajno za našu temu, u pesmu ulazi pre svega kroz takozvane »jastuk-reči« (jap. *makurakotoba*). Jastuk-reči predstavljaju tradicionalne epitepe ili »asocijativne izraze« koji se koriste da izdvoje, istaknu i pojačaju prevashodno imena *mesta*. Njihovi izvori leže u arhaičnim formulama za prizivanje imena mesta koje se mogu naći u najranijim japanskim pisanim dokumentima kao što su *Kojiki* (712. g.) i *Nihonshoki* (720. g.), kao i u samoj zbirci *Manyōshū*. Na primer:

Nara,
prekrasna u plavoj zemlji

/aoni yoshi
Nara/

ili

Hatsuse,
skrivena zemlja

/komoriku no
Hatsuse/

Orikući Šinobu (Orikuchi Shinobu) koji je istraživao njihovo arhaiško poreklo smatrao je jastuk-reči »izrazima prožetim duhom zemlje« (*kunitama*, »duh zemlje« kao *kotodama*, »duh reči«), tvrdeći da je njihovo recitovanje predstavljalo »emancipaciju moći, poput govora bogova.«¹² Izvorno, kako tvrdi Koniši, jastuk-reči su služile kao »medijum kroz koji je kotodama uvođena u vitalne reči u okviru nekog dela... kako bi stvorila oživiljen izraz«¹³. No, već se u *Manyōshū-u* javlja i različita tendencija po kojoj su jastuk-reči, sledeći kineski estetski ideal *ga*, »ponavljane radi svesti da je izraz baziran na već postojećem načinu izražavanja upravo stoga i lep izraz.«¹⁴ Kasnije ćemo se vratiti na ovu raširenu pojavu retropektivne orijentacije (tako svojstvenu i japanskoj i kineskoj poeziji) jer ona stoji u osnovi onog taženja istorijskih asocijacija na čuvena mesta čime će obilovati putopisna književnost dolazećih vekova.

Imena mesta i njihovi *makurakotoba* – epitepi najuočljiviji su u pesmama tipa *michiyuki* – pesmama koje opisuju putovanje. *Michiyuki* je tehnika »koja hvata protok vremena opisujući kretanje protagonista koji

7 Koniši, Jin'ichi, *A History of Japanese Literature, Volume One, The Archaic and Ancient Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1984, str. 237.

8 Yamaguchi, Masao, »The Dual Structure of Japanese Empowership« *Current Anthropology*, Vol. 28, No. 4, 1987, str. 7.

9 Levy, Ian Hideo, *Hitomaro and the Birth of Japanese Lyricism*, Princeton University Press, Princeton, 1984, str. 25.

10 Koniši, 1984, str. 238.

11 Levy, 1984, str. 7.

12 Levy, 1984, str. 134.

13 Koniši, 1984, str. 234.

14 Ibid, str. 234.

6 Strathern, Marilyn, »Commentary: Concrete Topographies« u *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 1, 1988. (broj posvećen »Mestu i glasu u antropološkoj teoriji«).

prolaze kroz mesta značajnih imena¹⁵. Jedna dugačka pesma (*choka*) Hitomaroa, najslavnijeg pesnika *Manyōshū-a*, »Sveca japanske poezije«, može nam pomoći da vidimo kako su elementi *nichiyukija* (*makurakotobe* bivali ukomponovani u staru japansku dvorsku poeziju. Osim toga, kroz nju ćemo uvesti i element sećanja kroz pojam *katami-ja* – spomena, onoga što nas posećuje na nekoga. Hitomaro je ovu pesmu, koja se sastoji od jedne duge pesme i četiri »pratioca« (kratke pesme – *hanka*), sačinio prilikom boravka princa Karua na polju Aki. Princ Karu (koji će naslediti carica Jito kao car Mommu 697. godine) bio je sin tada već preminulog princa prestolonaslednika Kusukabea. Put na poljane Akija vodi ga na mesto na kome je njegov otac nekada lovio.

Pesma koju napisao Kakinomoto Hitomaro tokom boravka Princa prestolonaslednika Karua na polju Aki

Naš Car, gospodar zemaljskih osam strana dete visoko sjajućeg sunca, samo božanstvo, ispoljava svoju božansku volju i za sobom ostavlja prestonicu čvrstih stubova

/Yasumishishi
waga Okimi
tokaterasu
hi no Miko
kamu nagara
kamusabisesu to
futoshikasu
miyako wo okite/

Kroz planine Hatsuse,
skriveno zemlje,
probija se on
i na njegovu zapoved propušta je
neravna brdska staza
međ debelim crnim borovima,
i litice i drveće
što zaprečuju mu put.

/komoriku no
Hatsuse no yama wa
maki tatsu
ara yama micho wo
iwagane
saeki oshinabe/

U jutro, poput ptice
on prelazi brda
Kako pada veće
ko slablažni drugulja sjaj,
on razgrče visoku travu
što poput barjaka leluja
i patuljasti bambus
na širokim i snegom pokrivenim

poljanama Akija
S travom kao jastukom
na počinu noćnom
o prošlosti razmišlja

/Sakatori no
asa koemashite
tamakagiru
yū sasrikureba
miyuki furu
Aki no ōno ni
shono wo oshinabe
kusamakura
tabiyadori sesu
inishie omoite/

Nakon što je savladao prepreke i prošao kroz Hatcuse, »skrivenu zemlju«, koja, kao čuveno mesto, nosi mnogostrukie asocijacije na »zemlju mrtvih«¹⁶, mladi princ (kome je tada bilo 10 godina) stiže na »snegom pokriveno« poljane Akija – na »mesto nostalgичnog saživljavanja sa prošlošću«¹⁷. U analizi ove pesme Levi kaže:

Ovde, gde uska planinska staza ustupa mesto prostranim poljima, Princ dolazi na prostor koji predstavlja ne samo lokus stvarne prošlosti u kojoj je njegov otac tu nekad lovio, već i jedno simboličko polje gde se duša, sopstvenim sredstvima, može ponovo povezati sa mrtvima.¹⁸ Četiri prateće pesme dalje razvijaju temu sećanja:

Putnik što počiva
na poljanama Akija
prevrće se kao da spava
a da spava ne može
misleći na prošlost

/Aki no ni
yanoru tabitō
uchinabiki
imonerameyamo
inishie omou ni/

Divlja polja
gde se kosi divna trava
Mi dosdomo na njih
kao naspomen našem Gospodaru,
koji otide poput jesenjeg žutog lišća

/Makusa karu
arano ni wa aredo
momijiba no
nuginishi kimi ga
katami to zo koshi/

Na istočnim poljima
vidim plamenove zore.
Okrenuvši se
vidim mesec kako na zapadu tone.

/Himukashi no
no ni kagiro no
tatsu miete
kaerimisureba
tsuki katabukinu/

Ono vreme,
kada je princ prestolonaslednik
što bejaše vršnjak Sunca
uzdao svoje konje i krenuo
u svoj carski lov,
dolazi i ukazuje mi se.

/Hinamishi
Miko no mikoto no
uma namete
mikari tatashishi
toki shi kimukau/

»Divlje polje« Akija predstavlja spomen, ili podsetnik – *katami* (druga prateća pesma) na princa prestolonaslednika Kusukabea – »Našeg Gospodara koji otide«. Izraz *katami* sastavljen je od dva kineska karaktera: *kata*, što znači »oblik«, »forma«, »predstava«, »izgled«, i *mi*, što znači »videti«, »biti vidljiv«, itd., tako da se može prevesti kao »ono kroz šta oblik postaje vidljiv«. Ne zadržavajući se na mnogobrojnim mogućim tumačenjima ove pesme koja ističu bilo njene ritualne namene (Ebersole, Susumi), bilo buđenje liricizma još uvek zaognutog arhaičnim asocijacijama (Levi), dovoljno će biti da u njoj učimo jedan obrazac, karakterističan i za mnoge druge dvorske pesme, koji povezuje putovanje, mesto, poeziju i sećanje, a koji se, prema Ebersoleu, »može naći u svekolikim japanskim religijskim i književnim tradicijama gde sačinjava jedan jedinstveni kompleks.«¹⁹ U ovoj pesmi već su prisutni svi oni sastojci što prožimaju »religijsko-estetski svet putničkih dnevnika koji će kao žanr procvetati u narednom periodu – *tabitō*, »putnik« (prva prateća pesma); *kusamakura*, dosl. »jastuk od trave« (*choka*), što sugerise spavanje pod vedrim nebom u toku putovanja; *tabiyadori* (*choka*), »noćni počinak na putu; *inishie omoite* (*choka*), ili *inishie omou ni* (prva prateća pesma), »razmišljanje o prošlosti; i *katami* (druga prateća pesma), polje kao podsetnik ili spomen na preminulu osobu.

¹⁵ Susumu, Nakanishi, »The Spatial Structure of Japanese Myth: The Contact Point Between Life and Death« u zborniku: Miner Earl, *Principles of Classical Japanese Literature*, Princeton University Press, Princeton, 1985, str. 119.

¹⁶ Treba znati da se za *Yomi*, »zemlju mrtvih«, u japanskom mitskom mišljenju držalo da koegzistira sa svetom živih, na istom horizontalnom nivou. Na taj je način vremenski pojam smrti transponovan u prostorni pojam – *Yomi* – jedno određeno mesto za koje se verovala da predstavlja granicu ili ulaz u stanje smrti. Ako se uzme u obzir ta tendencija mitskog mišljenja da apstraktne pojmove projektuje na specifična mesta, moglo bi se reći da Hatsuse, sa svojom »jastuk-rečir, tj. tradicionalnim epitetom, konotira putovanje u carstvo mrtvih, nagoveštavajući na taj način temu ponovnog rođenja Princa prestolonaslednika kao novog Cara nakon njegovog sjedinjavanja s dušom Princa Kusukabea – prestolonaslednikovog preminulog oca.

¹⁷ Levi, 1984, str. 104.

¹⁸ Ibid. str. 104.

¹⁹ Ebersole, Gary, *Matsuo Bashō and the Way of Poetry in the Japanese Religious Tradition*, neobjavljena doktorska disertacija, The University of Chicago, Divinity School, 1981, str. 296.



Zamak Edo (Japan, XV vek)

Ako preskočimo nekoliko vekova, naći ćemo se u japanskom srednjem veku (XII–XVII vek) u kojem su na japansku književnost počeli snažno da utiču pesnici-isposnici ili »estetice-isposnici« – ljudi odani onom već pomenutom amalgamu religije i umetnosti koji su, odbacivši tadašnji religijski »establishment«, odabrali život povučenih isposnika ili pak isposnika-lutalica. U njihovoj poeziji, pogotovo u žanru poetskih putničkih dnevnika, onaj »strukturalni kompleks« koji je bio prisutan već u dvorskoj po-

eziji dobio je pod uticajem budizma neke nove dimenzije. Kako su se budizam i šinto stopili u sinkretičko učenje *honji suiyaku* ili *Ryōbu Shinto*, drevna dvorska poezija (*waka*), često smatrana jezikom šintoističkih božanstava, prihvaćena je i u budizmus.²⁰ Po rečima Saigōa (1118–1190), naj-

²⁰ Plutschow, Herbert & Fukuda Hideichi, *Four Japanese Travel Diaries of the Middle Ages*, Cornell University East Asia Papers, No. 25, 1981, str. 18.

značajnijeg pesnika tog vremena:

Ova²¹ pesma u suštini je istinska forma Bude. I zaista, stvaranje pesme traži isti način mišljenja kao i rezbarenje svete statue. Neprekidno držati jedan stih na umu isto je što i recitovati tajnu istinsku reč (*shingon*). Pomoću ove pesme u stanju sam da dostignem svetu Darmu.²²

Mnoge su niti upletene u literaturu putničkih dnevnika koje ovde ne možemo detaljno razmatrati. Jedino što bih ovde želeo da ocrtam jeste onaj poseban osećaj za pejzaž i način na koji je pejsaž, a pogotovo čuvena mesta kao njegova »čvorišta«, bio upotrebljavan u tom književnom žanru, doprinosi, kako to Ebersole kaže, stvaranju »jednog nacionalnog duhovnog zemljopisa«.

Čuvena mesta predstavljala su okosnice putopisne književnosti. »Kada pisac dnevnika pomene naziv nekog mesta, on obično uvodi jednu celinu koja se završava jednom ili s više pesama, i te celine, u raznim kombinacijama, sačinjavaju putničke dnevnike.«²³ Potekavši od jastuk-reči (*makurakotoba*) drevne dvorske poezije, ovi su nazivi mesta postali poznatiji kao *utamakura* – »nazivi mesta s posebnim konotacijama i dubinom asociiranih značenja koja su se u njih nataložila i ugradila.«²⁴ Tokom vekova, takva su mesta postajala zasićena mitskim i istorijskim događajima, kao i prisustvom religioznih figura i poetskih predaka koji su ga posećivali i opevali. Autorima putničkih dnevnika koji su bili obrazovani pesnici, piše Plutschow (*Plutschow*), »utamakura (nazivi) su obezbeđivali ono bogatstvo asocijacija koje je neophodno za dobru poeziju; oni su im takođe davali priliku da pokažu svoju privrženost starovremenim poetskim tradicijama, da ih održavaju i prenose potonjim generacijama.«²⁵

U toj retrospektivnoj tradiciji, putnik bi putovao od jednog do drugog čuvenog mesta posmatrajući ih očima starih pesnika, medtirajući o legendama i prošlim događajima vezanim za njih i sastavljajući pesme bogate istorijskim, književnim i religijskim aluzijama. Nisu to bila putovanja radi geografskih otkrića niti u dnevnicima nalazimo puno pojedinosti o samom putovanju; gotovo kao da su jedino mesta već bogata poetskom istorijom vredna spomena. Ovo zanemarivanje neopuštanih mesta, bez obzira na to koliko ona mogla biti lepa sama po sebi, upečatljivo je izraženo u sledećem odlomku iz Sogijevog *Tsukushi michi no ki*:

I ovde se takođe borova šuma pruža u nedogled, i mada uopšte ne izgleda manje lepo od šume Hokozakija, a obe su neprevaziđene, ovo mesto nije ni po čemu po-

²¹ Odnosi se na pesmu pesnika Myō-ea (1163–1222) koga je Saigō uveo u poeziju.

²² Tokue, Mezaki, »Aesthete-Recluses During the Transition from Ancient to Medieval Japan« u zborniku Miner, *Principles*, 1985, str. 155/6.

²³ Plutschow, 1981, str. 3.

²⁴ Ebersole, 1981, str. 382.

²⁵ Plutschow, 1981, str. 6.

sebno slavno, te me naročito i ne privla-
či.²⁶

Ono, dakle, što neki krajolik pretvara u
čuvno mesto, ili jednostavno u »mesto«
za razliku od »prostora«, jeste nagomilana isto-
rija koja ga čini objektom, kao i mestom »ri-
tualne sećanja«. Tako su mesta počela da slu-
že kao najznačajniji oblik *katamija* – ili vid-
ljivih spomena na prošla vremena i premi-
nule osobe. Zapravo, u putopisnoj književ-
nosti i postoji snažna veza između čuvenih
mesta i opštenja s mrtvima. Slavni pesnik
Saigjo »putovao je na ostrvo Šikoku da bi
sledio stope (tada već tri veka) preminulog
Kobo Daišija, čuvenog osnivača šingon sekte
budizma. Na tom ostrvu on je takođe po-
satio grobnicu svog dobročinitelja, bivšeg cara
Sutokua koji je umro u izgnanstvu...«²⁷ A
preletimo li potonje vekove koji su svedoci
brojnih pesnika što su sledili stopama Saig-
joa, naići ćemo na Bašoa, njegovog najpoz-
natijeg poštovaoca, kako se upućuje na put
opisan u klasičnom dnevniku »Uski put ka
dubokom severu« upravo na petstogodišnji-
cu Saigjoove smrti. Upravo su kroz takve
slojeve i slojeve putopisnog hodočašća ču-
vena mesta zadobijala svoj »genius loci« i ne-
verovatno bogatu putni asocijaciju. Stari
pojam *katamija*, kao lirsko-magijskog sred-
stva komunikacije s mrtvima, nalazi u sred-
njem veku svog bliskog srodnika u pojmu
kechien – jednom budističkom pojmu koji
označava uspostavljanje karmičke poveza-
nosti između buđa, bodisatvi i ljudskih bića
u svrhu njihovog izbavljenja. Putujući kalu-
đeri-pesnici su svojim putovanjima nastoja-
li da »uspostave *kechien* sa Budom, bodisat-
vama, ... lokalnim kamijima i preminulim
pesnicima tako što su svoje pesme ostavili na
dar manastirima, hramovima i mestima
povezanim s tim figurama.«²⁸ Štaviše, takve
su pesme često kačene na zidove hrama ili
manastira, ili čak urezivane u njih, na taj na-
čin doslovno »upisujući« poeziju u mesto.

Način na koji su određena čuvna mesta
za pojedinačne pesnike-lutalice funkcionisala
kao »čuvari sećanja« svakako je mnogo
složeniji nego što bi se iz prethodnog moglo
zaključiti. U jednom smislu, »čuvna mesta«
japanske poezije služila su da zgusnu ili
ovaplate određene kulturne tradicije, pre
svega one književne, svrstavajući se prema
tome u oblasti »kolektivne memorije«. S
druge strane, pojedinačni pesnici su koristili
određena čuvna mesta kao skladišta i »ču-
vare« svojih sopstvenih ličnih sećanja, tako
da su se kolektivno i lično sećanje stapali
tvoreći jedinstvene i raznolike kombinacije.
Lična, jedinstvena veza nekog čuvenog pes-
nika s nekim mestom ulazila bi, naravno,
posredstvom njegove poezije, u rizinicu kol-
ektivnog sećanja za potonje generacije pes-
nika.

Nekoliko primera uzetih iz ove bogate,
unatrag okrenute tradicije moglo bi posluži-
ti da se oživi inače suvoparno izlaganje

»strukturalnog kompleksa« mesto-sećanje-
poezija. Možda bi jedan mali izlet kroz
nekoliko vekova putopisne književnosti bilo
dobro otpočeti s legendarnim Saigjoom. Za
ovog »peripatetičkog kaludera-pesnika« čiji
je lutalački život bio isprekidan periodima
ispisničkog osamljivanja (ili je možda bilo
obrnuto), kao da je postajalo jedno posebno
mesto koje mu je služilo kao sidrište – To-
šino – mesto već obilato prekriveno istorijs-
kom patinom koja seže »od pamtljivika«.
»Ako je postojalo neko mesto koje je služilo
kao »središte« njegovog religijsko-estetskog
života«, piše La Fleur (LaFleur), »onda je to
bilo upravo to mesto, tako da kada je bio
udaljen od njega, ono je postajalo predmet
njegovog sanjarenja i prisećanja.«²⁹

Za Saigjoa, Tošino nije bio »samo mesto
koga se sećao kada je bio odsutan iz njega
već i mesto koje je, i kada je prebivao u nje-
mu, delovalo na njegov um i senzibilitet po-
put katalizatora memorije i prisećanja pro-
šlosti. Ono prema tome, nije bilo samo *ob-
jekt*, već i *mesto sećanja*.«³⁰

Prodoše mnoga proleća
i tu ja dolazih da sačekam
puno otvaranje mnogih pupoljaka
te sam tako i sâm sačinjen od mnogih us-
pomena

/Haru o hete
hama o sakari ni
aikotsutsu
omohide ohoki/

Ovde, je prema tumačenju La Flera, po-
stavljena jedna neizrečena korespondencija
između pupoljaka koji se potpuno otvaraju
i onog »otvaranja« uma do kojeg dolazi u
činu prisećanja.³¹

Okrćući se sada potonjim generacijama
pesnika, navedimo čuvnu Saigjoovu pesmu
o jednom drugom nadaleko poznatom mes-
tu – Saja no Nakajama – pesmu čije ćemo
odjeka pratiti u nastavku našeg kratkog iz-
leta kroz japansku poeziju.

Da l' pomisljah
da opet preći ću ovaj vrh
nakon tolikih godina?
Al eto poživeh da učinim to
Saja no Nakajama još jednom

/Toshi takete
Mata kayu beshi to
Omoko ya
Inochi narikeri
Saja no Nakayama/

Pesnik, piše Tokue, iskazuje duboka ose-
ćanja o sopstvenom dugačkom životu *uta-*

makura mestu Saja no Nakajama (što se
može prevesti kao »planina sredine noći«).³²
U *Dnevniku kaludera Šinsoa (Shinsho
Hoshi Nikki)* iz 1223. godine, nalazi se i sle-
deća pesma:

Dok sam prolazio planinu Saja no Naka:

O kako sam dirnut!
Ovo će biti poslednje putovanje mog živo-
ta

Koji privodi se kraju
Kao veće što prelazi u noć
Na planini Saja no Naka

U napomeni uz ovu pesmu Plučou i Fu-
kuda kažu:

»Čuvno (*utamakura*) mesto provincije
Totomi. Nakon Saigjoa, postalo je uobičaj-
eno da se u pesmama o ovom mestu alu-
dira na starost.«³³

Ako preskočimo još vek i po, dolazimo do
godina (verovatno između 1370. i 1372) u
kojima je nastao dnevnik kaludera Sokjua –
Suvenir za prestonicu (Miyako no tsuto).
Nakon što je, u skladu sa tradicijom *michi-
yuki*, nabrojao čitavu nisku čuvenih mesta
kroz koja je prošao, Saokju dolazi do Saja no
Nakajama:

Kada upitam
Za ime ovog mesta
I odjek kaže:
Saja no Nakajama³⁴

Da bismo održali vezu sa Saigjoom (naj-
češće pominjanj pesnikom u *Oku no hosomi-
chi*), 1689, krenimo za Bašoom do sela
Ašino:

Ona vrba o kojoj je kaluder Saigjo pisao,
»Na ivici puta nadneta nad bistrim vod-
om«³⁵ nalazi se u selu Ašino, gde još uvek
raste na razvodu dva pirinačana polja. Uprav-
nik tog područja mi je jedanput rekao: »Vo-
leo bih kada bih mogao da vam pokažem Sa-
igjoovu vrbu, i ja sam se pitao gde bi ona
mogla biti. A eto, danas sam je zaista našao
i stajao u njenom hladu.

Zasadeno pirinačano polje
već moram napustiti hlad
Saigjoove vrbe

³² Tokue, 1985, str. 177.

³³ Plutschow, 1981, str. 100.

³⁴ Ibid. str. 63.

³⁵ Miner, Earl (prev.) *Japanese Poetic Diaries*,
University of California Press, Berkli, 1969, str. 158.

³⁶ Na ivici puta
nadmene nad bistrim vodom
vrba u čijoj senci misljah
da zastaću samo na tren
Al' ostadoh ko prikovan za zemlju

Ova Saigjoova pesma deo svoje slabe duguje i no-
drami »Yugyo yonagi«, u kojoj predstavlja osnovnu
temu. Ebersole tvrdi da no-drama poseduje mnoge
strukturalne paralele sa onim obrascem putovanja-
mesta-pesme-opštenja s mrtvima koji on pokušava da
prati kroz čitavu japansku poeziju – paralele koje,
kao on tvrdi, nisu bile nepoznate ni samim pesnic-
ima.

²⁹ LaFleur, William, *Saigyo the Priest and his
Poetry of Reclusion* neobjavljena doktorska disertacija,
The University of Chicago, Davinity School, 1973, str.
198.

³⁰ Ibid. str. 199.

³¹ Ibid. str. 199. (U ovom odeljku u potpunosti
se oslanjam na La Flerovu analizu u poglavlju »Saigyo
u Yoshinou i sećanje na stvari prošle« (LaFleur, 1973),
čak i u slučajevima kada ga ne navodim direktno).

²⁶ Ibid. str. 5.

²⁷ Ibid. str. 15.

²⁸ Ebersole, str. 440.

Ovde Bašo ponavlja ono što je nekada činio Saigjo. To jeste jedan čin prisećanja, kaže Ebersole, »ali se možda može shvatiti i kao čin uspostavljanja *kechiena* sa Saigjoom posredstvom vrbinog drveta kao *katami-ja*«.37

Najzad, kao poslednji primer kompleksa poezije, mesta i sećanja, ispratimo Bašoa do njegove sledeće stanice – čuvene postaje Širakava:

... gotovo me je bila preplavila lepota ovog područja, njegove veze s ljudima iz prošlih vremena i ono što je o njemu nekada davno bilo napisano. Bilo je tu toliko mnogo toga da sam jedva uspeo da napišem i ovih nekoliko redaka

Odvade pesmom polja
počinju
proslavljena mesta severnih provincija.³⁸

»Proslavljena mesta iz provincija« bila su kodifikovana u *utamakura* rečnicima, od kojih se prvi – koji je sadržavao 688 naziva mesta – tradicionalno pripisuje Noinu (988–1050). Sve u svemu, takvih je priručnika, prema Ebersoleu, štampano oko tri stotine. Ovaj broj može biti impresivan, ali problem je u tome do koje je mere ovakva jedna svest o mestima dopirala i do običnog žilva, ako imamo na umu da je skoro sva japanska književnost tokom dobrog dela svoje istorije bila nerazdvojiva od vrlo uskih krugova obrazovane elite. Japanska književnost je, po rečima Barbare Ruh (Ruch), »otpočela pod pokroviteljstvom i uz učesće elite, da bi od desetog do dvanaestog veka bila uglašana do takvog estetskog savršenstva koje bi bilo nezamislivo izvan krugova dokonih bogataša.³⁹ No ona tvrdi da je ova za elitu vezana tradicija ipak u velikoj meri dospela do prostog naroda i to uglavnom posredstvom jedne nove vrste književnosti koju su doneli srednjovekovni religiozno-svetovni žongleri.⁴⁰ Književnost kojom smo se bavili pripadala je prevashodno onoj vrsti koja je okrenuta samim stvaralocima – »jedino se od najboljih stvaralaca očekivalo da u potpunosti cene najbolji proizvod i uživaju u njemu.«⁴¹ Nasuprot tome, predstave »objašnivača slika« (*etoki*) i slepih vokalnih umetnika (*biva hoshi*), dva najznačajnija tipa srednjovekovnih žonglera, bile su, prema klasifikaciji Barbare Ruh, »orijentisane prema publici, i upravo je preko njih i nastala prva istinski nacionalna japanska književnost. Lutajući *etoki hoshi* (nezaređeni sveštenik koji objašnjava slike) bi, na primer, postavio svoju tezu na kakvom prometnom mestu s puno potencijalnih mušterija – na nekom

slavju, uz prometni put, na pijaci i sl. – i objašnjavao bi oslikane svitke (*emaki*). Među temama tih oslikanih svitaka bila su i hodočašća slavnih sveštenika, i publici je prikazivana »jedna vrsta audio-vizuelne predstave u kojoj su, kako se svitak odmatavao, prelazili s planine na planinu, gazili preko reka, posećivali hramove i svetilišta ... itd.«⁴² Bio je to jedan od procesa (koji Barbara Ruh naziva »kinematizacijom japanske književnosti«) koji je, kako sugerise Ebersole, doveo ne samo do stvaranja »nacionalne književnosti«, već i do stvaranja »nacionalnog zemljopisa«. Ljudima koji sami nisu bili u mogućnosti da posete čuvena mesta ta su mesta, takoreći »na noge« donosili lutajući izvođači raznih vrsta.

S dolaskom savremenog doba, ti su »kanali za rasprostiranje znanja o japanskom mestu«⁴³ postepeno zamenjeni modernim medijima – od turističkih priručnika i postera do televizije. Zanimljivo je, međutim, primetiti da je u ovom veku došlo do okretanja od tradicionalnih čuvenih mesta prekrivenih naslagama vekovima taloženih književnih citata, i to uglavnom zaslugom nauke o folkloru (*minzokugaku*) koja je nastojala da ispravi nepravde elitistički pisane istorije ističući bezvremeni i »nemi« (možda bezvremeni upravo zato što je nemi) »obični i postojani narod«. Pažnja je pomena na iskonski »tradicionalni« Japan nedodirnut elitnim književnim tradicijama – koje su, kao i samo pismo, u Japan dospеле iz Kine i Koreje. Tako, na primer, osam godina duga reklamna kampanja Japanskih nacionalnih železnica – »Otkrijte Japans – nije bila usmerena na »čuvene ikone japanske prirodne lepote i civilizacije« već na »prilično zabita, često bezimena mesta.«⁴⁴ Pa ipak, ona teži da se imenuje i lokalizuje, da se prostor pretvori u mesto, neminovno se vraća. I taj »među-prostor« običnog naroda – tog iskonski čistog, nepismenog predmeta nauke o folkloru – postepeno je zgusnut i kodifikovan u nekoliko mesta, a posebno u gradiću Tonou. Tono je iz sopstvene opskurnosti izvučen zaslugom utemeljiteljskog teksta nauke o folkloru – *Pričama iz Tonoo* – jednoj zbirci poetski uglašanih lokalnih predanja koja je sačinio Kunio Tanagita, otac japanske folkloristike, 1910. godine. Govoreći o tome kako je Tono stvaran kroz ovaj tekst, Merilin Ajvi (Ivy) piše: »Tono kondenzuje japanske ideje i o tradicionalnom i o marginalnom u jednoj istoj predstavi. Kroz tu kondenzaciju, Tono je postao ne samo tekstualna domovina domaće etnologije i njenih poslanika, već i rekonstruisana tačka povratka za sve Japance.«⁴⁵

Od drevnih vremena kada je gospodar dvora u Tamatou – Vršnjak Sunca – osmat-

rao svoje čudesno carstvo u pratnji dvorskih pesnika koji su svojom poezijom iskazivali poštovanje i divljenje zemlji, preko lutajućih isposnika-esteta iz Srednjeg veka i njihovih narodski orijentisanih savremenika poput *etoki hoshija*, pa sve do savremenog proizvođača mesta u kulturnoj industriji, japanski je krajolik sabrao u sebi izuzetno bogatstvo istorijskih, religijskih i estetskih asocijacija. Tu gustu mrežu ispleli su, baš kao i u aboridžinskoj Australiji, preci, mitski i istorijski, koji su lutajući i hodočasteći zemljom japanskom, uspostavljali mesta brižljivo ih imenujući, opevajući i ostavljajući za sobom tragove – *katami* – čijim posredstvom nevidljiva, neuhvatljiva prošlost postaje vidljiva i opipljivo prisutna.



37 Ebersole, 1981, str. 546.

38 Miner, 1969, str. 165.

39 Ruch, Barbara, »Medieval Jongleurs and the Making of a National Literature« u zborniku: Hall, J.W. & Toyoda, T. (prir.) *Japan in the Muromachi Age*, University of California Press, Berkli, 1977, str. 280.

40 Ibid. str. 281.

41 Ibid. str. 284.

42 Ebersole, 1981, str. 395.

43 Ivy, Marilyn, *Discourses of the Vanishing in Contemporary Japan*, neobjavljena doktorska disertacija, Cornell University, Anthropology Department, 1988, str. 34.

44 Ibid. str. 39.

45 Ibid. str. 141.

Šećer i papir – spona kultura Indije, Persije i Kine

Radosav Pušić

Papir

Pronalazak papira se pripisuje Cai Lun-u (105 g.n.e.), koji je živeo u vreme cara Hea-dinastije Han. On je od kore drveta, konoplje, staroga platna i ribarske mreže napravio papir, koji se veoma brzo prošuo po ceo Kinu. Iz Kine se ovo otkriće prenelo do Xi-njanga (u ono vreme su to bile Zapadne oblasti), pa dalje do Indije i Arapskih zemalja, zatim do severnog dela Afrike i Španije, a potom i u Evropu. Tako je ovaj pronalazak obišao svet. Indija i Kina su pre otkrića papira, za pisanje knjiga koristili: kamen, drvene ploče, koru belog brezovog drveta (na sanskrtu bhurja), životinjske kože, bambusove letvice, lišće drveća i svilu.

U podnožju Himalaja prostire se velika šuma belih breza. Ovaj dar prirode Indijci su veoma rano znali da koriste. Koru belog brezovog drveta ponekad su jednostavno nazivali *lekhana*; *lekhana* je izvorno označavala sadržaj onoga što je bilo zapisano u knjigama. Po dovođenju papira u Indiju, ova reč se takođe upotrebljavala da označi papir.¹ Arapski putopisac Albiruni, koji je u XI veku putovao Indijom, u svojim putopisima je detaljno opisao postupak pripreme i način upotrebe kore belih breza u sastavljanju knjiga. U Indiji su se, pored ovoga, koristili i komadi svetle pamučne tkanine (ili ovičje kože) razapete na kori drveta. Bile su ubičajene i bakarne ploče, na kojima su se urezivale knjige. Pa ipak, najčešće je korišćen list velikolisnatne palme *tada-tala*, ili *tadit-tali*. Sa ulaskom budizma u Kinu, prevodnjem budističkih spisa, ova reč se prevodila po svojoj glasovnoj vrednosti kao *duo luo (tala)* ili kao *bei duo*. *Bei duo* je skraćeno pisanje reči *beiduo*, što je optet prevod po glasovnoj vrednosti sanskrske reči *pattra*, ili *patra*. Korensko značenje ove reči je list drveta.² U kineskom prevodu su ove dve reči, iako izvorno drugačije, često poprimalo isto značenje.

Na osnovu svedočanstva budističkog kaludera Fa Xian-a (337-422 g.n.e.), koji je proveo dugo godina u Indiji, usmena predaja je bila glavni način prenošenja klasičnih spisa. Za razliku od Indije, gde se ova navika vekovima pothranjivala, Kina je sa pronalaskom papira sve manje pažnje obračala na to. Otuda je u Indiji bilo, relativno, veoma malo zapisanih knjiga. Njih su, gotovo po

pravilu, ispisivali na palmolin lišću. To potvrđuju i knjige koje su kineski kaluderi u razdoblju od IV do VIII veka sa sobom doneli iz Indije u Kinu. Uopšteno govoreći, u Indiji se tek u IX i X veku javljaju klasični spisi pisani na papiru. Pre ovoga, ukoliko ih je uopšte i bilo, bilo ih je veoma malo.

Za vreme dinastije Tang, tačnije 751. g.n.e., u gradu Daluosi, koji je u to vreme bio jedan od glavnih trgovačkih centara i mesto ukrštanja važnih puteva Zapadnih oblasti, vodio se rat između Kine i Persije. U tom ratu Persijanci su zarobili kineskog vojnika po imenu Du Huan.³ On je kasnije uspeo da se vrati u Kinu i napiše putopis o onome što je doživeo. Na jednom mestu kaže da je u Persiji video dva kineska majstora koji su opsluživali mašinu za vez na svili; pomnije i kineskog umetnika koji je slikao na platnu, ali nigde ne spominje da je među zarobljenima bilo i neko ko je umeo da pravi papir. Međutim, na osnovu arapskih zapisa, nedvosmisleno se tvrdi da je među zarobljenim kineskim vojnicima bilo i onih koji su ovladali umetnošću. Verovatno je na ovaj način Persiji preneti veština pravljenja papira. Pored ovoga, on je na još jedan način dospelo u svet islamske kulture – preko papirnog novca. Naime, Kina je najkasnije do druge polovine IX veka već imala papirni novac. Krajem XIII veka, posredstvom brojnih trgovaca, on je dospelo i u Persiju. Zajedno sa njim preneti je i veština njegovog štampanja.

Interesantno je da se na arapskom jeziku papir kaže *warag*, izvorno u značenju list drveta. Pored ove reči postoje i drugi nazivi dospeli iz različitih jezičkih porodica. Takva jedna reč je i reč *kaghad*. Na iranskom se papir kaže *kagaz* ili *kaghiz*; na temelju nekih indijskih spisa koji datiraju iz XIV veka, naziva se i reč *kagad*, u značenju papir. Danas se na hindi jeziku papir kaže *patra*, *kagaj*, ili *kagad*.⁴

Ji Jing (635-713 g.n.e.) poznati budistički kaluder, putopisac i prevodilac je 671 g.n.e. brodom otišao u Indiju. Obišao je oko tridesetak država onoga vremena, upoznao njihove običaje i jezik, i istim putem se 695 g.n.e. vratio u Kinu. U njegovom rečniku sanskrtkog jezika koji je pravio tokom svog putovanja, zapisane su četiri reči koje je zna-

čenje papir, to su: *kakali*, *kakali*, *kakari* i *šaya*. Za nas su zanimljive prve tri, koje verovatno potiču iz jednog izvora. Očigledno je da je već krajem VII veka u indijskim jezicima postojala reč papir. Drugim rečima, krajem VII veka Indija je znala za papir. Ali da li su ga kineski kaluderi preneli, ili je on na neki drugi način dospelo u nju, na osnovu izvora kojima raspolazemo, ostaje nerazjašnjeno.

Posle Cai Lun-ovog otkrića, u Zapadnim oblastima za nepunih pedeset godina papir je već bio dosta raširena pojava. Pored Kineza koristili su ga i stranci. Možda je među njima bilo i Indijaca, ili ljudi iz naroda koji su sa Indijom održavali veoma bliske kontakte. U to vreme Indija je obuhvatala deo tih Zapadnih oblasti, tako da su veze sa njima bile veoma povoljne. Otuda je, možda papir dospelo do Indije i pre VII veka, ali on nije bitno izmenio duboko ukorenjeni način usmenog prenošenja klasičnih spisa. Tek intenzivna aktivnost kineskih kaludera i trgovaca raznih naroda, razbila je ovu tradicionalnu ljuznu usmene reči.

Arheološka iskopavanja u oblasti Xi-njanga, koja su započela krajem XIX i početkom XX veka od strane Zapadnih istraživača (M.A. Stein, P. Pelliot, S. Hedin itd.), timova japanskih naučnika, kao i malobrojne grupe kineskih istraživača, otkrila su veliko bogatstvo materijala starih civilizacija, koje su se susretale na ovim prostorima. Pronađeno je puno starih knjiga, neke od njih su pisane i na papiru. Priroda tih papira je raznolika, kao i vreme njihovog nastanka. Tako su pronađena pisma pisana na papiru, koja potiču iz II v.n.e. Zatim su otkriveni papiri u gradu Loulan, koji su se posle hemijske analize pokazali kao veoma stari primeri (I v.n.e.) pravljeni su od pohabano platna iznošenog odelu. Ovi papiri su u sebi sadržali i vlakna kineske konoplje. Otkriveni su i papiri razdoblja Wei i Jin (III, IV v.n.e.), pravljeni od kore belog dudu i konoplje. Ovi papiri su bili ispisani na različitim jezicima. Stein je u Dunhuang-u pronašao tri papirna svitka koji potiču iz dinastije Han; radilo se o nekakvim piscima. Tu je pronašao i veoma kvalitetan tanki papir iz dinastije Tang. Godine 1957. u provinciji Shanxi, gradu Hian, mestu Baqiao je pronađeno nekoliko svitaka starog papira. 1970. g. u provinciji Jiangsu, okrug Huzhou, u graničnici koja potiče iz Istočne dinastije Han, pronađen je papir iste prirode kao i

¹ Ji Xianlin, *Zhong Yin wenhua guanxi shi lunwen ji*, Beijing 1982. g. str. 13.

² *Cihai*, Shanghai 1979, str. 830.

³ Ji Xianlin, *Zhong Yin wenhua guanxi shi lunwen ji*, Beijing 1982. g. str. 30.

⁴ Isto, str. 31, 36.



Cang Jie, legendarni pronalazač kineskih karaktera

ovaj prethodni. Posle podvrgavanja naučnom ispitivanju, utvrđeno je da papir iz mesta Baqiao potiče iz vremena 140-87 g.p.n.e. 1974. g. u provinciji Gansu je otkriven papir koji potiče iz Zapadne dinastije Han. Po izvršenim analizama, ustanovljeno je da je i ovaj papir stariji od Cai Lun-ovog. 1978 g. u provinciji Shanxi, istraživači su u ruševinama građevine koja datira iz vremena Zapadne dinastije Han, pronašli tri stara papira. Najveći je bio veličine 6,8 x 7,2 cm. On je po svojoj prirodi bio nešto savršeniji od papira pronađenog u Baqiao-u, ali je takođe u pitanju veoma stari papir. Na osnovu ovih podataka, možemo sasvim pouzdano reći da Cai Lun nije pronalazač papira, ali da je on, ipak, genijalni izumitelj, koji je svojim izumom bitno poboljšao njegov kvalitet.

U tradicionalnom pogledu na svet kineskog čoveka od peras, postoje četiri blaga (dragocenosti) koja čoveku donose spokoj, mir. To su papir (*zhi*), mastilo (*mo*), četkica za pisanje (*bi*) i mastionica (*yan*). Za svako od njih može se napraviti obimna studija. Od stepena prefinjenosti njihove izrade zavisi i dubina ukusa kojom kušamo život.

Šećer

U jednom zborniku uporednih prevoda važnih reči, gde se javljaju reči na kineskom

jeziku, sanskrtnu i tibetanskom, sledeće reči stoje u vezi sa šećernom trskom (na kineskom: *ganzhe*) i šećerom (na kineskom: *tang*: *iksuh* (šećerna trska), *sidhuh* (rakija od šećerne trske), *phanitam* (sitni beli šećer), *sarkara* (šećer) i *gudah* (crni šećer). Od sanskrtskog *sarkara* poteklo je arapsko *sukr*, englesko *sugar*, rusko *sahar*, itd. Etimološko poreklo ovih reči navodi nas na trag da je Indija bila jedna od značajnih raskrsnica kojom se kretalo prenošenje ovog »slatkog« izuma ljudi. Danas se na hindi jeziku beli šećer u prahu naziva *cini*, osnovno značenje ove reči je »kineski«. Pored ovog naziva, koristi se i reč *misari*, sa korenskim značenjem »egiptski«. Ukoliko ove površne jezičke avanture povežemo sa tvrdnjom nekih starokineskih zapisa, da je šećer u kokci potekao iz Persije, i da je prvo dospelo u provinciju Sichuan, a odatle se raširio po celoj Kini, onda je jasna zbrka i teškoća u nastojanju da se bar dode do jasnih putokaza kojima se proizvodnja šećera kretala.

U klasičnom kineskom spisu *Chuci*, pominje se na jednom mestu *zhejiang*, što bi se moglo prevesti kao kašasta masa napravljena od plodova drveta iz porodice *cadrania*. Izgleda da je država Chu veoma rano znala za šećernu trsku. Proizvodi dobijani iz nje, prvo su korišćeni u ritualima, a kasnije i u svakodnevnom životu čoveka. Za sada,

nema zapisa da su Kinezi u razdoblju od VII do IV v.p.n.e. znali da od šećerne trske napravljaju šećer. Istorijski spisi i hronike, u kasnijem razdoblju, pominju *shimi*, bukvalno bi se to moglo prevesti kao »kamenjeni med«, »kamenoliko slatko«; možda je to bila neka vrsta šećerleme, slatke kocke koja je po svemu sudeći bila preteča šećera u kokci. Države takozvanih Zapadnih oblasti, među kojima su bile Indija i Persija, po zapisu Zhang Hen-a iz dinastije Han, posedovale su ovu »slatku kocku«. Za vreme dinastije Han, Kina ništa slično nije proizvodila. Pored ovoga srećemo i reč *shatang* (»spekovito slatko«), što verovatno ukazuje na šećer u prahu. Ako uz sve ovo, istaknemo i činjenicu da je car dinastije Tang u VII veku (Tang Taizong) slao izaslanike u Indiju da bi izučili veštinu pravljenja šećera, onda možemo sa sigurnošću tvrditi da je tehnologija proizvodnje šećera pre VII veka u Kini bila na nižem stepnju od one u Indiji, Persiji i Egiptu. Zanimljivo je da su pre ulaska u Kinu, slatke kocke i šećer bili smeđe boje. U putopisu Marka Pola, nalazimo jedan podatak o tome da je u XIII veku u Kini iz Egipta stigao čovek sa ciljem da izuči ovu novu veštinu pravljenja belog sitnog šećera. Postoje dosta jaki razlozi za pretpostavku da se taj proces dobijanja sitnog šećera od slatkih kokci i šećera smeđe boje, od šećera bele boje, odigrao u Kini. To bi se okvirno moglo staviti u razdoblje od X do XII veka naše ere.

Šećer je tokom vekova menjao boju, ukus i oblik. Sa usavršavanjem veštine njegovog dobijanja, menjao se i primat pojedinih kultura u ovoj oblasti. Ima i onih istraživača koji smatraju da je Egipt pre Kine ovladao umećem pravljenja sitnog belog šećera, i da je šećer koji su proizvodili egipatski majstori bio puno bolji od kineskog. Međutim, to je iz današnje perspektive veoma teško pokazati.

Pored upotrebe u svakodnevnoj ishrani, šećer se koristio i u farmaciji, i u spravljanju različitih pića. Široki spektar njegove upotrebne moći učinio ga je običnim i svakom dostupnim. Možda se i zbog toga izgubila sva ona privlačnost i tajnovitost koju je on u sebi nosio vekovima. Iako u onoj staroj izreci, koja kaže da na svetu ima samo tri slatke stvari: lepa žena, slatkorječivi govor i šećer, ima istine, mi bi od ponudjenih mogućnosti, ipak, odabrali šećer, kao najpouzdaniji dokaz slatkog.



Literatura

1. Ji Xianlin, *Zhong Yin wenhuo guanzi shi lunwen ji*, Beijing 1982. g.
2. Zhu Jieqin, *Zhong wai guanzi shi lunwen ji*, Henan 1984.
3. Shen Fuwei, *Zhong Xi wenhua jiaoliu shi*, Shanghai 1985. g.
4. (rečnik) *Cihai*, Shanghai 1979. g.

Drevna kineska medicina

Tigrov melem

Mali ogled iz kineske medicine

Terens Duks

U staroj Kini car je bio onaj koji je odlučivao kojem će stranom uticaju biti dozvoljeno da prođe u zemlju. Poznata istorija kineske civilizacije nam često više govori o tome ko i kakve ideje su se dopadale carevima u određenim periodima, nego o zanimanjima i potrebama kineskog naroda.

Svaki car je osnovao ili podržavao postojeću medicinsku akademiju, makar samo zato da osigura negu za samog sebe kad ostari. Polaznici ovih akademija su kao izvor podataka koristili čuveni klasični zbornik tekstova *Nei ching*. Ovo delo je bilo zbirka znanja o ljudskom telu, njegovim unutrašnjim procesima, i kosmološkim principima koji upravljaju telesnim radnjama.

U carskim školama se proučavala ne samo fiziologija onako kako je prikazana u *Nei chingu*, nego i razne oblasti prirodne medicine, koje su se smatrale veoma važnim za onoga ko se usavršava u ovoj nauci. To su bile: osteopatija i hiropraktika (vešto rukovanje zglobovima i kostima), fitoterapija (lečenje biljem), uspostavljanje dijagnoze na osnovu pulsa, psihologija i astrologija. Ova poslednja se smatrala veoma bitnom, jer ne samo da je lekar trebalo da zna šta da radi, nego i kada. Pravovremena dijagnoza i terapija su bile od najvećeg značaja jer se mislilo da primena prave metode lečenja u pogrešno vreme onemogućuje prirodni tok lečenja.

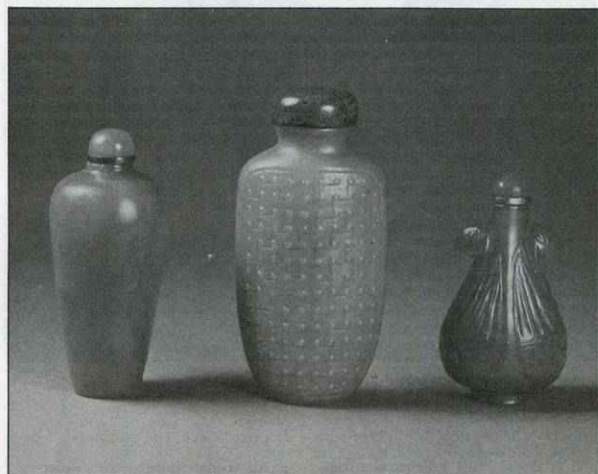
Na žalost, mnoge anatomske ilustracije u *Nei chingu* su bile plod mašte i nisu ličile na telesne organe koje je trebalo da prikažu, a takode nisu ličile ni na ilustracije indijskih doktora. Kineska hirurgija je tako bila ograničena od samog početka. Verovatno kao kompenzaciju za ove nedostatke kineski doktori i iscelitelji su razvili visoko specijalizovane i tačne metode spoljašnjeg ispitivanja, uspostavljanja dijagnoze i lečenja. Terapije kao što je korektivna masaža, fototerapija (sunčanje radi lečenja) i ubadanje igala u određene tačke u telu (akupunktura) su bile široko primenjivane kao metode kojima se uticalo na tokove energije u telu.

Rana kineska medicina je povezana sa mnogim unutrašnjim sukobima u Kini. Život seljaka i život ljudi sa carskog dvora (na koji se odnosi veći deo zabeležene istorije), bio je veoma različit. Tako postoje i dve različite tradicije lečenja, medicina carskih škola s jedne strane, i znanja prostog naroda s druge.

Doprinos budizma razvoju medicine

Iz budističkih manastira je potekla ideja o osnivanju »hanaka« iz kojih se delilo žito siromašnima i u vreme gladi. Isti ovi manastiri su uspostavili onome što je bila prva opšta zdravstvena zaštita u Kini, kao i običaj zajedničkog obrađivanja zemlje.

Neki budistički kaluderi su sa sobom iz Indije doneli i poznavanje hirurgije, i potreban alat. S druge strane, lekari iz carskih



akademija se tek u kasnijim ratovima upoznao sa osnovama anatomije i fiziologije.

Tigrov melem

Jedna od novina koja je u Kinu stigla preko budističkih monaha bio je i lek poznat kao »melem koji rasterujući mrak i svetleći kao veliko Sunce, ima snagu tigra«. Kraći naziv mu je bio »tigrov melem«. Ovo je bila mešavina određenih trava i drugih prirodnih sastojaka čijim se kombinovanjem mogao dobiti melem, napitak, ili tečni tonik. Svako od stanja u kojima se lek mogao naći je bilo namenjeno posebnoj vrsti tegoba. Lek je dobio naziv po tigru, jer je za Kineze ova životinja oličavala snagu i životnost. To je takode jedna od retkih životinja koje se pojavljuju u ohe duhovne tradicije, kineskoj i indijskoj.

Postojao je jedan osnovni melem, i četiri iz njega izvedena, a svakome od njih je dodeljena posebna osnovna boja da bi se međusobno razlikovali. Ove boje su zapravo če-

tiri boje *kasina*¹ koje su korišćene u najranijim oblicima budističke meditacije a možda su se neposredno odnosile na terapeutske meditativne vežbe koje su bolesnici izvodili. Takve psihološke vežbe su kod budista bile važan dodatak procesu lečenja. Te iste boje su poslužile kao osnova za stvaranje geometrijskih crteža (*mandala*) u ezoteričkom budizmu. Tokom godina plavi melem je postao poznat kao »napitak *bodhisatvi*. Beli melem je imao popularno ime »voda *araha*nta«. U ranim školama budizma *arahant* je bio onaj koji je ostvario najviši duhovni ideal. U kasnijim, i drugačije usmerenim mahajana školama u Kini, ideal je postao *bodhisatva* (»onaj čija je suštinska priroda mudrost«).

Vodi arahanta su se pripisivale raznovrsne moći, na primer, moć podmlađivanja tela ili umirivanja uma pri meditativnim

¹ *kasinas* – sanskrit: neke vrste »oslonaca« za meditaciju u budizmu, objekti na kojima se fiksira pažnja, u cilju postovećivanja misli i objekta, zaustavljanja svake mentalne aktivnosti.

vežbama. Kaže se da je mogla da povećá i moć vida tako da je omogućavala onima koji su je upotrebljavali da vide duhove i demone.

Za budističkog učitelja meditacije Hui Neng-a se kaže da je podsticao upotrebu tigrovog melema među sveštenicima koje je podučavao, i ako je to tačno, izgleda verovatno da je on bio jedan od potomaka linije monaha – lekara koji su neposredno produžavali tradiciju lečenja u Kini.

Sam proces prikupljanja trava koje su ulazile u sastav melema je bio rizičan jer su one morale biti ubrane u mnogo raznih oblasti i u različita godišnja doba. Pošto su monasi putovali pešice, prikupljanje bilja je moglo trajati i po nekoliko godina. Smatralo se da su ta putovanja činila poseban vid učenja jednog monaha – iscelitelja koji je želeo da malo dalje dopre na duhovnom putu. Mnogi sastojci koji čine tigrovo melem potiču iz Kine i samo se tamo mogu naći. U Evropi postoje varijante ovih sastojaka od kojih bi se mogao napraviti solidan melem, međutim, takvom melemu bi verovatno nedostajao poseban i jedinstven odnos minerala i ostalih vitalnih elemenata koji se mogu naći samo u originalnim kineskim sastojcima.

Danas se Tigrov melem još proizvodi u skladu sa drevnom tradicijom i pod pokroviteljstvom budističkih učitelja. Sastojke skupljaju isti ljudi koji obezbeđuju osnovnu zbirku lekova kineskog medicinskog udruženja u Pekingu. U ove sastojke ulaze i retko cveće, semenje i korenje, lišće i mineralne supstance, kao i prirodne osnove ulja, pčelinjeg voska i meda. Svaki od ovih sastojaka se prerađuje i melje ručno, izvornim alatom. Ovo je dugotrajan posao; u stvari, postupak bi trajao znatno kraće kada bi se koristile moderne mašine, ali naslednicima ove drevne veštine je to zabranjeno. Metalne posude se ne koriste, i čitav postupak, od prerađivanja osnovnih sastojaka do završne faze, traje tri meseca. Svaka od faza izrade je u skladu sa posebnom mesečevom menom. Melem se meša i spravlja u fazi punjenja meseca, a ostavlja da zri, i razblažuje u fazi opadanja meseca. Ponekad mora satima stajati izložen sunčevim zracima ili mesečini da bi se «ozračilo» energijom. U određeno vreme se nad melemom izgovaraju posebne mantrе. Svaka biljka ima svoj poseban način spremanja i možemo slobodno reći da čak i ako bi neko uspeo da nabavi sve potrebne sastojke, još uvek ne bi bilo moguće proizvesti melem u njegovom pravom obliku. Može se dakle smatrati da bez poznavanja metode pripremanja koju sveštenici ezoteričkog budizma prenose svojim učenicima, pripadnicima iste tradicije, melem ne može biti spravljen.

Proizvodnja tigrovog melema je bila brižljivo čuvana tajna, poveravana jedino nekim licima monaha – lekara koji su usmeno prenosili postupak i metodu izrade svojim naslednicima. Zato je veoma malo ljudi u stanju da ga proizvede, i teško ga je dobiti u njegovom originalnom obliku. Uprkos ovoga danas postoji nekoliko vrsta masti koje

nose naziv tigrovog melema. Ako bolje pogledamo, za ove meleme se ispostavi da su »posebna marka tigrovog melema«, a ne autentična verzija. Pravi tigrov melem uvek nosi krug crvene ili narandžaste boje na kutiji, pečat hrama, ili neku drugu vrstu nalepnice, koja dokazuje budističko poreklo. Najbolji način da se izbegne kupovina imitacije jeste da se potraže ove oznake na proizvodima koji se kupuju.

Od svake serije melema koja se proizvode uzima se uzorak i čuva radi poređenja. Izvesna količina se dodaje sledećoj seriji. Tako se svaka sledeća serija »nadahnuta energijom« iz prethodne. Serija se ne smatra autentičnom ukoliko nije na ovaj način »oživljena«.

Upotreba tigrovog melema

Zbog svoje duge i složene pripreme, melem je krajnje pročišćen, ne sadrži štetne materije i koža ga lako upija. Upijanje je još lakše ukoliko se melem malo zagreje pre upotrebe. Na ovaj način osigurava se da melem uđe lagano i ravnomerno u krvotok i energetske kanale u telu.

Zbog čistoće melema telo ga neće odbaciti, odnosno kod zdravih osoba neće doći do alergijske reakcije. Ukoliko nakon primene melema ipak dođe do takve reakcije, obično je to znak da telesne energije nisu u ravnoteži. U orijentalnoj dijagnostici, nesklad energija se obično smatra pokazateljem neke prikrivene bolesti.

Tigrov melem ne leči sve, već usklađuje energije u telu, što dovodi do toga da se telo samo izleči na odgovarajući način. Najčešće se koristi protiv modrica na koži, ali se može применити protiv bilo kakvog bola u telu, tako što se nanese na površinu gde se oseća bol. Iako nije analgetik, obično uklanja osećaj bola (npr. kod glavobolja, zubobolja, mišićne napetosti), zamenjujući ga sasvim drugom vrstom osećaja koji nije ni malo neprijatan.

Bogati miris aromatičnih ulja u melemu se dugo zadržava i ovo treba imati na umu ako melem nanosimo na delove tela koji će biti izloženi npr. vrat ili lice. Zbog svoje potpune pročišćenosti, melem prodire duboko u pore kože i zadržava se čak i posle pranja. Njegova aroma odbija insekte i kao preventivno sredstvo protiv ujeđa ga mogu koristiti i odrasli i deca. Neki ljudi u letnjim mesecima ostavljaju manje količine melema napolju da bi oterali muve. Takođe je od velike pomoći onima koji imaju disajne tegobe. Pošto melem isparava usled telesne toplote, može se naneti na grudi i tako će korisnik na kraju početi da ga udiše. Veoma jako sredstvo za inhalaciju može biti napravljeno rastvaranjem manje količine melema u šolji vruće vode.

Melem su tradicionalno koristili i lekari i oni koji se bave borilačkim veštinama, nanoseći ga na vitalne tačke. Lekari su to činili da bi povećali dejstvo masaže ili uboda igala u te tačke. Borci redovno utrljavaju melem

na energetske tačke da bi sprečili povrede na treningu, kao i na zglobove, šake i ostale delove tela koji se koriste pri udarcima da bi ojačali kožu. Ako se nanese na ogrubelu kožu u melem će je omekšati, čineći je glatkom i elastičnom.

(preuzeto iz grupe članaka Terence Dukesa-a pod nazivom *History of Chinese Tiger Balm*, London, 1990.)

S engleskog prevela i priredila:
Ivana Živković



Reforme carstva na zalasku

Turski Tanzimat i kulturna istorija Srbije (1839–1876)

Milena Vitković-Žikić

U istorijskoj literaturi nalazimo veliki broj studija posvećenih problemu reformi u Osmanskom carstvu, ali je malo dela koja se bave pitanjem ovih reformi u ondašnjim pokrajinama Osmanskog carstva.¹ Ima pokušaja da se na osnovu izvora obradi pitanje uređenja vlasti u pojedinim pokrajinama u tom periodu,² ali su retki radovi posvećeni kulturnoj istoriji ovih pokrajina, posebno na Balkanu, posmatrano u odnosu na Tanzimat i sveobuhvatne promene tokom prošlog stoleća.³ U našoj sredini problemu međusobnih odnosa i veza između Tanzimata i kulturne istorije Srbije nije posvećena odgovarajuća pažnja,⁴ i do sada srpska kultura i umetnost XIX veka proučavani su prvenstveno kroz međusobne veze sa Srbima u Austro-Ugarskoj. Pedesetih godina ovog veka, naučno proučavanje umetnosti obnovljene Srbije ostvarivalo je svoje početne rezultate.⁵ I sva sledeća istraživanja, čak i ona najnovija, pratila su samo uticaj modernizacije i evropeizacije osamostaljene srpske države, pa kao da je izglubljeno iz vida da je, makar i formalna, turska vlada iz Carigrada još neko vreme imala uticaja u svojim provincijama, kao i to da je orijentalna kultura, vekovima prisutna na ovim prostorima, postala sastavni i neraskidivi deo srpske kulturne baštine.⁶ Tako se dogodilo da se u našoj literaturi o kulturnoj istoriji Srbije XIX veka ni Tanzimat, ni sultani – reformatori, kao ni dometi sprovedenih reformi ili ne spominjuju,⁷ ili se spominju uzgred bez ikakvih objašnjenja,⁸ a najčešće se konstatuje da je moćno Osmansko carstvo u to vreme doživljavalo duboku krizu i da je »ne birajući

stredstva pokušavalo da održi osvojene pozicije,⁹ što je u cilju istorijske istine neophodno ispraviti. Iz istog razloga potrebno je korigovati i očigledno pogrešne zaključke, donete verovatno bez dovoljnog poznavanja istorijskih činjenica.¹⁰ Kao što su proučeni rusko-srpski umetnički odnosi tokom XIX veka, nepohodno je proučiti i tursko-srpske umetničke veze, kako bi se dobila celovitija slika kulturnih prilika u Srbiji XIX veka. Očigledno je da se, vremenski, godine Tanzimata (1839–1876) poklapaju sa značajnijim periodom u novijoj političkoj istoriji Srbije, od godine Miloševog napuštanja prestola 1839. do godine uklonjanja turske zastave sa beogradske tvrđave na dan objave rata Turskoj 1876. godine i da, već zbog toga, reforme zaslužuju posebnu pažnju naših proučavanja.

Burnom periodu promena, sredinom prošlog veka, u Osmanskom carstvu prethodila je vladavina sultana Mahmuda II (1808–1839), koji je direktno započeo i usmerio reformu ukidanjem starih i organizovanjem novih ustanova, preuzetih uglavnom sa Zapada. Njegova vladavina, nastavljajući delo svrgnutog prethodnika Selima III,¹¹ donela je novu svest i interesovanje za Zapad, ali i osećanje da se moraju napustiti tradicionalni osmanski putevi ako sarstvo želi da preživi nasuprot tehnički naprednijoj Evropi. Promene su nastupale postepeno u različitim sferama života, od odevanja, mišljenja, čak i zabave, a novine je uvodio sam sultan. Počele su da izlaze službene novine, ustanovljen je jedan građanski i vojni orden (nisānifihār), vlada je dobila karakter pravo kabineta sa posebnim ministrom za svaki resor i akreditovani su stalni ambasadori pri evropskim dvorovima, a na Bosforu su zaplovlili parobrodci. Od svih ustanova

koje je sultan osnovao dve zaslužuju naročitu pažnju – Harbija (ratna škola) i Tibije (medicinska škola), koje su širile zapadnu kulturu. Mahmud II je priredivao svečanosti, koncerte pa čak i balove,¹² i bio je prvi sultan koji je učestvovao na javnim prijemima, koncertima, operama i baletima, koji su davani u ambasadama zapadnih zemalja.¹³ Već 1815. godine Mahmud II je preselio rezidenciju iz stare Topkapi u modernu palatu Dolmabahçe na Bosforu, koja je i ostala službena rezidencija do kraja veka, a u palatu su unete zapadnjačke sofe, stolovi i stolice. Sultan je počeo da se oblači kao evropski monarh, skratio je braću i nosio svoju varijantu savremenih zapadnjačkih kapa, kaputa i pantalone. Uskoro su se i ministri, upravni funkcioneri i vojni službenici pojavili u zapadnjačkoj odeći, sa fesom kojim se ranije službeno pokrivala glava Mansurevojske. Fes je predstavljao najznačajniju odliku modernog turskog čoveka i istovremeno je izbrisao sve razlike među pripadnicima različitih klasa, vera i službenih položaja, nasuprot turbanu koji je sve to i pokazivao i simbolizirao u tradicionalnom osmanskom društvu. Pošto je prihvaćeno od gotovo svih klasa u društvu, moderno oblačenje je 1829. godine postalo i zakonski obavezno za muške civile, vojnike i upravne službenike, a turbani i druge haljine dozvoljeni su samo verskim zvaničnicima. Sultan je počeo da uči francuski jezik i uskoro su novoosnovane prevodilačke škole bile opsednute mladim ljudima, pa su se uklanjajem jezičke barijere kontakti između Osmana i stranaca znatno poboljšali.¹⁴ Uz brojne pristalice bilo je i mnogo onih kojima su reforme značile oduzimanje dotadašnjih privilegija pa su postali ogorčeni protivnici Tanzimata. Naročito je ulemi, sveštenstvo, bilo jednostavno da pridobije istomišljenike, a sultanu stvorio ogorčene protivnike zato što je ovaj svome, muslimanskom narodu davao kao model za

¹ V. Stojančević, *Južnoslovenski narodi u Osmanskom carstvu od Jedrenskog mira 1829. do Pariskog kongresa 1856. godine*, Beograd 1971.

² A. Aličić, *Uređenje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1876. godine*, Sarajevo 1983.

³ M. Karahasan, *Odbrani trudovi, Obrazovanja uo Turcija i Makedonija uo vremeo na Tanzimat*, Skopje 1983, 9–27.

⁴ Jedan od retkih radova je moj referat *Le Tanzimat ottoman et la culture urbaine en Serbie du XIXe siècle*, saopšten na Međunarodnom simpozijumu *Gradska kultura na Balkanu od srednjeg veka do XX veka*, održano u Beogradu od 24. do 26. oktobra 1989.

⁵ Od posebnog značaja su proučavanja P. Vasića i M. Kolarića koji su odredili i pravce kojima su se kretali i kasniji istraživači. P. Vasić je dokumentovano opovrgao uvreženo mišljenje da je to nekadašnje Kneževine Srbije u umetničkom pogledu bilo sterilno i uožio je izuzetan značaj koji su u istorijsko-umetničkom razvoju imale prisne veze ustanike Srbije sa kulturnim središtima Srba u Podunavlju.

⁶ D. Medaković, *Srpska umetnost u XIX veku – do 1870. Istorija srpskog naroda*, V-2, Beograd 1981, 416–426; Isti, *Srpska umetnost u XIX veku*, Beograd 1981; B. Vujović, *Umetnost obnovljene Srbije 1791–1843*, Beograd 1986.

⁷ Grupa autora, *Umetnost u XIX veku*, katalog izložbe, Zagreb 1968; R. Veselinović, *Beograd 1807–1862–1867*, katalog izložbe, Beograd 1962; navedena literatura u napomeni 6.

⁸ B. Vujović u n.d., str. 428, zapaža da su sultanovi fermani iz 1793. i 1794. dali nov podsticaj graditeljskoj i slikarskoj delatnosti u Beogradskom pašaluku, kao i da se ja ništarne snage suprotstavljale carskim reformama 1801. str. 91.

⁹ Grupa autora, n.d., nepaginirano, u predgovoru.

¹⁰ »U uslovima relativne turske tolerancije, u ovo doba su stvorena (u Srbiji) tokom prve polovine XIX veka – primedba autora) mnoga značajna graditeljska i slikarska dela. I sami Turci kao da su predosećali neminovnost predstojećih promena koje je donosio početak XIX veka». B. Vujović, n.d., 219.

¹¹ U doba Selima III započelo je nešto brže priznanje uticaja iz Evrope, kao i prevodjenje evropske literature, posebno one koje se odnosila na vojsku i ratne veštine. Ova aktivnost započeta je i nešto pre Selima III ali je tada nastavljena sa većim intenzitetom kao i uspihe kontakti sa evropskim dvorovima. A. Aličić, n.d., 161. – Njegov najvažniji posao bio je da zameni janizare redovnom vojskom uređenom po ugledu na evropske vojske.

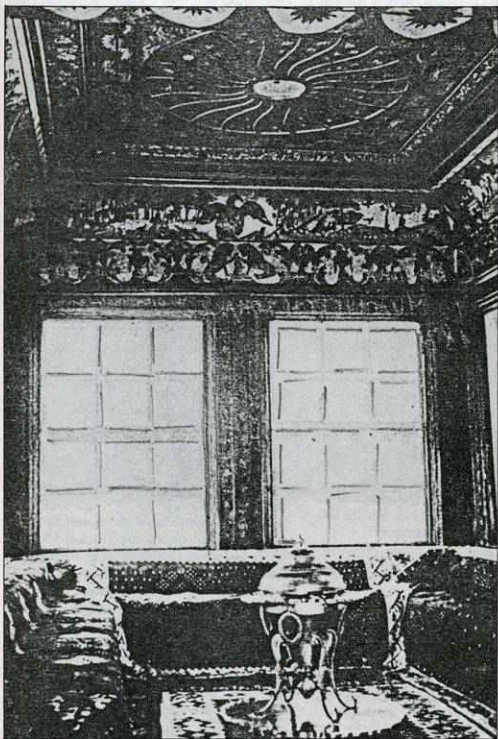
¹² U knjizi Z. Tomića, *Kemal Atatürk, tvorac nove Turske*, Beograd 1939. uvod napisao S. Tanrier, str. LXX.

¹³ O ovome su pisale i *Novine srbske* štampane u Krugujevcu 16. marta 1835. na str. 86: »Sultan je više puta bio na balovima kod evropskih poslanika, de se peva i igra... Videći sad Sultana... de samo sa dva oficira u javnim proadilima ide, i razgovara to s jednim to drugim proadilci. Čisto misli čovek da je premešten u drugu stolicu, videći diš potomak pro-roka bez svako okolišanja po Narodu ide i brine se lično doznati šta ko radi».

¹⁴ J. Von Hammer, *Historija Turskog Osmanskog carstva*, III, Zagreb, 1979, 327–328.



Gospodar-Jevremov konak u Šapcu, 1820–25.



Divanhanah u Miloševom konaku u Topčideru, 1835.

modernizaciju hrišćanski svet koga je narod mrzeo i prezirao vekovima.

Započete reforme nastavili su sultanovi sinovi Abdul Medžid (1839–1861) i Abdul Aziz (1861–1876) čije vladavine obuhvataju razdoblje od proglašenja Tanzimata do proglašenja ustava. Već početkom vladavine starijeg sina proglašene su reforme poznate pod imenom Hatti-šerif od Gülhane, carska naredba koju je Abdul Medžid potpisao i objavio 3. novembra 1839. godine u prisustvu Velikog vezira, dvora i vlade, kao i stranih predstavnika i ambasadora. Tanzimat je množina od arapske reči Tanzim, koja znači red, uređenje, a svojim potpisom sultan je dao pristanak za stvaranje novih ustanova koje će jamčiti njegovim podanicima sigurnost života, časti i imovine, zatim utvrditi redovan način određivanja i ubiranja poreza po imanju, kao i utvrđivanje roka službe u vojsci i kontrolu ratnih troškova. Dekret je dao konačni oblik tumačenju delokruga i odgovornosti države, uključujući javnost sudskih pretrasa, ukidanje monopola i slobodu prenošenja nepokretnih dobara i ukidanje prava na konfiskaciju kao i jednaku pravdu za sve podanike bez obzira na veru,¹⁵ čime je obuhvatio mnoge od ideala sadržanih u francuskoj Deklaraciji o pravima čoveka i građana iz 1789. godine.¹⁶ Tokom narednih 40 godina grupa činovnika i ministara sprovodila je ova obećanja u delo.

Carska naredba je istovremeno bila i odlučan korak u evropeizaciji turske kulture i umetnosti. Uvođenje evropskih stilova u Turskoj u svim oblastima umetničkog stvaranja odvijalo se još tokom čitavog XVIII veka. Pošto je barokna umetnost prevladala, tradicionalna umetnost minijature polako je zamrla, primenjene umetnosti su izgubile svoju čistotu, a klasična arhitektura se degenerisala. Slikarstvo je, posle prvih pojava za-

¹⁵ S obzirom na to, neophodno je razjasniti otkuda «duboko nezadovoljstvo hrišćana sa turskom državom, njenim vlastima, ustanovama i zakonodavstvom uopšte, u prvoj polovini XIX veka, a posebno za vlade sultana Mahmuda II (1808–1839)». V. Stojančević, *Knez Miloš Obrenović i problemi balkanskih migracija u Srbiju posle drugog ustanka*, Zbornik istorijskog muzeja Srbije, 5, Beograd 1968, 25. – Pored već navedenih reformi sultan Mahmud II postavio je i osnov štampa, ustanovio je pasose, karantine i lazarete protiv kuge, a razmišljao je i o pripremanju za građanski zakonik koji bi se primenjivao podjednako na sve podanike. S druge strane, u carstvu je trebalo toliko toga menjati da se dobra volja kalifina lomila ili o ravnodušnost stanovništva ili o pokvarenost činovničkog aparata, čijim je zloupotrebama htelo da stane na put sultan svojim reformama. Zato su neki hroničari još pre jednog veka zabeležili da su ustanove koje je Mahmud II stvorio ostajale bez uticaja radi koga su i bile stvorene. Sadašnja Turska prema najnovijim publikacijama, *Delo* knj. XV, Beograd 1897, 259. Tako su izvor nezadovoljstva hrišćanske raje mogli biti ne turska država, njena vlast i zakonodavstvo, nego bezuspešna primena zakona i reformi od strane protivnika promena koji su bili odgovorni za njeno sprovođenje.

¹⁶ Objavljivanje dekreta obeleženo je 1850. godine izdavanjem bronzane medalje na *Čifiji* su aversu izvicom ispisani različiti ciljevi reforme: *Justice égale pour tous* – L'Instruction Répandue – Les Arts de la Paix encouragés – Les Droits de l'Hospitalité Maintenus – La Dignité de L'Empire Relevée – Protection aux Faibles. I. Artuk – C. Artuk, *The Reform Medals, Türkiyezic*, 26, bez mesta izdanja, Ekim 1978, 46.

padnjačkog ukusa i lutanja od gotovo pola veka, uspešno savladalo sredinom prošlog veka trodimenzionalnu perspektivu praćenu igrom svetla i senke i realističkim imitiranjem prirode.¹⁷ I hvatjenje starim umetničkim zanatima naglo je opalo pred stranom konkurencijom i ograničenjima koje su nametali moćni cehovi, pošto je počela da se razvija moderna industrija.¹⁸ U većim gradovima Anadolije i Rumelije osnivane su fabrike za izradu čilima i niti za čilime, svilane i fabrike tkanina. Uporedo su se razvijale i druge industrijske grane pa je tako Tanzimat posredno podstakao razvoj građanske srednje klase koja se sastojala od dućandžija, trgovaca, zamatija i zelenasa, po veri muslimana i nemuslimana, jer su svi imali iste ekonomske interese i društvene težnje, bez obzira na veru. Viši ekonomski položaj nove srednje klase poljuljao je tradicionalnu, na religiji temeljenu društvenu zajednicu i kao direktan rezultat reformi Tanzimatima došlo je do slabljenja verskih ustanova i ukidanja monopola uleme nad pravosuđem i obrazovanjem. Istovremeno, uspon srednje klase izazvao je intelektualno buđenje što je dovelo do razvoja nove osmanske inteligencije koja je oduzela uleme njenu tradicionalnu ulogu kulturnih vođa muslimanskih zajednica. Muslimanska napredna inteligencija prekinula je sa formama i temama tradicionalne osmanske književnosti i klasična »Divan« literatura zamenjena je novom, u celini evropskom. Sa Zapada su preuzeti još i pozorišni komadi i opere,¹⁹ romani, kratke priče, ogledi i političke rasprave, u kojima su obrađivani problemi od značaja i interesa za sve podanike carstva. Reformom školstva i otvaranjem svetovnih škola dostupnih svim podanicima imperije bez obzira na veru naglo je povećan broj pismenih, što je onda uticalo na povećanje broja štamparija²⁰ i izdavačkih kuća. Pored knjiga sve brojnije su bile novine i periodični časopisi, a radilo se i na modernizaciji pisma i jezika tako da je Savetodavna komisija, osnovana sa zadatkom da razradi sistem svetovnog školstva, već 1845. godine predložila zamenu mnogih arapskih i persijskih reči izraza turskim ekvivalentima.²¹

Drugi period reformi započeo je novim fermanom zvanim Hati-humajum, obnarodovanim posle završetka krimskog rata a samo nekoliko nedelja pre potpisivanja Pariskog mira 30. marta 1856. godine. Njime se objavuje sloboda veroispovesti, potvrđuje građanska jednakost svih podanika imperije i utvrđuju obećanja da gulhamski hateriferim, zatim donosi novi porski zakon, a nemuslimanima se dozvoljava da služe u vojsci, kao i pristup u sve državne službe. Takođe se ukida smrtna kazna za hrišćane koji se vrate svojoj prvobitnoj religiji pošto su već jednom primili islam. Modernizacija je i dalje bila u jeku pa je palata Dolmahabče renovirana 1865. a sultan Abdul Aziz je na poziv cara Napoleona III putovao u Pariz na otvaranje Svetske izložbe 1868. godine. U ovom evropskom centru boravili su i predstavnici rastuće osmanske inteligencije, među njima i pisci i slikari,²² koji su imali prilike i da se lično upoznaju sa vodećim francuskim orijentalistima toga doba. U skladu sa zakonom o školstvu iz 1869. osnovan je i odredan broj kulturnih ustanova. Muzej za antikvitete osnovan je 1847. u crkvi sv. Irene i ova zbirka postala je krajem 1860-tih osnova novog Carskog muzeja. Uredba o antikvitetima izšla je 1874. a sledeće godine pri Muzeju otvorena je škola za obuku osmanskih arheologa i muzejskih stručnjaka.

Osnovni cilj Tanzimatima bio je povećana kontrola centra nad pokrajinama, radi zaštite i poboljšanja života i imovinskog stanja podanika, a sve u cilju ozdravljenja carstva. Do kraja 1876. nov provincijski sistem uspostavljen prema Zakonu o reformi u provincijama iz 1864. bio na snazi u celom carstvu. Propisi su uglavnom bili upućeni nemuslimanima a svrha im je bila da otklene njihovu želju i napore za samostalnošću i nezavisnošću. Reformom poreskog sistema 1840. Tanzimat je ukinuo sve dodatne poreze i uveo jedan sveobuhvatni osnovni porez a prethodne, prelomne 1839. godine konačno je ukinut i tradicionalni porez na nemuslimane (džizije), koji datira iz davne 1592. Upkos svestranim naporima krimski rat iz 1853. pogošao je opštu situaciju pošto je održavanje savezničkih trupa i njihov smeštaj na osmanskoj teritoriji bio ogroman teret. Iako su preduzimate različite mere u cilju poboljšanja situacije, one su na kraju poljuljale finansijsku stabilnost carstva i zapretile mu propašću 1876. godine, kada su kao direktan rezultat agitovanja Mladih Osmama uvedeni Ustav i Parlament.²³

Istovremeno je u političkom, ekonomskom i društvenom životu Srbije nastupio

buran period od samog početka XIX veka. Prvobitna pobuna protiv janičara u Beogradu pretvorila se u rat za nezavisnost, a prilikom potpisivanja bukureštinskog ugovora ruski car Aleksandar uspeo je da se Osmani složi sa srpskom samostalnošću. 1815. godine izbio je drugi srpski ustanak na čelu sa Milošem Obrenovićem koji je želeo ujedinjenje Srbije pod njegovim vodstvom ali pod upravom Osmama. Jedrenskim ugovorom iz 1829. sultan Mahmud II priznao je Miloša za naslednog kneza Srbije i dozvolio jedu se povuku svi osmanski garnizoni i vojnici iz zemlje, ostavljajući samo neke u graničnim utvrđenjima. Dodatno olakšanje za Srbe bilo je to što nisu morali da plaćaju porez osmanskim službenicima koji se, naročito u provincijama, nisu pridržavali novih propisa i zakona, nego samo godišnji danak Porti. Kada je sledeće godine Francuska osvojila Alžir, sultan je bio prisiljen da 1830. godine poveća povlastice samostalnoj srpskoj državi. Hateriferim je Porta priznala Srbiji punu nacionalnu samopravu, knezu Milošu potvrdila nasledno kneževsko dostojanstvo, a srpskom narodu pravo na beogradsku varoš.

Što je dato pravo otvaranja školica, škola i štamparija, kao i podizanje crkva i manastira. Hateriferim iz 1838. prema sporazumu između Turske i zainteresovanih sila, a uz sugestiju ustavobranitelja, Porta je ograničila kneževu vlast Svojtem sastavljenim od savetnika koje knez nije mogao otpustiti bez sultanove saglasnosti, što je dovelo do njegove abdikacije 1839. godine, kada su ustavobranitelji doveli na vlast Karadorđevog sina Aleksandra. On je vladao do 1858. nastavljajući razvoj Srbije i dalje izgrađivanje građansko-pravnog sistema. Pariskim mirovnim ugovorom iz 1856. Srbija je zadržala svoju samostalnost pod vrhovnom vlašću Osmama i pod zajedničkom garancijom velikih sila, a Osmani su zadržali pravo da stacioniraju garnizone na njoj teritoriji. Na zahtev naroda Miloš se vratio posle 19 godina izgnanstva i započeo svoju drugu, kratkotrajnu dvogodišnju vladavinu. Od 1860. godine Milošev sin Mihailo nastojao je da se reformama učvrsti na vlasti i da se sklapanjem sporazuma sa hrišćanskim narodima na Balkanu konačno sruši turska vlast u ovom delu Evrope. Posle iznenadnog ubistva Mihaila za kneza je proglašen jedini preostali Obrenović, maleotini Milan, unuk Miloševog brata Jevrema. Bombardovanje Beograda 1862. godine, hercegovački ustanak 1875. i opšte raspoloženje naroda učinili su da Milan objavi rat Turskoj 18. juna 1876. kada je sa kalemeždanske tvrđave sknuta turska zastava. Rat je okončan potpisivanjem San-Stefanskog ugovora 1878., nepovoljnijim za Srbiju, ali je za zahtev velikih sila iste godine zamenjen Berlinskim ugovorom kojim je Srbija stekla nezavisnost i izvesno teritorijalno proširenje. Posle toga je u jugoslovenskim zemljama pa i Srbiji nastupilo doba prevlasti Austro-Ugarske, mada je njen uticaj bio vrlo izražen i u prethodnom periodu. Nemojmo je da su gradskoj kulturi u Srbiji u periodu od Bečkog kongresa 1815. do revolucije 1848. snažno obeležje

¹⁷ N. Berk, *Istanbul Resim ve Heykel Müzesi*, bez mesta izdanja, 1975, 85.

¹⁸ Još za vreme sultana Mahmuda II građene su fabrike za proizvodnju kapa i uniformi za njegovu novu armiju pošto je janičare ukinuo 1826. godine, a za vreme Abdul Medžida iz Evrope su stigle mašine i tehničari i izgrađeni je izvestan broj fabrika.

¹⁹ Uveden 16. marta 1835. *Novine arabe* iz Kragujeva izveštavaju: »može biti da čemo do kratkog vremena videti u Carigradu i teatar (pozorišni dom) i talijansko pevanje. I zaista, do 1839. u Carigradu su postojala već tri pozorišta koja su davala italijanske komade, a prvo pravo osmansko pozorište podignuto je 1840. Prvo pozorište na osmanskom jeziku osnovano je 1867. J. von Hammer, n.d., 405.

²⁰ U Carigradu su osnovane prve štamparije 1827. godine, sa stranim i domaćim stručnim kadrovima. M. Karahasan, n.d., 16.

²¹ 1839. godine osnovana je Komisija sa zadatkom da pripremi predloge za osnivanje visokih naučno-obrazovanih institucija i akademija u Carigradu,

Jedrenu i Solunu. Veće za javno školstvo osnovano je 1846. a već sledeće godine osnovao je Ministarstvo za javne škole. Posle Krimskog rata naglo su se širili i vojni i građanski sistem školstva pa je 1869. donet Zakon o javnom školstvu, a sledeće godine je otvoren i univerzitet.

²² Jedan od vodećih turskih slikara XIX veka Ahmet Ali Paša (1841-1907) boravio je dugo vreme u Parizu. B. Toprak, *Sanat Tarihi, Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları*, 25, bez mesta izdanja, 1963, 235.

²³ J. von Hammer, n.d., 355-410.



Ulaz u palatu Dolmabahçe, 1853.



Spavaća soba sultana Abdul Aziza

dale generacije srpskih studenata školovane u Beču i Pešti, donoseći evropska shvatanja i uticaje.²⁴ Zahvaljujući nepismenom ali dalekovidnom knezu Milošu srpski mladići školovali su se već od 1830. godine u Rusiji, Ugarskoj, Austriji i Nemačkoj, a na knežev

poziv iz inostranstva su dolazili lekari, profesori, inženjeri. Slikari iz drugih krajeva, naročito iz «preka», preko Save i Dunava, počeli su da stižu već početkom prošlog veka, a na Karadordevo doba, ali su tada još prevladivali domaći majstori omeđovani u duhu tradicionalne balkanske umetnosti.²⁵ Uskoro je srpski bidermajer preko portreta, prvenstveno uglednih ličnosti javnog života,

zatim trgovaca, oficira, činovnika i njihovih porodica, u svojim najboljim delima dostigao evropski nivo.²⁶

S druge strane kulturna istorija Srbije obležena je snažnim orijentalnim uticajem, koji je posebno naglasen u materijalnoj kulturi i to u zanatskoj proizvodnji i društvenom životu. Knez Miloš se dugo držao prihvaćenog orijentalnog načina života, pa je njegova rezidencija sve do tridesetih godina bila opremljena na istočnjački način,²⁷ iako je sultan opremio svoju rezidenciju po evropskoj modi još 1815. godine. Zapadnjački koncipirane kneževske palate građane su u Kragujevcu, Smederevu i Beogradu tek u periodu od 1833. do 1836. a radovi na monumentalnoj zgradi namenjenoj za stanovanje prestolonaslednika završeni su 1838. Zanimljivo je da je i dve decenije kasnije poznati putopisac Feliks Kanic na svom proputovanju kroz Srbiju zabeležio da je «Za vreme kneza Mihaila vidao ministre, visoke činovnike i oficire u razgovoru o zbivanjima u gradu i državi uz čibuk i kafu sasvim «alla turca», kao što je u ono vreme i ceo dvor još nosio čisto orijentalni karakter.²⁸ Isti autor je zabeležio i da je kneževa supruga, kneginja Julija, svoj prijemni kabinet pretvorila u «prekrasni orijentalni budoar».²⁹ Pojedini obitajci nasledeni od Turaka zadržali su se vrlo dugo, pa je strancima koji su putovali kroz Srbiju u XIX veku izgledalo neobično da se čak i obrazovani i imućni Srbi, po turskom običaju, zatvaraju u svoje kuće, i da se posećivanja u podnevnim i večernjim časovima retko vrše van najužeg rodbinskog kruga.³⁰ I centri kulturnog života Beograda, još dok su u njemu boravili Turci, bile su kafane, ugostiteljski objekti takođe nasledeni od Turaka. Srpske kafane otvorene posle drugog srpskog ustanka dugo su bile jedina javna mesta gde su se Srbi mogli okupljati, čime je i počela njihova uloga u društvenom životu, a kako su se Srbi osećali slobodnije kafane su počele da postaju i središte zabavnog života. Prilikom okupljanja sklapani su i poslovi, a kada su Turci otišli iz Srbije i kada je Beograd stekao veći broj hotela, uloga kafana i hotela postala je značajnija i u političkom, društvenom i kulturnom životu. U kafanama su održavani i balovi pa su tako

²⁶ K. Ambrozić, *Bidermajer kod Srba, katalog izložbe*, Beograd 1981.

²⁷ Ovo saznanje iz dva popisa inventara konača kneza Miloša iz 1824. i 1829. Tek u dokumentima kneževske kancelarije od 1830. do njegove abdikacije 1839. nalazimo porudžbine za dvor u Evropi (Beč, Pešta, London). V. Han, *Primenjena umetnost u Beogradu od Hatićerifa do predaje gradova (1830-67)*, *Zbornik radova Oslobođenih gradova u Srbiji od Turaka*, Beograd 1970, 693-4.

²⁸ F. Kanic, *Srbija, Zemlja i stanovništvo*, I, Beograd 1985, 68. I engleski putopisac Andrija Archibald Petou u svojoj knjizi «Srbija, najmlađi član evropske familije» štampane 1845. u Londonu, zabeležio je da su na srpskom balu u Beogradu 1844. savetnici stare škole bili sa svojim binjima (ogračima) i halavama, a savetnici nove škole u pantalonama i tvrdim kravatama.

²⁹ F. Kanic, n.d., 70.

³⁰ Isto, 96.

²⁴ Jevrem Obrenović, brat kneza Miloša, podigao je 1820. godine u Novoj čaršiji u Šapca kuću na sprat koja je izgledom i unutrašnjim uređenjem izazivala divljinu domaćih i stranih gostiju. M. Jevtić, *Zgrada Polugimnazije šabačke, Saopštenja*, XIX, Beograd 1987, 231.

²⁵ Opširnija bibliografija navedena je u delima zabeleženim u napomeni 6.

»Srpske novine« objavile 1843. na prvoj strani vest da su u dve kafane održani balovi u čast povratka kneza Aleksandra Karadordevića sa puta po Srbiji.³¹ Za vreme druge vladave kneza Mihaila naročito su bili zapaženi balovi u hotelu »Srpska kruna«, priređivani u dobrovoljne svrhe. Na ove balove dolazili su Srbi iz Srbije, ali i iz Austrije, većini je prisustvovalo i sam knez, a pojedine koncerte je i novčano pomagao.³² Prema nekim izvorima Turci nisu nikad igrali ali su zato njima igrali cigani i ciganke i ovo nasleđe dugo se održalo i među Srbima u oslobođenoj Srbiji. U Beogradu je prvi bal održan daleke 1827. godine a prve pozorišne predstave davane su u Kragujevcu već 1825.³³ Učitelj Ignjat Vasić, kasnije poznati loznički prota, izveo je sa svojim učenicima 12. jula 1832. poznao dramu »Žertva Avramova«, što je bilo jedna od prvih pozorišnih predstava ne samo u ovom kraju već i u zemlji.³⁴ Početak kulturnog života u Beogradu predstavljaju pozorišne predstave Teatra na Džumruku (Carinarnici) 1841. godine. Kada je 1843. otvoren prvi hotel, kasnije nazvan »Stara zdjane«, grad je dobio novu veliku prostoriju predviđenu za okupljanje ljudi. Tu su često gostovale pozorišne trupe iz Pančeva, a 1869. je otvoreno Narodno pozorište koje i danas postoji.³⁵

Kako je Srbiji haterišerom iz 1830. godine dato i pravo na otvaranje štamparija već sledeće godine je osnovana Knjažesko-srpska tipografija, gde se od 1834. štampao i prvi list, *Novine srbske*, službeni organ vladave. Uskoro su počele da se otvaraju i knjižare, a 1846. je otvorena prva čitaonica u Srbiji, Čitalište beogradsko. Sledeće godine je počeo da izlazi prvi naučni časopis a prvi samostalni književni časopis *Šumadinka* pojavio se 1850. Prvo naučno društvo, Društvo srpske slovesnosti, osnovano je 1841. (od 1886. godine Srpska akademija nauka). U kulturnom životu zemlje značajno mesto je imala 1867. godine u Beogradu organizovana izložba etnografskog materijala prikupljenog radi slanja na etnografsku izložbu u Moskvi.³⁶ Osnove mnogih kulturnih ustanova i organizacija postavljene su još za vreme prve vladave kneza Miloša, čemu je on mnogo doprineo. Tako je već 1823. počeo da skuplja portrete,³⁷ pa je to i prva zbirka sli-

ka u Srbiji, kasnije galerija, a 1837. pominje se u Kragujevcu Muzej u koji je smestio primerke minerala.³⁸ Zvanični akt o čuvanju starina donela je ustavobraniteljska vlada 1841. godine, a dve decenije kasnije zbirke Društva srpske slovesnosti postale su sastavni deo Narodnog muzeja.³⁹

U pisanim izvorima u Srbiji XIX veka ima podataka iz kojih se vidi da je javnost u kneževini bila dobro obavještena o reformama a Carevini i da su te reforme nailazile na odobravanje i zadovoljstvo, što je i razumljivo ako se ima u vidu da su promene išle u korist prve hrišćanske stanovništva. Tako su *Novine srbske* štampane u Kragujevcu 16. marta 1835. pisale: »Obšte Novine javljaju iz Carigrada da se u istom prestonom gradu sve živo trudi da se po evropski skroji i obrazuje. Drumovi će se graditi i pošte zavesti, kakogod u ostaloj Evropi. Svaka-ko je evropeizacija Osmanskog carstva stvarala pogodnu klimu i za modernizaciju u samoj Srbiji. Ne samo da Porta nije sprečavala napore u cilju evropeizacije u kneževini, nego ih je i podsticala svojim reformama u različitim oblastima i davanjem povlastica. Tako su odmah posle proglašenja Hatti-šerifa iz Gihlane formirana upravna veća koja su imala zadatak da rade na pravilnom funkcionisanju i unapređivanju lokalne uprave u duhu reformi, pa kako su trebala biti sastavljena od predstavnika svih konfesija to je bio prvi slučaj u istoriji Osmanskog carstva da u njemu postoje narodna predstavnosti različite profesionalne pripadnosti.«⁴⁰ Međutim, iako zamišljene da poboljšaju život podanika imperije, reforme su ponekad ostajale samo na papiru, jer su upravo oni administrativni službenici, zaduženi za sprovođenje slova zakona najčešće bili i najogroženiji protivnici reforme, u prvom redu zato što je ona značila i ukidanje brojnih povlastica, za postavljanje novih službenika bilo je potrebno dosta vremena i novca. Tako su ometnici od Porte i dalje zlostavljali raju i onemogućavali primenu naprednih ideja iz Carigrada. S druge strane, grupa ministara i činovnika, takozvani pobornici Tanzimata – tanzimatčari, davala je sultanu predloge za različite promene koje su trebale da obezbede uspeh reforme uprkos stalnim i snažnim otporima protivnika promene i evropeizacije. U vezi sa tim »Srpske novine« od 24. 2. 1845. u Beogradu obavestile su svoje čitaoc: »Ministri njegovog Sultanskog Veličanstva predali mu predlog da naredi da se iz svake provincije odabrana dva čoveka, jedan hrišćanin i jedan Turčin,

dozovu u Carigrad da bi tako ovi lično i usmeno Blislatelnoj Porti predstavili, po čemu bi ona, rasuđujući o stvari, zgodni pravac uredbama svojim dala. Govori se, da će Sultan na ovo predloženo saizvoliti.«⁴¹

Sultanima reformatorima bilo je veoma značajno da svoje podanike širom carstva prosvete i izukvu iz dubina neznanja pa je razvoj školstva, prve svega odvajanje svetovne od religiozne nastave bio jedan od značajnih ciljeva koji bi bio osnov za postizanje uspeha reforme. Interesantno je da je dalekovidni Mahmud II još 1826. godine poslao veziru beogradskom jedam ferman u kome preporučuje »svim Turcima da decu u školu daju, i koji bi od Turaka siromah bio, to ne uzgome učitelju plaćat, za onakvo sirotno dete car platiti.«⁴² Zato nije neobično da je ovaj sultan među povlasticama koje je dao Srbima godine 1830. odobrio i otvaranje škola. I njegov sin, Abdul Medžid, oduševljen pristalicama reformi, nastavio je rad na organizaciji školstva u naprednom duhu – »budući nauka nije potrebna samo duhovnicima, politicima i trgovcima no i svakome umetniku i zemljodolcu.«⁴³ Tako je u Srbiji za vreme Miloševе vlade otvoreno oko 40 osnovnih škola i gimnazija po varošima i selima, a gimnazija u Kragujevcu uzdignuta je 1838. na stepen Liceja.⁴⁴ Državne škole osnovane su od 1835. godine i u njima su učitelji plaćani iz državne blagajne.⁴⁵ 1846-te objavljena je uredba o ustrojenju devojčakih učilišta i sledeće godine otvorena je prva ženska škola u Srbiji,⁴⁶ a jednu deceniju kasnije u Beogradu je osnovana Umetnička škola. Zakonom o ustroju narodnih škola iz 1863. preuređena je nastava u svim nižim, srednjim i višim školama a Licej je pretvoren u Veliku školu. Prosveta u Turskoj vekovima je počivala na religioznoj osnovi i tek od Mahmuda II uspostavljen je novi tip laičke škole i već 1838. osnovano je Ministarstvo za srednju nastavu, od 1847. nazvano Ministarstvo za narodne škole.⁴⁷ Zanimljivo je da su stranci, Evropljani u Carigradu imali 1845. jedno veliko učilište koje se može sravniti sa najboljim učilištima u Francuskoj.⁴⁸ Dobro je poznato da su naši pitomci učili u Petrogradu, Pešti, Beču i Parizu, ali je malo poznato da je srpska omladina pohađala u Carigradu Licej Galata-Saraj osnovan 1868. godine takođe po uzoru na francuske liceje, sa namerom da okupi muslimanske i nemuslimanske porodice i da im

³¹ D. Đurić-Zamolo, *Hoteli i kafane XIX veka u Beogradu*, Beograd 1988, 178.

³² Isto, 177

³³ T. Đorđević, *Iz Srbije kneza Miloša. Kulturne prilike od 1815. do 1839. godine*, Beograd, 1983, 141-143. Nedavno je u dokumentima Instituta za teatrologuju u Beču pronađen podatak da je direktor putujućeg pozorišta Johan Kunc u leto 1790. sa svojom družinom održao i turskoj džamiji u Beogradu 21 dramsku i operku predstava na nemškem jeziku. A. Ujes, »Dramske i operke predstave u Beogradu u leto 1790. godine«, *Politika*, Beograd, 1. 7. 1989.

³⁴ I. Vasić, *Dnevnik*, knj. I, Šabac 1889, XXXIV.

³⁵ D. Đurić-Zamolo, n.d., 177

³⁶ R. Veselinović, n.d., 36-38

³⁷ Joakim Vujić je prilikom posete Kragujevcu 1826. godine zabeležio da su kneževu kancelariju ukrašavali mnogi portreti ruskih careva, velikih knezova,

vojskovođa, kao i likovi Mahmuda II i Napoleona I. Među ovim značajnim ličnostima nalazio se i Milošev paradni portret, rad poznatog srpskog slikara Pavla Đurkovića iz 1824. J. Vujić, *Putovanje po Srbiji*, I, Beograd 1901, 162-169.

³⁸ T. Đorđević, n.d., 115, 126-127.

³⁹ D. Medaković, *Istraživači srpskih starina*, Beograd 1985, 111, 113, 155.

⁴⁰ Odluka Porte da se obrazuju upravna veća u provincijama provedena je u Bosni već 1840-1. Od novog uređenja zemlje i uvođenja Tanzimata, izgleda, najviše su očekivali bosanski hrišćani. A. Aličić, n.d., 57, 63.

⁴¹ Već 7. 3. 1845. *Srpske novine* javljaju da je sultan pristao i da je Porta saopštila ovo obavještenje.

⁴² O fermanu izveštavaju 9. septembra 1826. knezovi Suda beogradskog knezu Milošu. T. Đorđević, n.d., 88.

⁴³ Iz haterišera koji je sultan izdao na Novu godinu, objavljeno u *Srpskim novinama*, Beograd, 28. 4. 1845.

⁴⁴ R. Veselinović, n.d., 35.

⁴⁵ M. Petrović, *Finansije i ustanove Srbije I*, 766.

⁴⁶ D. Popović, *Beograd kroz vekove*, Beograd 1964, 434.

⁴⁷ U knjizi Z. Tomić, n.d., uvod S. Tanrier, LXX.

⁴⁸ »Srpske novine«, Beograd, 19. 5. 1845.

pruži obrazovanje kako bi se međusobno približili.⁴⁹ Tako je evropska kultura stizala u Srbiju i ovim putem, preko Carigrada, kao što je dolazila i preko Petrograda i doprinosila kulturnom preporodu u Srbiji tokom XIX veka. Vrlo je zanimljivo i to da su naši preci pre gotovo jednog veka smatrali da su Turci doista bili tolerantni prema školi i crkvi potčinjenim im naroda. Ničim ih nisu osetili, mada im nisu ni pomagali: puštali su da se održavaju i razvijaju onako kako je to bilo ugodno onima koji su ih podržavali. U tom pogledu imali su i imali bi se rašta na Turke ugledati i narodi mnogo kulturniji. Austrijanci su, na primer, u tom pogledu manje tolerantni od Turaka. Ova se tolerancija prostirala i na još neke oblike narodnoga života, kao što je, na primer, opština, u čiji se rad i uređenje turske vlasti nisu mešale.⁵⁰

Prihvatanje evropske kulture i običaja u Srbiji početkom prošlog veka značilo je uvođenje novina i u odevanju. Već 1808. regularna srpska vojska uniformisana je prema evropskim uzorima i Karadore je imao evropska odela.⁵¹ Suprotno njemu knez Miloš je nosio tursko odelo i uprkos zabrani da nemuslimansko stanovništvo nosi turbane, posebno se ponosio svojom čalnom, navodeći u jednom pismu iz 1819. da: „... šalove noseći dičimo se i pokazujemo slobodu celom svetu nam od sultana darovanu.“⁵² Godine 1820. molio je Portu da Srbima odobri nošenje odela i oružja po njihovoj volji, ali je već sledeće godine usledila zabrana nošenja zelene i srmom ukrašene odeće. Tek posle hatišerifa iz 1830., pošto je prethodne godine u Carigradu i zakonom postalo obavezno, evropsko odelo obukli su i Miloš i njegova svita i istovremeno prihvatili fese kao ukras za glavu. Savremeni hroničari ukazuju da je period turske nošnje, sa malim brojem izuzetaka, trajao sve do sredine XIX veka.⁵³ Što se tiče fesa, kao najznačajnije odlike modernog turskog čoveka, prema izvorima „na nekim mestima Turci nisu trpeli da Srbi nose crvene fesove a još manje fesove sa kičan-

kom, pa izgleda da su ih Srbi počeli nositi tek posle oslobođenja.“⁵⁴ Interesantno je da je prilikom čitanja hatišerifa 1830. godine u znak naklonosti knez Miloš dobio od Porte erveniju, a članovi njegove pratnje po jedan fese.⁵⁵ Tri decenije kasnije jedan strani putopisac je zabeležio da je kod nas „u muškoj modi zapadni šešir već odneo pobeđu nad muslimanskim fesom, a na ljude koji ga nose gleda se kao na prilike iz praisorijskog vremena.“⁵⁶ Suprotno tome domaći hroničari je primetio da je fes dugo ostao u običaju, još 1866. godine.⁵⁷ Knez Miloš je ukazom iz 1837. propisao nošenje uniforme za vojne i civilne činovnike, i od 1848. muškarci su morali nositi fese, atilu i evropske pantalone i činovnici uniforme po ugledu na ruske.⁵⁸ Čini se da je ženska nošnja ređe uređivana propisima i zakonima od muške, verovatno iz istog razloga kao i u Osmanskom carstvu, gde ženski podanici nisu imali zvančne funkcije u javnom životu, tako da ni ženski kostim nije trpeo učestale zakonske izmene. Srpska građanska nošnja formirala se sredinom prošlog veka preobražajem elemenata turske nošnje pod evropskim uticajem, a već posle Pariskog mirovnog ugovora političko približavanje Srbije Francuskoj odrazilo se i u odevanju.⁵⁹ Sultanova dvorske dame nosile su skupoćenu francusku odeću tek od kasnih 60-tih godina prošlog veka, posle posete francuske carice Evgenije Carigradu.

Za razliku od turskog slikarstva ovog vremena, slikarstvo u Srbiji imalo neprekinitu tok i jedinstvo svoje razvojne linije u celini, pošto su kroz ceo XVIII vek održavane neposredne trgovačke i kulturne veze sa srpskim središtima u Primorju i Sremu. Za kulturnu istoriju Srbije od ogromnog je značaja dolazak Dositeja Obradovića 1807. iz »prekas«, kao i osnivanje Velike škole sledeće godine i delatnost na daleko čuvenog Vuka Karadžića (1787–1864). Vukova ortografska reforma završena 1818. u *Srpskom rječniku* bila je usvojena pedesetih godina kada su mu prišli Daničić i B. Radičević i drugi pisci koji su mogli i da je primene, a šezdesetih godina prišla mu je i srpska omladina. Pri tom ne treba gubiti iz vida da je to doba kada se uveliko sprovođe reforme i u turskom carstvu, između ostalog i reforme školstva, tako da je obrazovanje omogućeno

svim podanicima carstva, bez obzira na klase, narodnost i veru. U onovremenoj srpskoj štampi i to je pohvaljeno kao primer za ugledanje drugim evropskim vladama.⁶⁰ Da nije lako sprovođiti reforme i da su često najveći otpori baš u ustanovama koje bi trebalo da ih sprovede nalazimo mnogo primera u vezi sa reformama Tanzimata, ali je vrlo rečit i jedan primer iz Srbije toga doba. Godine 1863. i 1864. u prepisci oko dodeljivanja materijalne pomoći za obnovu manastira Mileševa, pisar u zabačenom Prijepolju, tada u Turskoj, piše molbu Državnom savetu Srbije novim Vukovima jezikom, a pisar Ministarstva prosvete, suprotno svakom očekivanju, starih pismom.⁶¹ U Srbiji su tada osnovane mnoge ustanove a od 60-tih godina javili su se i drugi oblici organizovanog rada s namerom da se unaprede sve naučne oblasti koje bi podstakle evropeizaciju. To je upravo i vreme objavljivanja Dekreta o reformi u Turskoj, a Tanzimat je, prema turskim istoričarima »bio jurši na evropsku kulturu, nauku i prosvetu.«⁶² Nesumnjivo je da je srpska država u periodu obnove imala za uzor Evropu, ali je neophodno sagledati uslove i okolnosti pod kojima se to desavalo. Čini se da je istovremeno ugledanje vladajuće Osmanske imperije na tu istu Evropu takođe doprinosilo evropeizaciji srpske kulture. Za kulturnu istoriju Srbije neophodno je utvrditi stvarne domete i rezultate reformi Tanzimata u oblasti kulture i umetnosti tokom prošlog veka u Osmanskom carstvu, i njihov uticaj na promene kod nas, kako bi se sagledali svi putevi evropeizacije srpske kulture.

Iz svega izloženog proizilazi da nije dovoljno konstatovati da je Osmansko carstvo doživljavalo svoju najdublju krizu krajem XVIII i početkom XIX veka.⁶³ Potrebno je objektivno sagledati napore učinjene za izlazak iz krize, delovanje sultana koji su sve što je bilo u njihovoj moći, i po cenu života, činili da spasu carstvo od propasti, kao i ljude naprednih ideja koji su vodili reforme, često u ratnim uslovima. Neophodno je sagledati domete koji su ostvareni u raznim oblastima, a posebno u kulturi, kao i razloge zašto je postignuto manje nego što je zamišljeno. Bitno je razdvojiti reformisane turske ustanove i vojsku od ometnika dahija i janičara i njihovih zlodela, sa kojima je bila u sukobu i značajna turska vlast, kao i korumpiranih delova administracije. Reforme je bilo izuzetno teško sprovođiti, naročito u provincijama, jer su one za mnoge značile gubljenje povlastica, pa su u nekim oblastima morale da se sprovedu i silom.⁶⁴ Jedan od razloga zašto je reforma imala manje uspeha nego što je u osnovi zamišljeno vero-

⁴⁹ S. Tanžir, LXXIII

⁵⁰ Sadašnja Turska prema najnovijim publikacijama, n.d., 255. Pisar ovog redova smatra da je ovakva kakva je, tolerancija pre potekla iz turskog nemara nego iz razvijenih humanih osećanja, ali autor smatra da je pre deo protudržanih i osmišljenih reformi za preobražaj carstva, nego puki nemar.

⁵¹ P. Vasić, *Odelo i oružje*, Beograd 1974, 190.

⁵² M. Gavrilović, *Miloš Obrenović, 1821-1826*, II, Beograd, 1909, 729.

⁵³ „Kad sam ja došao u jesen 1846. i cele 1847. ja nisam opazio nikakvu razliku između života i običaja u Beogradu i životu u našim palankama, npr. u samom Petrogradu... Osim kneza i pokojeg činovnika iz »prekas«, svi i činovnici i građani nosili su tursko odelo. D. Marinković, *Uspomene i doživljaji od 1846-69*, posebna izdanja SKA, knj. I, Beograd 1939, 13. Detaljan opis ženske odeće ostavio nam je T. Dordević, n.d., 55: „Na ulicama i kad idu u crkvu varoške su žene krile lice kao i Turkinje. Preko glave su imale tulbun, kojim su čitavo lice zavijale, tako da su im se samo oči vdele. Preko leđa su imale neku vrstu venčanje, koja im je pokrivala oči. Mlade neveste idući na venčanje i dok ne prođe svadba i po varoštima i po selima pokrivala su glavu dvakom ili koprenom sve do 1860.“

⁵⁴ V. Karadžić, *Danica* za 1827, 87. Sačuvan je portret Knez Miloš Obrenović slikaara Pavela Đurkovića iz 1824. godine, na kome je kneževa glava ukrašena crvenim fesom sa kičankom.

⁵⁵ T. Dordević, n.d., 61

⁵⁶ F. Kanić, n.d., 92

⁵⁷ D. Marinković, n.d., 16

⁵⁸ P. Vasić, *Preobražaj nošnje u Srbiji tokom XIX veka*, Etnološki pregled 4, Beograd 1962, 111, 115.

⁵⁹ Kćeri kneza Aleksandra bile su odevene po poslednjoj pariskoj modi. Pojedini građani Beograda donose ih poručuju iz Francuske razne predmete umetničkog zanatstva, manufakturne i industrijske proizvode. Posle pedesetih godina prošlog veka porodi austrijskih trgovaca kroz luksuznu robu za prodaju donose u Beograd i pariski trgovci. *Srpske novine*, br. 56, 18.5.1857.

⁶⁰ *Novine Srbije*, 3.3.1841.

⁶¹ V. Šalpurović, *Spisi Državnog saveta Srbije o obnovi manastira Mileševa, Saopštenja XIII*, Beograd, 1981, 257, 259.

⁶² S.S. Antel, *Tanzimat Maarifi*, 1940, 445.

⁶³ B. Vujović, n.d., 427.

⁶⁴ Oružano sprovođenje reforme u Bosni 1851. Porta je poverila Omer-paši Latašu.

vatno je taj da su Turci vekovima ratovali, pa su imali dobre vojnike, ali ne i činovnike. Poznati putopisac F. Kanic to je slikovito opisao ovim rečima: »Tamo se mogu formirati mnogi odredi odvažnih bašibozuka, ali će se teško naći neko tuce valjano obrazovanih, savesnih činovnika!«⁶⁵ Sigurno je da su ciljevi Tanzimata bili pozitivni, ali da nisu bili dovoljno uspešno realizovani, zato što im Turci nisu bili dorasli. Bilo je potrebno vreme da se vekovna tradicija promeni i zato se događalo da uzvišeni principi budu proklamovani ali ne i u životu sprovedeni. Poseban problem je bio taj što je jednom muslimanskom narodu ponuden za uzor drugi, hrišćanski. Neki autori smatraju da je upravo ova evropeizacija dovela do propasti carstva (»Islam ne zna za promene – kazano je u Koranu, i samo dotle, dokle su se držali Islama i svojih tradicija, Turci su mogli očuvati svoje prvobitne vrline. Evropska kultura dovela ih je do propasti, nekad moćan organizam danas se raspada...«).⁶⁶ Niti su principi ostali samo na papiru, niti su reforme idealno sprovedene, kako to predstavljaju protivnici i pobornici reformi,⁶⁷ već je stvarnost negde na sredini. Tanzimat je neosporno postavio osnove savremene turske države, a što se tiče kulturne istorije Srbije neophodno je dati mu ono mesto koje mu i pripada.



⁶⁵ F. Kanic, n.d., 108.

⁶⁶ Tako piše o suvremenom stanju u Turskoj A. Hozarski. Sadašnja Turska prema najnovijim publikacijama, n.d., 266.

⁶⁷ Isto, 255–271.

Ličnosti i događaji



Tajna istorija Mongola

Zoran Milić

Na 131. zasedanju Izvršnog saveta UNESCO-a, juna 1989. godine u Parizu, doneta je odluka o obeležavanju 750-te godišnjice *Tajnog kazivanja Mongola* u 1990. godini. Pomenuta godišnjica podstakla je među mongolima izučavanje i popularizaciju »Kazivanja«, uključujući pitanja istorije, jezika, literature, etnografije, tradicije i kulture mongolskog naroda u XIII veku. U Ulan Batoru održana je i Međunarodna konferencija posvećena jubileju.

Šta je »Tajno kazivanje Mongola«? Ep, epopeja, letopis? Da li je »Kazivanje« prvo delo te vrste u mongolskoj literaturi, ili samo nastavak određene tradicije? Koliki je udeo usmenog narodnog stvaralaštva, a koliki stvarcaopojedina u nastajanju ove nadasve neobične i nesumnjivo značajne književne tvorevine? Na ova i druga, slična pitanja, kojima su naučnici zaokupljeni, nije jednostavno odgovoriti, a nije ih moguće u potpunosti ni razumeti bez određenog uvida u istorijska zbivanja koja su uticala na nastanak i razvoj naroda i kultura centralne Azije.

Preci današnjih Mongola, drevni lovci i nomadi-stočari, od najstarijih vremena živeli su u stepama i pustinjama centralne Azije, između Kineskog zida i Bajkala, dolazeći u bliz s turskim, tunguskim i drugim divskim plemenima. Stari letopisi, pre svega kineski, svedoče o njihovom načinu života i ratovima za teritorije. Među nomadima stvaraju se rodovska udruženja i savezi međusobno povezani zajedničkim jezikom, šamanističkom religijom i običajima. Tokom milenijuma formiraju se plemenski i ranodržavni savezi, nastaju i nestaju stare, a zatim i rane feudalne države. Smeњуju se mongolojezički i turski narodi, i za sobom ostavljaju obilne tragove svoje stvaralačke delatnosti koji će poslužiti kao osnova za dalji razvoj mongolske kulture i umetnosti.

Od III veka pre nove ere do početka I veka nove ere teritoriju Mongolije nastanjuju Huni čiji su nam potomci, od IV veka nove ere, poznati kao »Atilini« ili »zapadni Huni«. Huni osnivaju veliku nomadsku imperiju čija je kultura, do poraza od vojski kineske dinastije Han, dostigla visok nivo razvoja. Hune nasleduju države-savezci Sjanbijaca (II-III v.) i Žužana (IV-VI v.), posle kojih oko tri i po veka vladaju turski narodi: Tukuju (V-VIII v.), Ujguri (VIII-IX v.) i Kirgizi (IX v.), za kojima dolaze Kidani, narod mongolojezičkog porekla. Imperija Kidana postojala je od X do XII veka.

Stavka od svih država, smatraju naučnici, predstavlja etapu u procesu feudalizacije centralnoazijskih nomada. Najveći nivo razvoja u pomenutom procesu nesumnjivo je dostignut u Kineskoj imperiji koja je pripremila opšte uslove za ujedinjavanje mongolskih ali i drugih, nemongolskih plemena, u jedinstveni, »mongolski narod«.

Vladavina mongolojezičkih grupa nad ostalim, nemongolojezičkim, raznoplemenim stanovništvom, doprinela je rasprostranju određenih elemenata mongolske kulture, što je dovelo do odlučujućeg jačanja »mongolske komponente« na centralnoazijskim prostora-

rima, u prvom redu do rasprostiranja mongolskog jezika, kao oficijelnog jezika diplomatskih i administrativnih dokumenata putem kojih je funkcionisala vlast u Kidanskoj imperiji Ljao, a takođe i tradicija, obreda i predanja.

Drevni Mongoli verovali su u obogotvorene neba i zemlje, duhove predaka, svete planine i životinje; među Kidanima bio je donekle razvijen i budizam. Imali su zavdan nivo kulturnog razvoja, sudeći po sačuvanim fragmentima pesama, genealoških i etnogenijskih predanja. Imali su bogatu literarnu tradiciju na runskom pismu za koje se pretpostavlja da je među centralnoazijskim nomadima postojala još od vremena Huna. Od Ujgura, koji su prihvatili manihejstvo i budizam, Mongoli su preuzeli pismo, a od Kidana, svojih etničkih prethodnika, umetničko i književno nasleđe, spomenike neimarstva i slikarstva.

Tokom XII veka nastavlja se proces prelaza od rodovskog ka ranofeudalnom društvu i stvaranja moćne stepске aristokratije. Krajem XII i početkom XIII veka na istorijsku scenu stupaju Mongoli »torečaja« – reka: Onone, Kerulena i Tole, predvođeni Temučinom (1155–1227). On je na kurlitaju (saboru) stepске aristokratije 1206. godine proglašen velikim kanom nad svim plemenima s titulom Džingis-kan (od turskog »tengiz« – okean, more), odnosno, Božanski Džingis-kan (po mongolskom Sutu-Bogdo Džingis-kan ili »Ha-han – Moć Božja na Zemlji«, kako je stajalo na njegovom pečatu, »Vladar Čovečanstva«. Počtinio je svojoj vlasti sva nomadska plemena centralne Azije u jedinstveni ih »jedan« narod i poveo u velike osvajачke pohode. Godine 1211–18. osvajaju Kinu, 1218–21. srednju Aziju, 1223. Rusiju (osvajanja dovršava Batu-kan). Imperija koju je stvorio obuhvatala je prostor od Tihog okeana do Crnog mora (veći od Rimске imperije).

Nastankom velike imperije na prostorima Azije, Mongolija se našla u središtu političkih, ekonomskih i kulturnih zbivanja, ukrašavanja i prožimanja tradicija i dostignuća različitih naroda. Ona postaje središte trgovačkih puteva i sve življih kulturnih veza između istoka i zapada. Prihvatanje ujgurskog pisma i bogatog nasleđa Kidana doprinosi nastajanju nove, mongolske kulture, umetnosti i književnosti, sakupljanju legendi, pesama, nastajanju istorijskih hronika, štampanju prvih knjiga, šire se budizam, islam i hrišćanstvo. Krupno dostignuće bilo je sticanje pismenosti na osnovu koje su stvoreni pisani zakoni »Džase«, istorijski radovi, književna dela, prevodi sa stranih jezika, što je, uz specifične prirodne uslove centralne

Azije i stepsko-nomadski način života, omogućilo formiranje specifične kulture mongolskog naroda.

Nije bilo nimalo lako ujediniti raznoplemene i raznojezičke narode na ogromnoj teritoriji. Za to nije bila dovoljna samo vojna moć i državnička dovrtljivost već i svojevrsno duhovno i političko utemeljenje ličnosti vladara kao ličnosti božanskih sposobnosti, kojoj je uloga imperatora pripala ne samo ratnim pobeđama i ličnim zaslugama, nego i genealoškom predodređenju i voljom neba, o čemu govori »Tajno kazivanje Mongola«.

Sa učvršćivanjem Džingisove vlasti, učvršćivala se i širila vlast i moć njegovih saboraca i saplemenika, koji su kao povlašćeni, vladajući sloj, upravljali pokorenim zemljama i narodima, nametnuli im svoj jezik, običaje i zakone.

Neki istoričari, kao što je L. L. Viktorova, u svojoj knjizi *Mongoli* (»Nauka«, Moskva 1980.), smatraju da je još u vreme vladavine Džingis-kan bilo započeto sastavljanje genealogije vladajućeg roda Džingisida, zato što je znanje genealogija u Mongola, po Rašid ad-dinu, bilo obavezno, a u periodu stvaranja države i mongolskog naroda vladajućem rodu bilo je važno učvrstiti liniju veza s dinastijama prethodnih imperija, da bi na taj način opravdali i učvrstili vladavinu Džingisida u novonastaloj imperiji. Zato »Kazivanje« sledi linije rodbinskih veza koje ustanovljavaju pravo Džingis-kan na mongolski presto, na ulogu objedinjatelja i osnivača države svih Mongola. Početni period u »Kazivanju« izvodi se iz zapretka Borte-Čino (Mrki Vuk). Vreme njegovog života određuje se kao sredina VIII veka i on je u stvari veza s drevnim totemskim predstavama – s rodovskim nimenovanjem dinastije Ašina, prema kineskim izvorima osnivačem I turskog *kaganata* (555–630. g.) U »Skrivenom kazivanju« Mongoli se prisjećaju približno VIII veka, kada se potomak Borte-Čino u dvadesetom pokolenju, Bordžigidaj Mergen ženi sa Mongoldžin-Goa (Prekrsidom Mongolkom). Približno na to vreme odnosi se pominjanje Mongola (Menuzu) kao jednog od šivejskih plemena, koja su obitavala na reci Ononi.

U nauci je prihvaćeno da je »Skriveno« ili »Tajno kazivanje« (»Nac Tuvčo«, odnosno »Juan-čao bi-ši«) (»Tajna istorija Mongola«, prvi od poznatih istorijskih i literarnih spomenika Mongola, nastalo 1240. godine, 13 godina posle smrti Džingis-kan, kada su još bili živi mnogi od njegovih saboraca i srodnika, i još dok je narodno sećanje čuvalo pojednostavljene burnih događaja, čijim očevidcem i učesnikom je bio i njegov nepoznati autor. Osim ovog dela postojali su i letopisi: »Al-



Džingis-kan (1155-1227)

МОНГОЛ

МОНГОЛ

tan-debter« (ili »Zlatna knjiga«), oficijelna, javna istorija Mongola, i »Ileke tobčian« (»Veliki zbornik« ili »Velika istorija«), ali njihovi originalni nisu sačuvani. Međutim, zahvaljujući tome što je »Altan debter« ušao u osnovu »Zbornika letopisa« Rašida ad-dina i »Juan šić« (»Istorije [dinastije] Juane«) – znamo da je obuhvatao događaje na koje se odnosi »Tajno kazivanje Mongola« i da između njih postoje određene razlike, pa i suprotnosti u pogledu interpretiranja pojedinih događaja u vezi s obrazovanjem mongolske države do kurultaja 1206. godine. Pošto je »Zlatna knjiga« oficijelna istorija Mongola, koja je prošla strogu državnu cenzuru, a »Tajno kazivanje« sadrži opise događaja kako ih je »video« autor, to je podstaklo neke naučnike da istražuju uočene razlike i razloge njihovog nastajanja.

»Tajno kazivanje Mongola« transkribovano je s hijeroglifa 1382. godine i prevedeno

na kineski jezik. 1935-39. nemački mongolist E. Heniš rekonstruisao je i izdao prvobitni mongolski tekst, a 1941., s rečnikom i ruskim prevodom, objavio ga je naučnik S. A. Kozin. U Mongoliji 1990. objavljeno je četvrto izdanje, koje je na savremeni mongolski jezik preveo akademik S. Damdinsuren, kao i izdanje na staromongolskom u transliteraciji B. Sumja-Batora.

Delo je sastavljeno od istorijskih predanja i usmenih kazivanja, genealoških mitova i legendi, stihovanih hvalospeva i pesama, obrazaca aforističke poezije i epskih fragmenata, kletvi i tužbalica, saveta i pouka, ali i dekreta, zapisa govora i drugih pisanih dokumenata iz kancelarije Džingis-kan i njegovog sina kana Ugeđeja. Uprkos šarenili i neujednačenosti korišćenih materijala, po mišljenju mongolskog autora D. Endona, ono predstavlja završeno, celovito ostvarenje. Srž »Kazivanja«, koja obezbeđuje njego-

vo unutrašnje jedinstvo, je životopis Džingis-kan; na početku daje se rodoslov roda Bordžigan, a na kraju – kratki podaci o vladavini drugog mongolskog kana Ugeđeja.

Uvodni deo »Kazivanja«, rodoslov Mongola, po mišljenju L. N. Gumileva, nalik je na literarnu obradu usmenog predanja o pretku Bodančaru. Drugi deo sastoji se iz dve različite celine. U prvoj, koja obuhvata Temučinovu mladost do njegovog prvog izbora 1182., legendarni karakter polako iščezava a letopisni se još ne pojavljuje da bi u drugoj, od 1206, odnosno od njegovog izbora za Džingis-kan, prešao u čvršći, hronološki sled, koji se odlikuje većom istoričnošću i dokumentarnošću.

»Kazivanje« je delo epskog karaktera sa karakteristikama svojstvenim epskom »biografizmu« (čudesno rođenje, herojsko detinjstvo, prvi podvig, ratovi, itd.). Ono je na granici između eposa i letopisa, jer je suviše istorično, mestimično prozaično, odnosno, stvarano s očevidnim ciljem da postane »zavetnim predanjem doma Džingis-kan, njegova istorija, tako što je... stvarno skriveni izvor priča o mračnim događajima koji su se zbili unutar jednog roda, jedne porodice, jedne kosti« (V. J. Vladimircv).

Autor se koristi bogatim folklornim nasledom, legendama i predanjima, uzrečicama i poslovicama, pesmama i hvalospovima, koje pažljivo bira i preraduje ili ih i sam stvara shodno svojim zamislima. On pripoveda o seljenju mongolskih plemena, načinu i organizaciji života, ratovanja i podela plena, organizaciji vojske, zakonima i sl, sprovodeći dosledno svoju ideju o neophodnosti osnivanja mongolske države pod vlašću moćnog vladara i o prednosti feudalnog uređenja nad patrijarhalno-zadružnim.

Autor se uzdržava od neumerne glorifikacije Džingis-kan. On ga naziva »roditeljem« i »carem« koji je, lijući krv i znoj, gladijujući i ne spavajući, stvorio veliki »ulus«.

»Roditelj tvoj, car Džingis-kan,
Veliki ulus stvorio,
Crnu svoju glavu nije štedeo,
Crnu svoju krv vedrima lio...«

Džingis-kan je prikazan kao poštrovani borac koji oči »nikad nije sklapao«, ni glavu »na jastuk nije polagaos«, koji je: »Zed pljuvačkom svojom tolio,
Glad meo desnim zubima stišavao...«

Odnosno, kako kaže L. N. Šastina, »kao umni i hitri predvodnik, popustljiv tamo gde je to korisno, širokogrud kada treba nagraditi verne saborce, podmucao i surov tamo gde mu to obećava pobjedu«. Možemo reći i suptilan, kada u službu svoje politike valja uzeti i svoje neprijatelje. Postoje legenda o tome kako je zarobljen Ujgur Tata Tonga pokazao Džingisu državni pečat i objasnio mu značaj akata zapisanih u sveku i posle toga bio određen da obučava careviće.

Džingis nesebično hvali i nagraduje verne sledbenike, veliča njihovu hrabrost, odvažnost i istrajnost. Oni mu uzvraćaju poštovanjem, lojalnošću, odanošću.

»Oklo moje jurte s rešetkama,
Stajala je ne uznemiravajući me,
Srce moje uspokojavala,

Krepka noćna straža moja,
Na blagodatni presto uzdigla me,
kaže Temučin obračujući se svojoj telesnoj
gardi.

»Kada Temučin postane našim kanom,
Evo kako ćemo postupati,
Na neprijatelja kao prethodnica jurišati,
O tebi se svagda starati,
uzvratajući Temučinu tri *nojona* (tri plemića),
obaveštavajući ga o svojoj odluci da ga iz-
aberu za kana.

Tako autor, provodeći ideju o jakoj državi
zasnovanoj na moći gospodara i ođanosti i
poslušnosti podanika, daje neku vrstu ko-
deksa ponašanja toga doba, razdraženog i u
Džingisovom zakonu »Džasie.

Istovremeno autor je svestan opasnosti
koja proizilazi iz akumulacije moći u ruka-
ma osvajača, koga on vidi kao glavu porodice,
kao stub i potporu novostvorena carstva,
imajući pritom na umu pitanje očuvanja
tekovina novostvorene države i konti-
nuiteta vlasti.

»Gospodaru, kane!, obraća se Džingisu
pred pohod carica Esu,

Kao porodica, narod tvojoj će se razvejati,
Kad padneš ti, vladar,
Kao što pada u buri visoko drvo.

Kome ti carstvo svoje zaveštavaš?
Kao jato poplašanih ptica, razleće se
Narod tvoji, kada zaljubljuješ se,

Padne njegov carski stub i potpora.
Kome ti carstvo svoje zaveštavaš?

Ove reči se mogu uzeti i kao zabrinutost
zbog postojećih unutrašnjih borbi za vlast.

Pored Džingis-kana u »Kazivanja« nastupa
čitav niz junaka, pozitivnih i negativnih,
među kojima su svakako i najznačajniji
Džamuha i Van-kan, u početku Džingisovi
saveznici i saborci, a zatim i protivnici.

Posebno je zanimljiva ličnost Džamuha,
Džingisovog druga iz detinjstva, koji mu se
u početku pridružuje u borbi i učestvuje u
oslobađanju otete Džingisove žene Borte,
međutim, kasnije među njima dolazi do raz-
laza pod nedovoljno jasnim okolnostima.
Sam Džamuha pred svoju smrt ponovio je
da su njihovom sukobu doprinele intrige.
Džingis je pak smatrao da se Džamuha okrenuo
protiv njega iz zavisti i vlastoljublja.
Bilo kako bilo, u tom sukobu Džamuha je
poražen i zarobljen i po drevnom mongolskom
običaju osuđen na strašnu smrt »bez
prolivanja krvi«, tj. gaženjem konjskim
kopitama.

Džingis-kan kao vojskovođa, osvajač, po-
put hunkskog vođe Atile, ostavio je neizbrisiv
trag u istoriji civilizacije, u svesti čovečanstva.
Njegovo ime upamćeno je po krvavim
pohodima, seobama naroda, nesrećama. Ali,
kako vreme prolazi, istoričari mu priznaju i
određene vojničke i državne zasluge i ne-
sumnjive individualne, ljudske kvalitete.

Dunhuang – riznica budističke umetnosti

Pećinska umetnost Dunhuanga, nastala
tokom IV veka nove ere, odraz je svako-
dnevnog života, umetnosti, nauke i trgo-
vinskih veza naroda Han i ostalih kineskih
etničkih grupa u severozapadnom delu
Kine. Upravo u to vreme, otkrivene su pećine
Mogao nedaleko od kineskog dela Puta
svile i mesta Gansua. Pećine krase rizinice
fresaka ukupne površine od 50 hiljada kvadrat-
nih metara, tri hiljade statua od gline, hi-
ljaditlika na svili i papiru, kao i 20–30 hi-
ljaditlika rukopisa.

U doba vladavine kineskih dinastija
Istočnog i Zapadnog Hana (206 pre n. e. – 220
n. e.), budizam se širio u predelu današnjeg
Xinjianga i susjednog regiona pod uticajem
kineskih lokalnih kultura. Budizam je uvo-
đen i u drugim predelima kineskog carstva,
delom i preko Gansua, nedaleko od pećina
Dunhuang. Razvoj budističke umetnosti od-
vijao se paralelno sa širenjem taoizma i kon-
fučijanizma i drugih umetničkih tradicija.
Iako su u svojoj biti umetnička dela Dun-
huanga budistička, ona su pretrpela i uticaj
autohtono kineskih tradicija.

Postavljanje skulptura božanstava po pećina-
ma predstavlja indijsku tradiciju koju
nalazimo u kineskoj pećini Dunhuang.
Buda, bodhisatve i druga nebeska božanstva
predstavljena su u veoma ispuštenom, plitkom
i visokom reljefu. Iako su teme tokom
vekovia bile iste, stil i način oblikovanja je
različit.

Umetnička dela vrhunske vrednosti potiču
iz perioda vladavine Severnog Veja
(386–534) i carske dinastije Tang
(618–907). Statue iz vremena dinastije Wei
su vitke, širokog čela, finih crta lica. Kipovi
Buda su ukrašeni dugim odorama dok je kod
bodhisatvi ogoljen torzo ili ih isto krasi bo-
gata odeća. Statue članova kineske carske
porodice Tang su najbrojnije – ima ih 670.
Kip Bude iz ovog vremena ima oblo lice
i grazično držanje koji svedoče o velikoj
umetničkoj vrednosti dela.

Statue u pećini 45 predstavljaju umetnička
dela posebne vrednosti iz vremena dinastije
Tang. Najznačajnije delo predstavlja kip
Kašjape, jednog od sledbenika Sakjamunija.
U pećini 259 oku posmatrača ne izmiče kip
bodhisatve, profinjene oblika lica i očiju.
Odeća u slobodnim naborima krasi ovaj kip,
on ima dostojanstveno držanje, kod blagi i
nežan osmeh ima obeležja ženske lepote.

ne horova i plesa, budističkih legendi kao i
prizora iz svakodnevnog života sa izrazito
dekorativnim i raznovrsnim motivima.
Brojne slike svedoče o indijskom, a potom,
i kineskom uticaju. Veći broj statua nose
obeležja kineskog duha dok likom predstavl-
ljaju Indijce.

Slike nastale u vreme dinastije Sui
(557–618) imaju obeležja kineskog stila i
njihov umetnički vrhunac dostignut je u
vreme dinastije Tang. Ove slike živih i ple-
mentnih boja poslužile kao model umetnici-
ma tokom sledećih četiri veka.

Veći broj zidnih slika predstavlja budis-
tički raj ili predeo gde deve svojom muzi-
kom i plesom zabavljaju Buda pred raskoš-
nim dvorcima, budi drvećem i cvećem.

Osim pomenutih figura, freske prikazuju
život donatora (kraljeva, prinčeva, carskih
poslenika i naroda) u raznim epohama i one
svedoče o kulturnoj i trgovinskoj razmeni
između centralnih oblasti kineskog carstva i
naroda koji žive u zapadnom delu Kine.

U pećini 156 predstavljeni su članovi kin-
eske carske porodice Tang među kojima
Zhang Yichao i njegove žene. Na celu povrke
su plesači i akrobate, zatim slede fanfare,
topovi i svita od stotinu učesnika. Na drugoj
fresci predstavljena je svadba Cao Yijina, lo-
kalnog zvaničnika sa mladom devojkom iz
zapadnog dela Kine. U pećinama 96 i 264
prikazana je trgovinska razmena između
Evrope i centralnog dela Kine i karavani na-
tovareni svilom.

Svetkovina muzike i plesa

Obzirom da budizam (u nekim svojim vi-
dovima) propoveda asketizam, monasima su
bile zabranjene svetkovine. Međutim, pored
freske iz pećine 323 na kojoj se vidi kaluder
koji sebe muči metalnim šiljkom da bi odga-
noga demona muzike, ostale freske prikazu-
ju praznične scene. Dve Budine sluge Gand-
harva i Kimura bili su muzičari i plesači.

Postoje dve vrste igara i muzike: nebeskih
božanstava i onih poteklih iz naroda.

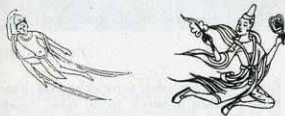
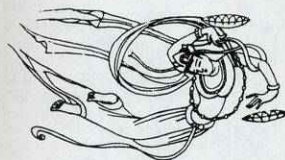
Muzički instrumenti na freskama su citre
zheng i flaute iz centralnog dela Kine, do-
boši i gongovi iz zapadnih regiona Kine, kao i
manji broj muzičkih instrumenata iz južnog
i zapadnog dela Azije. Igre su poreklom iz
raznih mesta, iz centralnog dela Azije, iz
Kine i Indije (izvesni igrači obnaženog torza
izvode igre u snažnom ritmu).

Impresivna galerija fresaka

Pećine Dunhuang čuvane su i po svojim
freskama. Glavni motiv skoro svih fresaka
su likovi Buda i deva, apsara, čudovišta, sce-

Dekorativni motivi i slike na svili

Dekorativnim motivima ukrašavane su



Deve u beskraju pećina Dunhuang

U budističkim spisima pominju se Gandharva, boginja pesme, i Kimnara, boginja muzike, dve Budine sluge. Ove dve deve (le-teća božanstva) sviraju na lautama na sedmom nebu.

U pećinama Mogao u Dunhuangu likovno su prikazane kineske deve. Ove bespolne figure ženskog lika u uglovima fresaka i oko bodhisatvi.

Deve se vide kako lebde odevene ili nage u oblacima, kako plešu ili rasipaju cvetne latice, sviraju na flauti, citri ili udaraju o bubanj u skupinama od tri, pet ili stotinu. Na freskama u Dunhuangu predstavljeno je oko 4.500 deva od kojih je najveća visoka dva metra a najmanja samo nekoliko santimetara. Poneke su veoma razvijene dok su druge tanka struka, otmena stasa, prirodnog i smernog lika kao u zemaljskih bića. Tokom jednog milenijuma koliko je trajala izgradnja pećina Mogao, stil u prikazivanju deva je evoluirao ovapločujući budističku umetnost i estetske koncepcije u Kini.

Obzirom da deve ne potiču neposredno iz Indije, jer su predstave o njima prenete preko Afganistana i iz pećina Qiuci (današnji Xinjang), deve iz pećina Dunhuang su, u stvari, indijske deve koje imaju kineska obeležja. U traganju za svojim identitetom kineska umetnost je uticala na sintezu indijske budističke umetnosti i persijske umetnosti – što posebno dolazi do vidnog izražaja u predstavljanju deva iz Dunhuanga.

Deve su u toku prvih 250 godina očuvale osobene crte zapadnih božanstava. Na prvi pogled prepoznaju se hrišćanska andeoska bića ili odeća i indijske dijademe iz centralnog dela Azije (figura 1).

U vreme carske dinastije Sui (581–618) sinteza stilova je veoma naglašena. Proporcije deva su usklađene, primetna je razlika u odeći i ukrasima, pokreti su slobodniji (figura 2). U vreme vladavine carske dinastije Tang (618–907) deve su prikazivane u slobodnom, beskonačnom letu u nebeskom beskraju. Obeležje posebnog nacionalnog stila su njihovi gusti i plemeniti tonovi boja (Figure 3, 4, 5).

U pogledu evolucije oblika deva iz Dunhuanga, primetan je odraz kineskih religijskih koncepcija. Postoje dve kategorije: jedne koje su prikazane u budističkim pećinama u zapadnom delu (figura 6), dok su druge nastale pod okriljem taoizma u centralnom delu Kine (figura 7). Tokom nekoliko stotina godina dva oblika deva krasila su zidove pećine Dunhuanga. U vreme kineskih carskih dinastija Sui i Tang unifikacija je postignuta kako u pogledu oblika tako i u pogledu odraza duha. Upravo u ovome je trag sinteze budizma i taoizma: čovek ne treba da se uzda u krila da bi dospao u nebesko carstvo. Devo u pećinama Dunhuang, po mišljenju mnogih, odraz su sinteze obeležja predstavljanja deva na zapadu i onih u Kini.

Slikarski stil fresaka u Dunhuangu se ne razlikuje od likovnosti kineske kaligrafije. Dovoljno je obratiti pažnju na duge trake

kod deva i oblake u pokretu koji spadaju u najuspešnije realizovane motive umetnika iz Dunhuanga. Majstorstvo umetnika ogleda se u prikazivanju pokreta deva koji su oštri i slobodni u prostoru i pored izvesne uzdržanosti, što je samo odraz bogate umetničke mašte toga doba.

(Preuzeto iz: *La Chine au présent* br. 5, 1990)

Sa francuskog prevela
Danica Vučetin



niše (u koje su postavljane statuete Bude), kao i tavanice i oltari. Keson tavanice pećine 205 ukrašen je motivima tri stilizovana zeca predstavljena u krugu.

Preko 700 slika na svili ili papiru, pohranjene u pećinama, potiču iz vremena vladavine dinastije Tang i Song. Daleko od dnevnog svetla, u tamnim pećinama, očuvale su svoje boje. Jedan taoistički sveštenik ih je otkrio tek 1900. godine. Ali, brojne slike su pokradene i nalaze se van granica Kine u mnogim muzejima sveta.

Poverenje i samilost

Ko je bio Manši Kijozava?

Nobuo Haneda

Manši Kijozava (Manši Kiyozawa, 1863–1903) je jedna od najznačajnijih ličnosti u japanskom budizmu modernih vremena. Kijozava je bio budistički sveštenik koji je pripadao *otani-ha* (ili *higashi hongan-ji*) sekti šin budizma (*shinshu*). Izvršio je znatan uticaj na pravac modernog japanskog budizma, iako je umro relativno mlad, u četrdesetoj godini života. Istaknuti filozof Kitaro Nišida (Kitaro Nishida, 1870–1945) nazvao je Kijozavu jednom od najznačajnijih pojava u modernoj japanskoj religijskoj filozofiji. O modernoj doktrini šin budizma se teško može raspravljati, a da se ne spomene Kijozava. Njegova dela su takođe bila izvor inspiracije za kasnije generacije sledbenika, učitelja i reformatora šina.

Kijozava je praktično nepoznat na Zapadu, za razliku od D.T. Suzukija (Suzuki), čije je ime dobro poznato u vezi sa zen budizmom. Pošto šen i zen obuhvataju dve glavne budističke tradicije u Japanu, zaprepačujuće da mnogi Zapadnjaci znaju za zen, ali ne i za šin.

Kijozavin rad se može grubo podeliti na tri perioda: (1) njegovi spisi o religijskoj filozofiji (napisani između 25. i 33. godine života), (2) njegova dela o reformisanju budizma (pisana od 33. do 35. godine života), i (3) njegovi spisi o svojim ličnim religijskim ubeđenjima (napisani posle 35. godine njegovog života).

Meidži (Meiji) period (1868–1912) je uglavnom poznat kao era modernizacije ili okretanja Zapadu japanskog društva. Početak Meidži perioda obeležio je prelazak političke moći sa feudalne Tokugawa (Tokugawa) vladavine (1600–1876) na modernu državu. U ovom periodu je došao i kraj dvovekovnog izolaciji Japana. Vodeći principi nove Meidži vladavine bili su *osei fukko* (obnova carske vladavine), oblikovana po opisu idealne države koji se nalazi u *Kojiki*, klasičnom delu sačinjenom 712. godine naše ere, i *bunmei kaika* (modernizacija prihvatanjem zapadne kulture). Pokušaj primene ova dva očitno protivrečna principa doveo je do preispitivanja tradicionalnih vrednosti.

U ovakvoj istorijskoj atmosferi Kijozava je susreo novouvedenu zapadnu duhovnu tradiciju. Njegova uloga modernog objedinitelja i ponovnog tumača budističke doktrine održava se u njegovoj čestoj upotrebi naučnog termina «eksperiment» (*jikken*). Termin takođe odražava Kijozavin osnovni stav pri ispitivanju budizma: nijedno budističko učenje ne smatra se ispranim dok se ne potvrdi sopstvenim iskustvom. Najvažnije učenje budizma, kaže Kijozava, jeste postati oslobođen. Ovdje je presudno pitanje: Od čega je čovek oslobođen? Odgovor je: Oslobođen je od sebe. Budizam govori o slobodi od sebe, ne o slobodi od spoljašnjih uslova, ili činilaca.

Pošto je «sloboda» u središtu Kijozavine misli, korisno je sagledati razvoj ove ideje u klasičnom budizmu. Kada je Buda Sakjamuni (Buddha Shakyamuni), osnivač budizma, uvideo da je njegov život samo patnja (*dukkha*), istraživao je uzrok patnje. Posle dugog i teškog tražanja otkrio je da je sam uzrok

patnje – ego, ili težnja da se ego smatra nepromenljivim i trajnim. Pronašao je da je najdublji uzrok patnje slepa vezanost za nepromenljivo ja tj. ego. Takođe je došao do zaključka da je jedina apsolutna istina u svetu neprestana promena (*anicca*). Pošto se stvari i ljudi ne kreću obavezno prema očekivanju nepromenljivog ja, neizbežno je da nepromenljivo ja dolazi u sukob sa stvarima i ljudima, iz čega proističe patnja i nesloboda.

Prema tome, Sakjamuni je uvideo da ego, odnosno slepo samoljublje, sputava ljude i čini ih neslobodnim. Takođe je uvideo da čovek može postati slobodan ukoliko proze zabludu o samoljublju i zatim je se oslobodi. Međutim, sve dok održava sebe, ostaje samoljubiv i to neizbežno vodi u patnju i neslobodu.

Kako se, onda, čovek može osloboditi od sebe? Odgovor je: Kroz poricanje sebe. Ali budizam nam govori da je samoporicanje teško sprovesti jer se ego odupire poricanju. U stvari, ego ne može porici samog sebe. Budizam nas uči da samo *dharma*, istina neprekidne promene, može porici čovekovo ja i osloboditi ga. *Dharma* pobija i slama naše ja, preuzimajući oblik stvari izvan naše kontrole. Može uzeti oblik učitelja, učenja ili iskustva. Svejedno koju je formu poprimila, ovakvi sukobi između *ega* i *dharma* se neizbežni. Ali su isto tako nezamenljivi, jer samo tada možemo steći vid u pravu prirodu našeg postojanja i možemo se osloboditi patnje.

Sakjamuni je iskusio sukob između *ega* i *dharma* neposredno pre no što je dostigao prosvetljenje. Kada je dostigao prosvetljenje uvideo je da ego, budući njegova sopstvena kreacija, ne poseduje nikakvu realnost. *Dharma*, s druge strane, ima apsolutnu realnost. Tako je Sakjamuni rekao: «Moj život je već kraj. Sveti rad je utemeljen». Prosvetljenje je za njega značilo prožimanje istinom o neprestanoj promeni i početak prihvatanja istine o nesebičnosti (odsustvu sopstva, *anatta*).

Sakjamunijevo iskustvo prosvetljenja može se uporediti sa nazubljenom stenom u koju udaraju siloviti talasi. Sve dok je stena nazubljena, talasi koji neprestano udaraju neizbežno stvaraju vrtloge dok se razbijaju preko njenih oštih ivica. Ali kada jednom talasi zaravne stenu, čineći je glatkom i oblom vrtloženje prestaje. Slično, kada čovek izgubi krutost *ega*, zahvaljujući tome što ga *dharma* pobija, on postaje nesebičan. Nesebičnost je poniznost. Pošto je ego uzrok neslobode, njegovo gubljenje vodi do slobode. U tom smislu poniznost i sloboda idu jedna s

drugom. Samo ponizan čovek može biti slobodan. Budizam je taza koja vodi do poniznosti i slobode.

Šinran (Shinran, 1173–1212), osnivač šin budizma, takođe je zastupao ove suštinske budističke uvide. Rano u životu Šinran je pokušavao da dostigne oslobođenje, ali bez uspeha. Našao je da ne može dostići svoj cilj sve dok je ego u osnovi samih postupaka namenjenih ostvarivanju nesebičnosti. Što se više trudio da poništi sebe, ono je postajalo sve jače. To je bilo kao da je pokušavao da ugasi vatru sipajući na nju ulje.

Šinran je tada sreo Honenu (Honen, 1133–1262), osnivača japanske škole Čiste zemlje (*Jodo-shu*). Honen je iskusio isti problem. On je uvideo uzaludnost takvih postupaka utemeljenih na egu i napustio ih da bi osnovao školu Čiste zemlje. Šinran je slušao Honenuo učenja i napustio je tradicionalne budističke običaje da bi postao njegov sledbenik. Kasnije je sistematizovao učenje šin budizma na osnovu Honenovih ideja Čiste zemlje.

Šinran govori da je Budino učenje o oslobođenju stvoreno upravo za istinski poniznog čoveka, za onog koji je stvarno uvideo uzaludnost sopstvenih nastojanja koja potiču od ja. Čovek koji je spoznao svoju zlobu lakše se oslobađa nego oni koji se smatraju dobrim u etičkom smislu. Šinran kaže:

Čak i dobar čovek može biti oslobođen, a koliko se tek lakše oslobađa za čovek!

(*Tannisho*, III)

Čovek koji prepoznaje sopstvo kao zlo ili jalovo, ponizan je čovek. Samo takav čovek može biti slobodan od sebe. Šinran kaže da je živ čoveka koji je uvideo svoju zlobu obeležen apsolutnom slobodom. Ovo je osnovna tema šin budizma – poniznost vodi do apsolutne slobode.

Kijozava u svojoj religijskoj misli razvija sličan pogled na suštinu budizma. Kijozava se usredsredila na životno iskustvo Sakjamunija i Šinrana u svojoj potrazi za putem do apsolutne poniznosti i slobode.

Kijozavin život bio je ispunjen mučnim iskustvima, naročito u njegovim poslednjim godinama. Tuberkuloza mu je narušila zdravlje. Nije imao uspeha u svojim pokušajima da reformiše tradicionalno *otani-ha* učenje. Njegova žena i dva sina su umrli. Ali on se hrabro suočio sa ovim teškoćama i na njima se učio. Izgleda da su njegova religijska ubeđenja postajala tim dublja što su njegove nevolje bile veće.



U trideset petoj godini života, neuspšan u svojim pokušajima reforme, Kijozava se vratio svom kućnom hramu. Svu svoju pažnju koncentrisao je na ispitivanje sebe i potvrđivanje svojih religijskih ubedenja. U njegovom dnevniku iz tog perioda, Decembar-ska lepeza, možemo videti njegovo duboko poverenje u beskonačnu moć koja prožima ljudsko postojanje.

Kijozava koristi različite termine kojima označava beskonačnu i vrhunsku univerzalnu istinu. Ponekad upotrebljava čisto budističke izraze, kao što su dharna (zakon, ili istina), nepojamna moć (*fukashigi-riki*), čudesno delovanje (*ijin-riki*), i moć preko sopstva (*tariki*), izraz koji je prvobitno formulisao kineski monah Čiste zemlje Tan-luan (476–542). Da bi izrazio tu istinu Kijozava koristi i personifikovane simbole, kao što su Buda (Otelotvorenje Večne Istine), Buda Amitabha (Otelotvorenje Večne

Svetlosti) i Tathagata (Onaj koji je otišao u istinu stvari kakve one jesu, tj. Onaj koji je došao iz istine stvari kakve one jesu tj. Otelotvorenje istine). Ponekad upotrebljava i ne-budističke pojmove, kao što su zapadni filozofski pojmovi apsoluta (*zettai*) i beskonačnog (*mugen*), ili konfucijanske reči poput Neba (*ten*), put neba (*tendo*) i ovladačnja neba (*tenmei*).

Kijozavino religijsko ubedenje je obeleženo dvama vidovima u prirodu vlastite egzistencije. Jedan je njegov uvid u ispraznost, ili uzaludnost, čovekovog ja. Drugi je njegov uvid u čudesnost i nepojamnost beskonačne moći koja nadilazi sopstvo, a prožima njegovo celokupno postojanje. Ova dva uvida proishode iz Šinranovog učenja o oslobođenju zlih. Kijozavini uvidi su dve strane istog novčića. Možemo ih uporediti sa osećanjima čoveka koji je duboko impresioniran nepreglednošću okeana. S jedne strane, čovek

oseća da je sam najsitnije biće u svemiru; s druge strane on oseća da je okean beskonačno velik i širok. Što se čovek oseća manjim, to mu se okean čini većim; što mu se okean čini većim, to se sam oseća manjim.

Kijozava kaže da se priznavanje sopstvene uzaludnosti ili neznanja nalazi u osnovi njegovog poverenja u Tathagatu:

Verujem u Tathagatu, jer shvatam da je moj razum ograničen... Konačno sam došao do zaključka da je smisao života nedokučiv. Ovaj zaključak me je naveo da verujem u Tathagatu... U mojim religijskim ubedenjima sada sam svestan potpune beskorisnosti mojih sopstvenih nastojanja... Kako sam postajao svestan mog totalnog neznanja, počeo sam da prepuštam sve stvari Tathagati. Ovo je suštinska poruka mog religijskog ubedenja.

(*Moje religijsko ubedenje*)

Kijozava opisuje prelazak sa samopouzdanja na poverenje prema Tathagati kao prelazak sa ega na dharmu, sa sopstvenih nastojanja na »moć izvan sebe«, ili sa konačnog na beskonačno. Što se njegovog privatnog života tiče, bio je obeležen prelaskom sa neslobode jednog života kojim upravlja etika, na slobodu koja dolazi izvan etike. Kijozava je izrastao iz samurajskog okruženja u kome su se snažno naglašavale dužnosti i odgovornost. Međutim, brojne životne nesreće, poput tuberkuloze, sprečavale su ga u izvršavanju tih dužnosti. Tako on kaže:

Svako ko je ozbiljno pokušao da sledi svaki od svojih etičkih principa mora da prizna da je taj zadatak nemoguće izvršiti. Mnogo sam propatio pod tim nemogućim teretom. Da nisam imao i drugih perspektiva osim nošenja tog nemogućeg tereta, odavno bih izvršio samoubistvo.

(*Moje religijsko ubedenje*)

Ova borba, međutim, dovela ga je do religije. Doveda ga je do tačke sa koje je mogao da sagleda svu uzaludnost pokušaja da se ostvaruju etički principi. Istovremeno, omogućila mu je da spozna realnost beskonačnosti koja je koren njegovog postojanja. (...)

Šakjamuni je propovedao i živeo život u apsolutnoj poniznosti i slobodi. Mnogi budisti, u svim vremenima, tražili su takav, ponizan i slobodan život. Ali, kroz istoriju, oni koji su se bavili čisto teorijskim ispitivanjem učenja često su zaboravljali jednostavnu činjenicu da budizam znači ponovno proživljavanje Šakjamunijevog života. Često je zaboravljena i činjenica da su pojedinci poput Šinrana oponašali prvobitno Šakjamunijevo ljudsko iskustvo i izražavali ga na sebi svojstven način. Kijozava je, pak, usmerio svoju pažnju na originalno Šakjamunijevo iskustvo. Da bi dostigao istu slobodu, Kijozava ga je, verno, u korak sledio, ponovno proživljavajući Šakjamunijevo iskustvo. Postupajući na taj način, ponovo je otkrio i potvrdio istinu Budinog učenja. Sve je ovo učinio tokom svog kratkog životnog veka, u

jednom od najburnijih perioda japanske istorije i u okviru potpuno moderne društvene svesti.

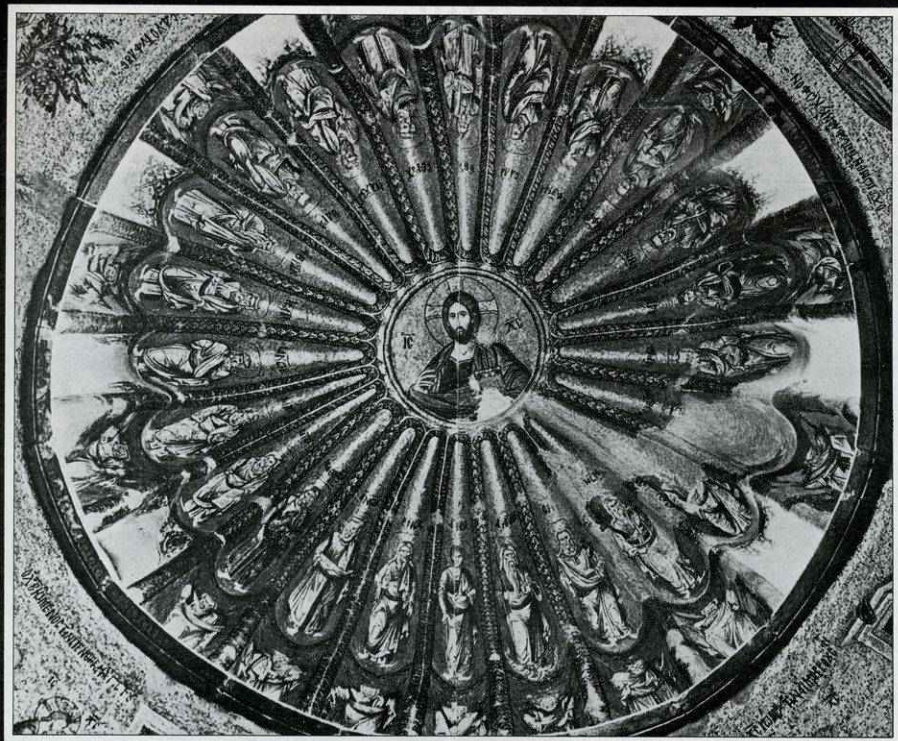
Verujem da Kijozava ima mnogo toga da nam ponudi. Prvo, možemo mnogo naučiti iz njegovog otvorenog stava prema sopstvenom životu. Hrabro se suočavao sa životnim teškoćama i učio se na njima. On je, takode, važan primer za moderne ljude koji kao da zaboravljaju vrednost samoposmatranja u ovom visoko tehnološkom svetu u kome živimo. Kijozava nam kaže da je preispitivanje sebe najvažnija stvar u životu, bez koje se prava sreća i sloboda ne mogu naći.

(uvodna studija iz knjige *December Fan*, Higashi Hinganji, Kyoto, 1984.)

S engleskog prevela
Jelena Šerović



Osvrti i prikazi



Mistički eros

Šamić Jasna: »Mistički eros«, »Glas«, Banja Luka, 1990. str. 122.

Nenaviknuti na često prevođenje poezije orientalnih, a posebno turskih pesnika, sa zadovoljstvom pozdravljamo pojavu zbirke Junusa Emrea turskog mističnog pesnika iz 13 odnosno 14 veka pod naslovom »Mistički eros«, u izboru i prevodu istaknutog turskologa i poznavaoca turske divanske poezije iz Sarajeva, Jasne Šamić.

Ako se zna da je godina 1991. pod pokroviteljstvom UNESKO-a proglašena godinom Junusa Emrea, i ako imamo u vidu da je i za današnje generacije turskih intelektualaca i poznavalaca književnosti Junus Emre najveći turski pesnik, nije teško shvatiti koliki je značaj ove zbirke kojom se, mnogim našim čitaocima, po prvi put predstavlja jedna orijentalna literatura kakva je turska.

Lepota i toplina misli i stihova Junusa Emrea, tečnost stila i pesničkog izraza, nadahnule su Jasnu Šamić da ovog velikog osmanskog sufiju približi i prezentira jugoslovenskoj kulturnoj javnosti. Uprkos činjenici da dolazi iz davnih i »tamnih« stoeća srednjeg veka, iz, za neke, daleke i nerazumljive civilizacije, Junus Emre je ovoga puta veoma živo i zvučno propevao i na srpskohrvatskom jeziku.

Junus Emre je jedan od mnogih sufijskih, tj. mističkih pesnika koji su svoje stvaralaštvo posvetili najuzvišenijoj od svih ljubavi u krilu islamske vere – ljubavi prema Bogu. Motiv ove i ovako shvaćene ljubavi čest je kod orijentalnih majstora stihova koji su uglavnom pripadnici nekog od derviških redova i svojom pesničkom rečju slavili božansku ljubav i milost. Takve stvaraoce srećemo kako u arapskoj tako i u tursko-osmanskoj književnosti. U čežnji da se približi Bogu, da se uzdigne do apsoluta, da postane jedno sa njim, da doživi vrhunac mističkog zanosa, pesnici su poezijom pokušavali da izraze svoje viđenje i doživljavanje ljubavi.

Junus Emre ni izbliza ne bi bio tako značajan i slavljen (setimo se da se mnogi derviški redovi »otimaju« o njega, budući da se ne zna da li je uopšte nekome od njih pripadao), da u okvirima ovako shvaćene poezije nije bio jedinstven i neponovljiv. Junus Emre je svojim delom daleko nadmašio svoje savremenike i svoju civilizaciju, postavši tako, pesnik sveta, pesnik čiji alegorijski stihovi, čitani pravilno, nose u sebi snažno humanističko i univerzalističko sagledavanje sveta.

»Mistički eros« nije samo zbirka pesama; to je temeljni vodič kroz poeziju Junusa Emrea i poeziju islamske mistike uopšte. Svessa činjenica da su islam, mistika, sufizam, kod nas još nedovoljno poznate kategorije, Jasna Šamić je svoj rad obogatila iscrpnim uvodom u islamski misticismizam i mističko pesništvo uopšte. Drugi deo knjige, posvetila je životu i delu Junusa Emrea, legendama ispletenim oko njegovog imena i tumačenjima nedovoljno poznatih pojmova. Centralni i najveći deo rada usredsređen je, svakako, na samu poeziju.

Poznavaoци turskog jezika znaju da taj jezik ne poznaje kategoriju roda. Stoga ljubavne stihove možemo tumačiti bilo kao stihove posvećene muškarcu, bilo ženi. Po-



Kaligrafija »Omer« u Aja Sofiji

stojanje te alternative, posebno je iskušeno za prevođenje, budući da se ne može pouzdano utvrditi da li pesnik peva svojoj ovozemaljskoj, materijalnoj ljubavi ili alegorijski shvaćenoj ljubavi prema Bogu. Jasna Šamić je, gde god je to bilo moguće, davala obe vrijante što je upotpunjavalo doživljaj ove poezije i naglašavalo mogućnost da se ona dvojako shvati.

Kada je reč o jeziku i stilu prevoda, vidan je napor da se Junus Emre prepeva na najadekvatniji način, iako to svuda nije bilo sasvim lako. Jednostavnost i relativna monotonost rime koju dozvoljava turski nije bilo moguće uvek preneti na srpskohrvatski jezik. To važi kao faktor sa kojim se mora računati kad je reč o prevođenju sa turskog jezika uopšte. Ipak, ne možemo se oteći utisku da su pojedine pesme prepevane sa više, a druge sa manje pesničkog dara i uspeha. Smatramo da su neke pesme, sudeći po originalu, dozvoljavale i drugačija rešenja na našem jeziku.

U svakom slučaju, »Mistički eros« je plod velikog napora i ambicije da ovaj velikan turske poezije kod nas ugleda svetlo dana.

Svi oni koje ovi stihovi budu ispunili osećanjem sreće, ljubavi, bratstva, dobiće u Junusu Emreu još uvek živog i zanimljivog sagovornika. Pesnik koji je pevao da mu je grob u srcu onih koji vole i koji veruju, pesnik koji je tražio da se vere međusobno ne sukobe, već da iz dobre vere proistekne »prijateljski govor«, nadahnuće i danas sve humaniste i ljude dobre volje.

Nepresužno vrelo inspiracije u misli i delu Junusa Emrea pronašli su mnogi istaknuti pesnici savremene Turske. Zašto ne bismo i mi?

Mirjana Marković



Poetika Rabite

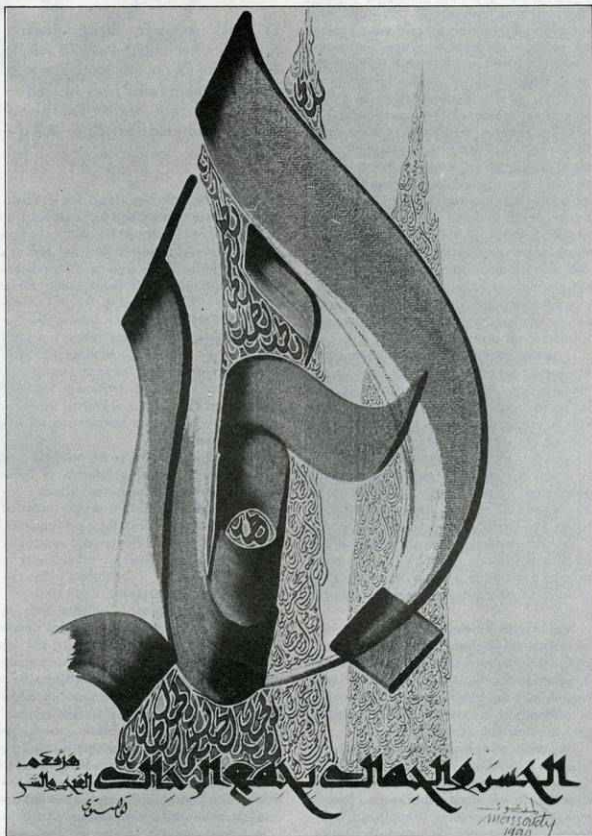
Esad Duraković, *Nazarijatul-ibdai al mahdžerije (Stvaralački pogledi mahadžera)*, Damask 1987, str. 217

Možda se sa zakašnjenjem odazivamo obavezi da našoj kulturnoj javnosti predstavimo jednu značajnu knjigu. Za ovu priliku pozovimo se na jednu arapsku izreku koja kaže da je brzina uteha za nemoćne. A odista, nije baš česta pojava da se u inostranstvu objavljaju knjige naših književnih istoričara i teoretičara. U svakom slučaju, navedeno u podnaslovu delo arabiste E. Durakovića prva je knjiga takve vrste objavljena jednom Jugoslovenu u arapskom svetu. Knjiga je, u stvari, izašla u decembru 1987. godine, posle prilično peripetija koje je doživela i pored svesrdne pomoći i razumevanja Arapskog udruženja pisaca sa sedištem u Damasku (ono je i izdavač ove knjige). Kako se i iz naslova vidi, ovo delo se bavi poetikom siro-američke književne škole, odnosno grupe ar-Rabitat-ul-kalamija (Asocijacija pora) koja je delovala 20-tih i 30-tih godina ovoga veka u SAD-a. U stvari, reč je o nešto doteranoj i dopunjenoj doktorskoj tezi koja je 1981. godine odbranjena na filološkom fakultetu Beogradskog univerziteta.

Esad Duraković spada u naše retke savremene arabiste koji se povremeno javljaju na arapskom jeziku u arapskoj književnoj periodici. Međutim, rad na ovoj knjizi je već bio pravi poduhvat, s obzirom na specifičnu smislanu konstrukciju arapske rečenice. Ipak, E. Duraković se časno izborio s mnogim teškoćama i dao delo koje može imati i širi krug čitalaca, jer je uticao i značaj pisaca Rabite, čini se, dovoljan razlog za radoznalost. Neke članove ove književne grupe imali su prilike, makar i delimično, da upoznaju i jugoslovenski čitaoci (npr. M. Nuajmu, ar-Rajhanija, Ilju Abu Madija), dok gotovo da nema književnog zaljubljenika koji nije čuo za Halila Džubrana (1883–1931), ili šta pročitao od ovog egzaltiranog literarnog profeta čiji je »Prorok« u nas doživio pet izdanja! Dakle, može se reći da gotovo i nije potrebno posebno isticati koliki je bio značaj delovanja ove grupe za razvoj savremene arapske književnosti, za afirmaciju romantizma i, naročito, proze u njoj. O ovoj zanimljivoj grupi, u kojoj su neki pisci stvarali ravnopravno na arapskom i engleskom jeziku, postoji široka literatura, ali posle predanog rada na tumačenju književnog delovanja Rabite kojom se, gotovo, celog života bavio Isa an-Nauri (um. 1988), čini se da je knjiga E. Durakovića bacila najviše, i na najautoritativniji način, svetla na poetiku ove grupe, na njene književne i duhovne preokupacije.

Članovi Rabite, odnosno njihov književni i kritičarski rad, nailazili su već od savremenika na oprečne sudove. Neki su pisce Rabite smatrali po (islamski) karakter arapske književnosti, drugih ubrajali u ekstremne moderniste, a treći ih, posle svega, sledili. A njihova poetika je značila definitivni raskid sa izveštačenim jezičkim i formalnim sjajem neoklasicizma, uvođenje filosofije u poeziju, šarmantno kombinovanje istone mistike i zapadne moralnosti, ljubav prema čoveku i razradu njegove egzistencijalne razapetosti između strasti i stvarnosti, između morala i budućnosti. U trima poglavljima E. Duraković je dostojanstveno raspravljao o svemu ovom, obračunajući pažnju na najznačajnije

poetičke kategorije kojima su služili pripadnici ove škole. Takođe, autor je, gde god je mogao, vukao paralele između te moderne škole, koja ipak nije zabacivala tradiciju, i zbiljanja na estetičkom i filozofskom planu u zapadnoj Evropi, Americi i Rusiji s početka ovog veka. Nijedan segment, bitan za razumevanje »nove« poetike koju ova grupa uspostavlja kao trajnu umetničku vrednost, autor nije zaobišao, pokazujući pri tom meru u zaključivanju i radost u istraživanju. Zato se, na temelju svega što knjiga E. Du-



»Lepota i dobrotu ujedinjuje, a zlo i ružnoća razdvajaju ljude« (Tolstoj) – kaligrafija Hasana Masudija (Francuska, 1990.)

urakovića donosi, može s puno prava reći da »Stvaralački pogledi mehđžera« predstavljaju ne samo priznanje autoru već moze poslužiti dobrom delu arapske književne kritike i teorije kao pouzdani vodič i dokaz da i strani naučnici-arabisti mogu ravnopravno

učestvovati u odgovornom poslu praćenja arapske književnosti.

Rade Božović



U Izraelu se poklanja velika pažnja sistematskom i institucionalnom proučavanju i izučavanju jevrejske kulture u dijaspori. Sve jevrejske zajednice rasute diljem zemaljske kugle dale su, svaka na svoj način, specifičan doprinos očuvanju, prenošenju i uobličavanju bogate jevrejske kulturne baštine.

Jevrejska zajednica formirana na tu današnji grad Iraka u doba drevnog Vavilona i Asirije ima ključni značaj, kako s obzirom na datum njenog nastanka tako i na slavne spomenike kulture koje je stvorila. Značajnija grupa jevrejskih izgnanika odvedena je u plodnu Mesopotamiju posle pada Jerusalema, odnosno posle prvog razaranja svetog grada (586. godine p.n.e.) i tu, u Vavilonu, naišla je na nekoliko grupa potomaka izraelskih plemena proteranih iz Samarije nešto ranije. U novoj sredini Jevreji su se ujedinili, pa je u Vavilonu stvorena velika jevrejska naseobina. Jevreji su se nastanili u nekoliko gradova (Vavilon, Sura, Nehardeja, Pumbedit, itd.) i držali se po strani od mestana. Bavili su se zemljoradnjom, zanatstvom i trgovinom. Imali su svoje bogomolje, u kojima su se okupljali da bi čitali svete knjige, pevali psalme i slušali besede svojih učitelja i duhovnih vođa. Jevreji su ostali verni svojoj nacionalnoj kulturi. Duhovni vođa Jevreja neumorno su upozoravali narod, da svoj opstanak neće obezbediti snažnim zidovima oko svojih gradova, već jakim duhom i dubokom verom, visokim moralom i društvenom pravdom.¹

U veoma razvijenoj duhovnoj atmosferi vavilonske jevrejske zajednice nastala su mnogobrojna, stariše gradionna dela kao što su vavilonski Talmud, Gemara i Mišna, koje su svojim propisima i preporukama regulisale sve vidove života i ljudskih odnosa u zajednici i sadržavale razmišljanja i stavove u vezi sa svim problemima. Ova dela su, pored toga, puna mnogobrojnih priča vezanih za prošla vremena i slavnu jevrejsku istoriju, kao i religioznih i filozofskih misli.

Prirodne nauke, medicina, astronomija i matematika takođe su doživle svoj procvat na ovim prostorima, a otvorene su i škole organizovane po uzoru na palestinske akademije.

U domovine Vavilonskog Talmuda, naučnici i duhovni poglavari vodili su tokom nekoliko stoleća prepisku na hebrejskom i aramejskom jeziku sa ostalim zajednicama u dijaspori, tako da je Mesopotamija bila središte misaonog života sve do 11. veka, a potom primat preuzimaju druge zajednice.

Uz pomenute vidove stvaralaštva, ogledala života u jevrejskoj zajednici u Vavilonu je (i narodna književnost, posebno narodna poezija koja je vekovima uobličavana i prenošena, uglavnom usmeno. Sakupljanju, beleženju i obradi jevrejskih narodnih pesama nastalih u ovoj sredini počela je u novije vreme da se poklanja dužna pažnja. Rezultat te akcije je i knjiga *Women's Folk Songs in Judeo-Arabic from Jews in Iraq*, Jichaka Avišura, rađena pod pokroviteljstvom Centra za

Poezija jevrejskih žena u Iraku

Yi tzhak Avishur, *Širat hanašim. Širey'am be' aravit-yehudit šel Yehudey-Iraq* (Women's Folk Songs in Judeo-Arabic from Jews in Iraq). – Tel Aviv, Iraqi Jew's Traditional Culture Center, 1987, 229 – XXII – (14 sl.)

kulturu iračkih Jevreja (Iraqi Jew's Traditional Culture Center) koji pripadaju Institutu za istraživanje jevrejske zajednice u Iraku (Institute for Research on Iraqi Jewry), u okviru čijih publikacija je i objavljena. Knjiga sadrži uvod na hebrejskom, *Širey ha'am šel Yehudey Bavel* (p. 9–15) i na engleskom, *Folk Songs of the Jews of Iraq* (p. V–XXII), pesme tematski svrstane u pet poglavlja (p. 17–220), bibliografiju (p. 221–228) i osam nepaginiranih stranica fotografija na kojima su prikazani značajni jevrejski centri u Iraku, segmenti iz života iračkih Jevreja, njihova nošnja, nakit, kao i rukopisni materijal.

Evropski orijentalisti su se, pod uticajem velikog i naglo poraslog interesa za Istok uopšte i posebno za njegovu kulturu i doprinos svetskoj kulturi, u drugoj polovini 19. veka, latili, pored ostalog, i prikupljanja, beleženja, izučavanja i izdavanja ogromnog narodnog blaga delimično zabeleženog u raznim rukopisima, a delimično pohranjenog u usmenom predanju.²

Istraživački pothvatii skoncentrisani, pre svega, na skupljanju arapske narodne poezije, obuhvatili su i jevrejske zajednice na Bliskom Istoku. Veliki deo ovog ozbiljnog posla okončan je u jevrejskim zajednicama u Jemenu i Kurdistanu, a velike zaslugе za to imaju i naučnici, pripadnici samih zajednica. Treba istaći i to da je narodna poezija jemenske jevrejske zajednice, po formi i po strukturi, potpuno različita od arapskih pesama i od pesama svih drugih jevrejskih zajednica tog područja. Povezanost sa kulturno islamske i hrišćanske okoline omogućila je, uz negovanje već postojećih vrednosti, i stalno stvaranje novih. Smatra se da među orijentalnim Jevrejima jemenska jevrejska zajednica poseduje jednu od najbogatijih zbirki narodnih pesama na hebrejskom, arapskom i aramejskom jeziku.

Kulturno blago iračkih Jevreja tek u novije vreme postalo je predmet istraživanja. Od osamdesetih godina ovog veka pojavio se čitav niz značajnih i zanimljivih studija izraelskih autora posvećenih istoriji, kulturi, muzičkoj tradiciji, njiževnosti itd. iračke jevrejske zajednice. Jedan od značajnih pregalaca na tom području je i J. Avišur, i sam pripadnik te zajednice, koji se posebno posvetio proučavanju narodne književnosti, kako poezije tako i proze.

U predgovoru knjige *Women's Folk Songs* (p. V–VI) autor ističe da je svoj rad bazirao na brojnim zbirkama narodne poezije koje zajedno obuhvataju preko pet hiljada pesama, a koje su sačuvane u više od dvadeset rukopisa iz 19. veka, rasutih po raznim javnim i privatnim bibliotekama. Među tim zbirkama posebno ističe kolekciju rukopisa porodice Sason (Sasson), značajnu za proučavanje kulture i istorije orijentalnih jevrejskih zajednica uopšte. Takođe naglašava i svoju zahvalnost toj porodici, čiji su mu članovi pomogli i dodatnim zanimljivim i važnim informacijama i podacima. Uz to, Avišur je beležio i pesme koje se još uvek čuvaju jedino u memoriji starijih članova zajednice i profesionalnih pevača.

Deo pesama u pomenutim rukopisima je na judeo-arapskom dijalektu bagdadskih Jevreja, veliki deo je na arapskom (iračkom) dijalektu, a samo nekoliko je na hebrejskom jeziku. Za beleženje ovih pesama korišćeno je posebno pismo kojim su se služili Jevreji, zvano suki (suqi). Tehničke beleške, reč indeksi, tamo gde postoji i skraćenica itd. (wkw), u rukopisima su na hebrejskom jeziku, a pesme su poredane prema hebrejskom alfabetu.

Na judeo-arapskom dijalektu bagdadskih Jevreja su popularne, šaljive pesme, pune humora i komike, koje obrađuju teme vezane isključivo za jevrejsku tradiciju. Deo pesama ozbiljnijeg i svečanog tona su na hebrejskom jeziku i one nemaju pandane u arapskom narodnoj poeziji. Arapski dijalekt Jevreji su u svojim pesmama koristili za napopštije teme. U njima se sreću i jevrejska i arapska imena.

Što se tiče autentičnosti pesama, Avišur zaključuje da se ne može reći da su pesme na judeo-arapskom dijalektu porekлом jevrejske. Međutim, one na arapskom dijalektu, koje pevaju i muslimani, islamskog su porekla, a Jevreji su ih samo zabeležili i pevajući prenosili dalje.

Najčešće korišćena forma pesama je rubajza (četvorstih; persijskog porekla), ima i distiha, a i pesama sa sedam i više stihova u strofi.

Temе pesama su raznovrsne i obuhvataju sve značajne događaje u čovekovom životu, od rođenja pa do smrti. Uz to, u njima se obrađuju, ili samo pominju, određeni događaji iz bliže i dalje istorije bagdadske jevrejske zajednice.

U ovoj svojoj knjizi autor je uglavnom prezentirao ženske narodne pesme i grupisao ih je tematski, u pet poglavlja.

Prvo poglavlje (p. 17–78) obuhvata uspavanke preuzete iz rukopisa iz 19. veka i iz

¹ Simon Dubnov, *Kratka istorija jevrejskog naroda*, Beograd, Savez jevrejskih opština Jugoslavije, (1961), p. 83.

² Bibliografija značajnijih izdanja ovog Instituta data je na zaštitnom omotu knjige.



Hanukija (Nemačka, VIII vek)

savremene usmene tradicije. Najveći deo ovih uspavanki potiče iz muslimanske zajednice, a deo i iz aramejske. U odnosu na sadržaj, poetsku formu i melodiju, pesme su podeljene u četiri grupe.

Sledeće poglavlje (p. 79–106) posvećeno je pesmama za decu. One, zapravo, predstavljaju određeni vid komunikacije između majke i deteta i više se recituju nego što se pevaju. Veći deo pesama ima svoju jevrejsku i arapsku, muslimansku varijantu, koje se razlikuju po motivima, običajima i imenima vezanim za dve tradicije.

Najviše prostora u knjizi posvećeno je svatovskim pesmama (Treće poglavlje, p. 107–162) koje su, prema tome na koji se deo svadbenog ceremonijala odnose, podeljene u osamnaest grupa. Samo ih je nekoliko na hebrejskom, a sve ostale su na arapskom (iračkom) dijalektu. Svatovske pesme su i svetovnog i duhovnog karaktera i uglavnom su ljubavne. Izvode ih najčešće ženske profesionalne pevačke grupe, a sasvim retko muške.

Posebnu vrstu pesama predstavljaju one koje se pevaju prilikom poseta grobovima proroka i svetaca. Posvećeno im je četvrto poglavlje (p. 163–192) u kome su se našle samo pesme na judeo-arapskom dijalektu, a ne i liturgijske pesme na hebrejskom, koje takođe pripadaju ovoj vrsti. Hodočašća grobovima jevrejskih proroka, posebno Jehezkiela (Jezekilj) u Kifelu, Ezre Pisara u Elizeiru, Jehošue Koena u Bagdadu i Rabbi Jehude ben Beteira u Necivinu, predstavljala su posebni religiozni ritual, a isto tako i izuzetno važan društveni događaj za iračke Jevreje. Najčešće teme pesama vezanih za ta hodočašćna su život proroka čiji se grob posećuje i događaji tokom putovanja do njega. Pevaju ih sami hodočasnici, ali i profesionalne grupe pevača. Takođe se one, uz dodatne prigodne stihove, izvode i prilikom raznih svetkovina i proslava. Judeo-arapski dijalekt, na kome je većina pesama, vrlo je blizak arapskom, budući da i muslimani neguju kult hodočašća grobovima svojih proroka i prigodne pesme.

Peto, poslednje poglavlje (p. 193–220) posvećeno je najtužnijem događaju u čovečkom životu, smrti, i ono obuhvata dve vrste tužbalice. Jedna vrsta vezana je za pogrebnu ceremoniju i kružni ritualni ples u prva tri dana posle smrti, a druge za pogrebne običaje u prvih sedam dana posle sahrane (šiva period) i za kasnije datume i obrede. One su na poluknjiževnom iračkom dijalektu, mada u njima ima i čisto jevrejskih tema i motiva.

Tužbalice izvodi ili grupa žena ili solo ženski glas. Ova vrsta pesama veoma je rasprostranjena na Istoku i to od najstarijih vremena, a pominju se i u Tori, Mišni i Talmudu. Međutim, naučnici su se za njih zainteresovali tek u drugoj polovini prošlog veka, a u novije vreme stručnjaci, pripadnici određenih etničkih grupa na Bliskom Istoku, počeli su da ih sistematski sakupljaju, sređuju i publikuju. Posebno je zanimljivo istaći da je Jichak Avišur sve tužbalice koje je uneo u ovu knjigu zabeležio na osnovu kazivanja svoje majke.

Uz same pesme i nužna objašnjenja iz njih, autor je u predgovoru detaljno opisao i same pogrebne obrede i način izvođenja pesama.

U okviru ovog poglavlja posebno je izdvojio tužbalice koje se pevaju 9. aba (peti mesec jevrejskog kalendara). One se izvode u svim bliskistočnim jevrejskim zajednicama, a ove iz repertoara iračkih Jevreja izdvajaju se posebnim ritualom vezanim za silaznje do Eufrata.

Skupljanje, proučavanje i obrada narodnih pesama orijentalnih jevrejskih zajednica doprinose, s jedne strane, upoznavanje njihovog svakodnevnog života, običaja i kulture, kao i njihovog položaja, a, s druge, i šireg arapskog okruženja iz koga su Jevreji primili i kome su davali određene podstacike i doprinose. Sve brojne komparativne studije jevrejske i arapske narodne književne tradicije ukazuju na činjenicu da u njima postoje mnogobrojni zajednički koreni, zajedničke teme i motivi, forme i sadržaji, a to bi moglo i trebalo da bude podstrek koegzistenciji dva naroda na bliskistočnim prostorima, drugačijoj i uspešnijoj od ove današnje.

Andelka Mitrović



Benares—grad za čitanje

Rada Iveković: *Benares Esej iz Indije*
Grafički zavod Hrvatske Zagreb, 1991.

Odabrani, žuđeni i čudesni grad Benares u Indiji opire se svakom opisu ili svedočenju, te preti da posetioca izravna sa večnošću, veli spisateljica Rada Iveković. Ali, Benares, varoš vanvremena i predvremena, drevnija od starine i prvotnija od početka samog (koga je i sam bog Šiva izabrao za svoju domovinu i u njoj se sa Boginjom nastanio) uhvaćen je, osmotren, opipan, okušan svim čulima, i još nekim nepoznatim, šestim, sedmim, osmim. . . u šest odeljaka, doba ili poludoba i dvanaest meseci ovih putopisnih eseja. A u njima dani, sa prizorima praskozorja, jutra, podneva, sumračne večeri, noći. U zoru i sumrak, sivilo dana i noći se mešaju. Na gotove svete reke Gange izliva se na hiljade hodočasnika iz cele Indije, da se u njoj okupaju, da je daruju cvećem sa plamičkom svećice na listu i da talasima predaju svoje mrtve, spaljene i one koje se ne spaljuju.

Benares je grad umiranja, ali i grad obasjan svetlošću koja se iznad njega uzdiže sjajem Šivinog svetlosno-falunog simbola, lingama. Sve je u Benaresu svoja suprotnost. Vlast je muška, ali ženska je moć. Spolja se gradi, a odozdo razgrađuje. Puno i prazno, jedno drugom su ravni, obilje i oskudica svega pomešanog preko svake mere, a opet vlada sklad svih stvari na svetu.

Eseji iz nezamislive Zemlje ružine jabuke, priče iz života, nižu se, kao iz živog tkiva teku (»Benares je grad tekuć«) nošene vodama nebeske reke Gange, uranjaju i prepliću se sa ritualima primenjene mitologije života — opisima božanstava, svetkovina, hodočašća, presecani vrtoglavi i zagrenutim refrenom o (magnetizmu) ljubavi prema nemoćnoj Zemlji ružine jabuke, majčici Indiji.

Slonoglavci, veseli Ganeša slavi se, kao i Šiva (»Velika Šivina noć«) u zimsko-prolećnom periodu, a prolećne vragolije narodskog Holi slavlja u noći punog meseca, kada se pale lomače na kojima je Holika veštica ženske raskalašnosti.

Praznik *Gangin sedmi*, obeležava dan padaanja velike vode, tu, kod Benaresa, i nju je, kao nebeski vodopad prihvatilo Šiva na svoje teme. Na Budin dan, isto u prolećnom periodu, poklonici budizma, malobrojni i uglavnom stranci, obilaze svetilište kraj Benaresa, gde je Buda održao svoju prvu propoved »Okupretanje točka nauke«. Pred samo pet okupljenih slušača, on je tada učio da je život muka koju treba prekratiti neprijanjenjem (za život).

U sušno leto slavi se Boginja, njeni sveti likovi i tamna otelovljenja, a u vreme rastućeg polumeseća božanski rodenđan, hodočašće bogova — povorka sa kipovima bogova u pokretnom hramu natovarenom na ogromna kola koja vuku ljudi, obilazeći grad zasipani cvećem. Praznici, vašari, hodočašća, slavlja ređaju se jedno za drugim i u vreme monsun.

U toplu jesen, prvi dani septembra posvećeni su precima, a potom sledi hodočašće devet Boginjinih noći. U ovom periodu slavi se Rama, čiji je kult u Benaresu veoma star. Hodočašće Bhairavi posvećeno je njegovim lutanjima.



Varanasi — obala Ganga (Indija)

Esej o gradu Fatehpur Sikri je »Prazan prostor, zaustavljeno vreme. Podignut je u 16. veku, na rubu pustinje, na tlu bez vode. Građen je od ružičastog kamena i belog mermersa, raskošno pomešanih stilova hinduističkog, muslimanskog, budističkog. Gradili su ga graditelji došli sa svih strana, nadmećući se u umeću, raskoši i slobodnoj graditeljskoj fantaziji. Uz sve arabske, paviljone, fontane, balustrade i nastrojenice daleko od životne vode, ostao je nenaseljen i pust. Nikada niko nije u njemu živio.

I smrt je sretna u Benaresu, kaže spisateljica, jer Ganga, sveta reka, bespovratno odnosi mrtve da se više nikada ne rode. Ako je i smrt u Benaresu sretna, on je mesto u kome život ima smisla po nekoj sretnijoj slici ili nekoj drugoj dimenziji mitskog zemljopisa

u fantastičnoj zbilji drugaćijeg, višeg reda.

Ovu knjigu čine pretežno impresionistička putopisna zapažanja, čvrsto isprepletana nizom refleksija koje otkrivaju njihovu kulturno-školnu pozadinu, smisao pojedinih praznika i rituala, mesto i odnose bogova, ljudi i demona, različite ravni zbilje — mitsku, istorijsku i tekuću, prolaznu i večnu.

Tamo gde mnogi putopisac vidi samo žegu, prašinu i beđu, Rada Iveković vidi »... neizmerne količine svega što ima i što nema i što nikad biti neće i načisto je nemoćuje«.

Olja Pajin



Nagardžuna i njegovo učenje

V.P.Androsov

»Nagardžuna i ego učenje«
»Nauka«, Moskva 1990.

strane, u evropskoj znanosti još uvijek nedovoljno razradena načela deskripcije i metodološkog svrstavanja misaonog nasljedje indijskih filozofskih sistema, pohranjenih u historijsko-filozofskoj tekstualnoj djelatnosti što se na bitan način odlikuje od tipološki srodnih žanrova drugih drevnih kultura (grčke, na primjer). Utvrđivanje je zbiljskog historijskog razdoblja djelatnosti madhyamika dodatno otežano i osobitima »kanonizacije svetih« u buddhizmu što unosi sumnju u ianako složen historiografski proces datacije kulturno-povijesnih zbiljava drevne indijske civilizacije. Proviđenja je i izvorna autentičnost Nagardžuna učenja zaodjena spornim svjedočenjem raznih »životopisa« i »historija« na temelju kojih moderna orijentalistička znanost izvodi historičnost na ovaj ili onaj način izniklih i s relativnom historijskom vjerojatnošću posvjedočenih faktografija Nagardžuna života i filozofskog nauka. Hagiografski izvori što svjedoče o stvarnoj filozofskoj djelatnosti i povjesno potvrđenom životu filozofa Nagardžuna navode na pretpostavku o postojanju nekoliko historijskih ličnosti tog imena što se pripisuju djelatnosti filozofa madhyamika, propovjednika mahajane, tantrika i alkemičara. Sve pretpostavke o životu i nauku Nagardžuna, međutim, ne unose nimalo rasuda u historijsko realno ili mitički legendarno postojanje filozofa čiji je autoritet i pozivanje na njega podrazumijevalo i oslonac na vjerodostojnost, tradicionalnu osvjedočenost i sakralnost. I drevna i autoritetom posvjedočena djela historijski nezavisnog »autora«, kavin se smatraju rukopisi mahajanske religijsko-filozofske škole madhyamika, izvor su mnogih sumnji što nisu samo tekstološkog karaktera. U tom smislu model racionalno-kritičkih principa znanstvenog istraživanja moderne orijentalistike, primijenjen na problem datacije Nagardžuna filozofskog nauka i zasnovan na tekstualnoj analizi tibetskih i kineskih izvora, ukazuje na problematičan karakter historičnosti Nagardžune ličnosti, obavijene »mističkim velom« i »beskranjnim mnoštvom legendi« što ne pogoduje zasnivanju interpretacije Nagardžune filozofske djelatnosti na temelju izvornih svjedočanstava. Ovakvom, pesimizmom prožetom metodološkom stavu suprotstavljaju se drugačije objene interpretacije navedenih izvora, te tako djelovanje

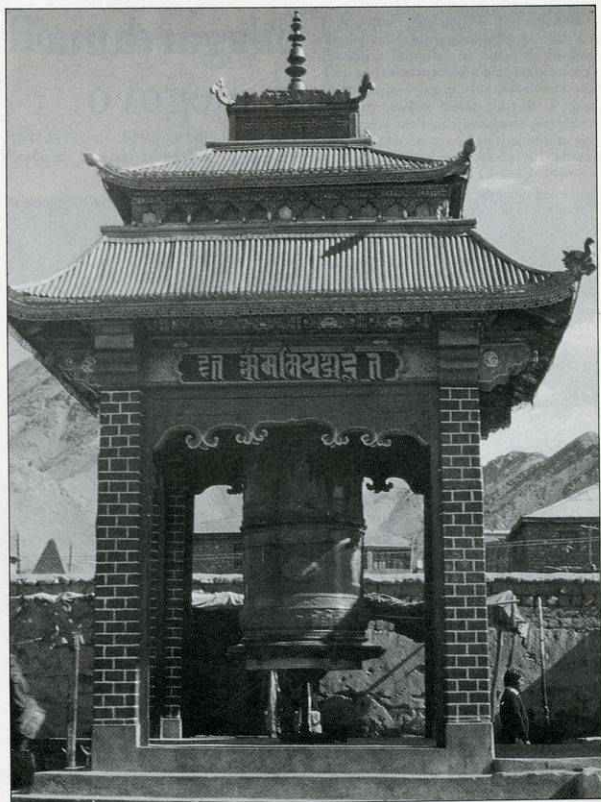
Nagardžuna orijentalisti datiraju u rasponu od I-III stoljeća, pripisujući mu, polazeći od različitih teorijsko-metodoloških stanovišta, istovremeno i različite predznake filozofskog stvaralaštva. S time u vezi Tucci, na primjer, polazi od interpretacije sanskrtskog izvornika iz kojeg izdvaja tri grupe tekstova o »nagardžunama« – kineske što svjedoče o mahayanskom filozofu, tibetske što izvještavaju o vadrjanskom propovjedniku, te sanskrtke koji potvrđuju postojanje tantričkog mudraca. Središnja, posrednička interpretacija, pak, svjedoči o liku Nagardžuna kao buddhističkog filozofa koji je djelovao krajem II stoljeća, ukazujući istodobno, međutim, i na još tri autora što se u indijskoj književnoj kulturi pojavljuju pod istim imenom, a koji su poznati po tantričkim, medicinskim i alkemijskim djelima. Uza sve pretpostavke i interpretacije dostupnih izvora, i nadalje preostaje otvoreno pitanje gdje i na koji način valja povući granicu između različitih tradicija »talobažnja« mitova i predanja o Nagardžunu o kojima hagiografski izvori izvješćuju u već dovršenom, sintetičkom obliku, a moderni orijentalisti razdjeljuju, sjeđujući ih izdvajaju prema navlastitim, filozofskim i metodološkim osnovama. Suvremena istraživanja što se povode posljednjih dvadeset godina, prema mišljenju Androsova, ostavljaju dvojan, proturječan dojam. S jedne se strane očituje posvemašnja opravdanost walleroverskog pesimizma u vezi s dostupnim hagiografijama, dok se, s druge strane, i nadalje nastavlja traganje za potpunom i posljednom interpretacijom životopisa, kritički se odnoseći spram spekulativnih konstrukcija prethodnika.

Razgranavanje se filozofsko-religijskih učenja i njihove utvrđivanje i srastanje u autoritativne okvire tradicije provodilo posredstvom sakralizacije utemeljitelja, mitologizacije njegova života i nauka što se prožima bogatom i razgranatom mrežom legendi i predanja, te naposljetku njegovim povezivanjem s ličnostima iz političkog života, što unutarnji sadržaj novog fenomena obogaćuje i prožima značenjskim, misaonim slojevima gotovo svih razina kulture što je okružuje i u čije tkivo nepovratno, srasta. Racionalnom metodom interpretacije indijskih filozofskih sistema ne valja povezivati i sjeđinjivati mitske komponente s konkretnim, historijski potvrđenim činjenicama, niti pak sakralni oblik predanja preobračati u stvarnost povijesnosti, jezik mita zamjenjujući jezikom znanosti. Tradicionalna se, mitološki svijetom prožeta i objena predanja o indijskim filozofima, naime, opiru podvođenju pod »znanstveno zasnovanu« objektivnu kronologiju, upućujući na primjereniju interpretaciju unutar hagiografskog ciklusa koji nerazdruživo srasta u kontekst sveindijskog mitološko-folklorne kompleksa što je nadahnut religijskim okruženjem iz kojeg izvire i iz kojeg se, postupkom interpretacije, postupno izlučuju mitološki sadržaji »nagardžuna« i njihova nerazlučiva povezanost s kultnim. Osobitost se razumijevanja i interpretacije hagiografskih djela, dakle, u po-

Monografija sovjetskog orijentaliste V.P.Androsova pokušaj je da se, na temelju izvornih djela što su sačuvana u sanskrtskim izvornicima i komentarima, te drevnim i srednjovjekovnim prijevodima na kineski i tibetski, odredi vrijeme nastanka mahajane, te stvaranja tradicije koja je kasnije objedinjena pod nazivom »škola madhyamike« kao učenje o »srednjem putu« čiji je utemeljitelj mitska ličnost Nagardžuna. Djelo je posvećeno analizi metoda tekstualnih procedura utvrđivanja autentičnosti mahajanskih rukopisa, njihovom vrednovanju u okvirima cjeline indijske filozofije s obzirom na ideološka i socijalna učenja, te dijalektičko-filozofsko nasljedje nagardžunizma što se provodi polazeći od pretpostavki historiografskih istraživanja uz koje se filozofsko-religijski sistem buddhističkog pojmovnika tumači ne samo filozofskim metodama, već i uz dopunu filozofskih pristupa interpretaciji ovog misaonog nasljedja. U tom je smislu temeljna namjera monografije opsežan uvod u historijsko-filozofsko i opékulturološko istraživanje misaonog nasljedja rane madhyamike povelode se prije svega sa razgranatijem interpretacijama buddhizma kao religijskog nauka i njegovih filozofskih osnova, prateći njegov historijski razvoj bez pretpostavki o kojem je nezamislivo potpuno razumijevanje buddhizma na bilo koji od razina njegova razvika. Uvodeći metodološki pojam »tektualne djelatnosti«, nesvodiv na »lingvističko ostvarenje« iz kojeg se nadahnjuje polazeći od teorijskih pretpostavki o aktivnosti Vigotskog i Leontijeva, drevna se indijska književna kultura interpretira sa stanovišta njezine unutarnje dinamike, tekst razumijevajući kao svojevrsan proces što ispunjava krajnju zadaću u okriljima buddhističke misaone struje. Djelatnost se nagrađunskih mislilaca s ove točke gledišta razumijeva kao interpretiranje tektualnih obrazaca mahajanskih sutri i njihovo komentiranje što odgovara potci novog sadržaja religijskog života u novoj razini teorijskog mišljenja. Polazeći od polifunkcionalnih religijskih izvornika što fiksiraju različite tipove tektualne djelatnosti Androsov smjera na semiotičke sisteme iz kojih interpretacijom proizlaze društveno značenjski regulativni mehanizmi koji, s jedne strane, determiniraju filozofsku i religijsku misao, da bi, s druge strane, i mijenjaju vrijednosne orijentire društva u cjelini.

Raspripravljajući o ishodišnom pitanju položaja misaonog nasljedja filozofskog stvaralaštva Nagardžuna u historiji buddhizma i znanstvenoj buddhologiji, Androsov se izvorno susreće s poteškoćom što proizlaze iz nemogućnosti preciznog utvrđivanja kronologije političkih zbiljava i kulturno-historijskih procesa, kao i u indijskoj tradiciji posvuda opstojećeg preobražanja zbiljski postojećih, historijskih ličnosti u mitske osobe. Takav je položaj buddhističkih misaonih struja, kao i sveg filozofskog nasljedja indijske kulture, dug unutarnjoj logici tradicije u koju se talože i pozivanjem na osvjedočeni autoritet u nju srasta sve filozofsko i religijsko nadahnuo mišljenje, kao i, s druge

vratnoj sprezi ogleda u mitološko-folklornom značenjskom sistemu i njemu odgovarajućoj strukturi svijesti što interpretaciju usmjeruje ka semantičkom polju mitološkog pojma naga-loka, središta podzemnog svijeta vedске tradicije. Posvjetovljenje religijskog svjetonazora i dovođenje na njegovo, tradicijom posvećeno i ukorijenjeno, mjesto znanstvenog mišljenja upućuje na takvu semantičku interpretaciju mitološkog pojmovlja koja polazi od razmatranja strukturnih aspekata u dijalektičkim odnosima pojmljenog jedinstva cjeline filozofskog mišljenja i njegove sistemnosti. Takvom se interpretacijom iz mitoloških slojeva predanja što opkoljuju i srastaju s tkivom povijesno postojećih filozofskih nauka izdvajaju i izlučuju bitni strukturni aspekti religijsko-filozofskih sistema čija se valjanost i vjerodostojnost u indijskoj kulturi potvrđivala pozivanjem na kult i autoritet tradicije mitoloških i misaonih, vremenom nataloženi i čvrsto sraslih u nerazdvojnu cjelinu nasljeđa. U tom metodološkom smislu izvire, na primjer, i pitanje interpretacije fenomena samožrtvovanja bodhisattvi kao neritualnog čina ispunjenja zavjeta žrtve što uzrokuje nadraštavanje duhovnog statusa u narednom rođenju, a koji se kao mitološki motiv, pojavljuje u Nagarduninim hagiografijama. Pitanje je, naime, kako se takav mitološki motiv može sjediniti i tumačiti u buddhističkom misaonom okružju koje zagovara princip ahimse, nenasilja. Androsovljevo tumačenje navraća na izvore brahmanističke tradicije u čijem okrilju ritualna prinošenja žrtvi predstavljaju srž njezina kulturnog sistema koji je ujedno na bitan način suodređivao i misaono i tekstualno stvaralaštvo učesnika obrednih činova, premda je teško sa sigurnošću utvrditi brahmanističke kultove koji su se u preosmišljenom obliku slili u buddhističku tradiciju, kao i modele vedskih tekstova što su se preobrtili u obrasce buddhističkog mitološko-folklornog stvaralaštva. Ideja prinošenja na žrtvu samoga sebe kao viša razina usavršenosti što se očituje posredstvom žrtvovanja ne povezuje samo različite razine i pravce buddhizma, već ga u cjelini sjedinjuje sa samom prirodom religijskog.



Moliteni mlin u Ladaku (Leh, Indija)

Polazeći od kritičke tekstualne analize hagiografskih izvora o Nagarduni, Androsov predlaže uvođenje metodološkog pojma »nagardunizam« koji objedinjuje sveukupni sistem filozofskog mišljenja određenog historijskog razdoblja indijskog buddhizma što se vezuje uz utemeljenje rane madhyamike kao filozofsko-religijskog sistema sama razgovijetne unutarnje strukture. Ovo razdoblje odlikuje zasnivanje mahayanskog kulta, manastirske obrednosti i meditacije, formiranje prve mahayanske sasre, te utemeljenje sistema polemičke filozofije kojoj je namjera utvrđivanje religijskih i svjetonazornih stanovišta mahayane u skladu s principima dijalektičke filozofije. Sakralno-tekstualna, kulturna i filozofska djelatnost, posredstvom koje sazrijevaju unutarnji uvjeti novog religijskog pravca, sačinjavaju ezoteriju mahayane u madhyamijskoj vari-

janti, dok polemičko-dijalektička i misaonarska djelatnost, kojima je svrha srastanje nove misli u okrilje tradicije, predstavljaju egzoteriju mahayane što pogoduje preoblikovanju posebičnih duhovnih pojava u društveno obilježene kulturne tokove.

Filozofske su metode interpretacije misaonog nasljeđa filozofskih sistema Indije uglavnom opterećene i dodatnim bremenom evropsocentrističkih gledišta koji se ogledaju u prenošenju filozofskih stanovišta i tehničke terminologije indijskih sistema polazeći od pojmovnika zapadne znanosti čije se kategorije nameću misaonom tkivu indijskog filozofskog nasljeđa, te tako prouzrokuju »... pometnju sistema korelativnih pojmova i vrijednosnih regulatora tih kultura« (cit., Androsov 1990, str. 160). Povijest ist-

raživanja filozofskog nasljeđa »nagarduna« izravno ukazuje kako interpretacija tradicionalne učenosti Istoka polazi od pretpostavki evropske znanosti i orientalistike koja analizi i interpretaciji nameće svoj kategorijalni aparat i vrijednosne kriterije što se protežu sve do, prema Androsovljevom mišljenju, neevropocentristički usmjerenog suvremenog stanja metodologije i aksiologije historijsko-filozofskog istraživanja te zasnivanja komparativistike kao samostalne discipline. Istraživanje logičko-polemičkog i dijalektičko-filozofskog nasljeđa nagardunizma opterećeno je tako tek djelomičnom interpretacijom strukture semiotičkog sistema koja zapostavlja cjelovit uvid u realno-historijsku sliku postojanja ranomahayanskih tradicija u okrilju indijske filozofske kulture

što se za dugo vrijeme razvoja orijentalistike temeljilo tek na jednom od tipova mahayanske tekstualne djelatnosti, zanemarujući pritom cjelinu kontekstualnih značenjskih slojeva unutarnjeg strukturnog smisla i rasuda sveukupnosti indijske filozofske kulture. Polazeći od filozofske interpretacije izvornika prema njihovom navlastitom smislu van okvira zapadne filozofske misli i njezinih misaonih kategorija koje se nadgrađuju i nameću tokovima analize, prema Androsovljevom mišljenju, može se tek ustanoviti izvorni logos indijskog filozofskog mišljenja, te tako i izbjeći neprimjerno svrstavanje mahayanske misli pod njom nametnutu te pojmovne ograde nihilizma, agnosticizma, skepticizma i negativizma. Neprimjerenim stoga valja smatrati, u duhu Androsovljevih izvoda, poistovećivanje madhyamike a advaitizmom ili, pak, interpretacije »ništetnosti bitka« u smislu obogetvorenog bića, neuvjetovanosti, plotinovskog jedinstva ili sipnozističke supstancije. Značenjski se sistem madhyamike u tom smislu »prevodi« u misaone koordinate evropskog filozofskog mišljenja, te se tako interpretira ko logički nastavak ranobuddhističkog »pesimizma i skepticizma« s predznacima »pustošećeg negativizma« i »radikalnog nihilizma«. Madhyamiku, takvim interpretacijama nasuprot, valja razumijevati kao filozofski i dijalektički sistem koji se, blizak kasnom brahmanizmu, na bitan način suprotstavlja ranom buddhizmu negirajući mogućnost spoznaje apsoluta logičkim metodama, te valjanost rasuda ontološkog pitanja o bitku i nebitku. Nepokretna, pojmovnim mišljenjem neshvatljiva i diskurzivno neizreciva »jedinstevena cjelina« suskus je ontološki utemeljenog promišljanja filozofije madhyamika, pojmijena kao radikalni monizam kojim se negira ontološki nepostojeća mnoštvenost realnih elemenata u kojoj se uvjetovanost izjednačuje s ništetnošću kao »srednji put« spoznaje istinske zbiljnosti.

Sa stanovišta indijske filozofije, kako Androsov, polazeći od interpretacija Stecherbatskog, sagledava njezinu tradiciju, nagardunovska gleda gotovo posvema odgovaraju vedantinskim, te se tako i bliskost filozofskom nauku Schopenhauera ogleda u proturječno racionalizmu sve do posvemašnje ništetnosti razuma. Sa stanovišta grčke filozofije, pak, shodstvo se zenonovske i nagardunovske dijalektike očituje u dokaznom postupku posredstvom kojeg se zasniva i opravdava Parmenidova i mahayanska predstava o nepokretnoj cjelini zabiljnosti bitka. Najizravnije shodstvo razotkriva se, međutim, u sučeljavanju Nagardunine dijalektike i dijalektičke metode Hegela. Riječ je, naime, o metodskoj sumnji u mogućnost sudeanja zdravog razuma o objektima iskustva, izuzevši utvrđivanje njihove »takovosti«, te primjeni metoda putem kojih se predmet utvrđuje posredstvom navođenja drugih objekata kojim proturječe, pri čemu proturječnosti rastaju u višem jedinstvu koje ih obuhvaća. Činjenice što su spoznatljive samo u međusobnoj uvjetovanosti, te univerzalni zakon uvjetovanja sačinjavaju ono

što se podrazumijeva pod zbiljnošću. Bliskost se Nagardunova učenja sa evropskom mišlju ogleda i u pogledu monističkih filozofija i to posebice onih koje zagovaraju negativnu metodu spoznaje apsoluta. Mahayanska koncepcija kozmičkog tijela Buddha kao jedinstvene supstancije podsjeća na spinozističku predstavu o bogu pri čemu intuicija kao racionalna sposobnost intelekta ili mističko nadahnuće u oba slučaja vode istoj svrsi. Temeljna se razlika, pak, između Nagardune i evropskih monista sastoji u tome što Nagarduna ne polaže vjere u logiku kao sredstvo konačne svrhe spoznaje zbiljnosti, dok se, s druge strane, upravo Nagardunin prijelaz od osude logike ka neposrednoj intuiciji sreće i u evropskom filozofskom mišljenju. Nagarduna, dakle, ne zagovara »čisti negativizam«, premda je njegovo učenje često interpretirano u duhu »apsolutnog nihilizma«. Nagarduna nije odricao višu zabiljnost, već nastojao na utemeljenju »jedinstevenog jednog« koje bi odgovaralo vedantinskom apsolutu premda je on pojmijlen kao čisti razum i blaženstvo, dok je nagardunovsko jedinstvo bezlični aspekt vedantinskog brahmanizma.

Iluzija je i prividna valjanost transcendentne kategorija diskurzivne spoznaje izvorište filozofskih shodstava Nagardune i Kanta. Položaj je madhyamike u otkriliu buddhističke misli, kritički se odnoseći spram abhidharme i tako uvjetujući pojavu idealizma yogacare, analogan poziciji Kanta u odnosu spram kritike empirizma. Dijalektiku, pojmijenu kao osvjetljenje posvemašnjeg i beskrajnog unutarnjeg proturječja što prebiva u razumu i diskurzivnoj spoznaji Buddha primjenjuje posredstvom intuitivne spoznaje stvarnosti kao nedvojne, nasuprot madhyamici koja unutarnji spoznajni konflikt nadvladava obraćanjem razuma protiv sama sebe posredstvom dijalektičke metode. Buddhistička je zabiljnost transcendentna mišljenja, te je tako za diskurzivnu spoznaju dvojbena opstanja i kao takva neizreciva. Apsolutistička madhyamika, zasnovana dijalektičkom metodom, odriče svaku spoznajnu vrijednost empirijskim putem izvedenih predstava i spekulativnih teorija na čije mjesto utvrđuje »teoriju dviju istina« doktrinu iluzije, polazeći od načelnog stava o međusobnoj povezanosti i uvjetovanosti supstancije i njezinih atributa kao očigledne-zbiljnosti. Nalik Kantovoj dijalektici, madhyamika je kritika svekolikog filozofskog mišljenja, prije svega tradicije atmana i anatmana, te je tako tek kritikizam kao jedan od, uz dogmatizam i intuitivizam, stadija »zrelosti filozofske spoznajne metode«, istinska filozofija. Filozofija madhyamike nije svjetonazorna u smislu tumačenja zbiljnosti u skladu s unaprijed datim modelima mišljenja, već se madhyamijska metoda ogleda u dekonceptualizaciji uma u kojoj je dijalektika pojmijena kao katarza, put pročišćenja uma, negirajući svako stanovište, uz evši tu i nihilističko. Iluzornost je zbiljnosti unutarnje proturječeje uma, te su u tom smislu i filozofska stanovišta prividna i proturječna, kao i zbiljnost koju tumače. Apsol-

lut je identičan fenomenu, a razlika što se među njima provodi epistemološkom je, subjektivnog i neizbiljskog karaktera, zakrivajući istinsku prirodu zbiljnosti. Apsolutna je zbiljnost tako neuvjetovana istina, neizreciva i nedohvatna diskurzivnom mišljenju i neozbiljiva u empirijskoj stvarnosti. Prema mišljenju Conzea, kako ga navodi i tumači Androsov, historijsko-filozofska interpretacija madhyamijskog nauka izravno proturječi njezinom duhu »ništetnosti« ili nepririvačanja kako pozitivnog, tako i negativnog odnosa spram sve metafizičke problematike, razumijevajući svrhu dijalektike kao svodenje svih stanovišta na privid i apsurd, što ovo učenje čini bliskim antičkom skepticizmu.

Ksenija Premur



Radosti čitanja

Branislava Jevtović:

Janusov rasadnik, književne analize
Nova 66, Beograd 1990.

Knjiga književnih analiza Branislave Jevtović »Janusov rasadnik« zanimljiva je i retka u svojoj vrsti. Tumačenjem probranih knjiga proze domaće i svetske literature, ona »iskuša« čudesno (ili fantastično) kao fenomen, na različitim nivoima. Poseban akcenat je na analizi odnosa čoveka i sveta u sferi vizuelnog i perceptivnog, kao i odnosa čoveka sa svojim željenim, nesvesnim. Zajednička karakteristika likova ili pripovedača–autora naslova Rasadnik je nemogućnost uspostavljanja prirodne komunikacije sa svetom stvarnosti iz koje se generiše čudesno, izmenjenim sagledavanjem sebe–sveta te otkretanjem nekim alternativnim, paralelnim svetovima mistike, fantazije ili snova.

Psihoanalitičko poniranje u likove koji su činom poricanja ili odbacivanja stvarnosti zašli u onostranost različitih vrsta ili surstancija, kao i filozofsko i književno–teorijsko promišljanje, okosnica su metodološkog pristupa analize. Konkretno, reč je o složenom procesu dekonstrukcije teksta; razmatraju se izolovani delovi u odnosu na celinu i potom, inkorporiraju i tekst tumača.

Ovakav postupak analize autorke Janusovog rasadnika doživljava kao dramu tumačenja, traganje za drugim, prepoznavanje sebe u drugom, duhovno susretanje sa likom ili autorom. Ostvareno, ili samo žudeno, ovakvo susretanje poriv je ili čin kreativne vrste. Tumačenje je postupak, a cilj je rezultat je razumevanje.

Postupak kreativnog tumačenja je inverzibilan procesu stvaranja – »Tumač u obrnutom smislu, analitički prelazi stvaralački put, nad kojim, potom, zastaje zamišljen i tumačenjem ga nadrastra, utiskujući vlastiti pečat postojećem, objektiviranom duhu«.

Ovde ćemo se osvrnuti samo na analize dela koja su vezana za kulturološko nasleđe Istoka. Ove analize karakteriše nastojanje da se promikne u nedeljivu međuzavisnost i ezoteričnu harmoniju dvostrukosti prirode pojedina i stvari u svetu, polaritete i metafore života i smrti, čoveka i sveta, svesnog i nesvesnog, stvarnosti i fikcije, čulnosti i duhovnosti. I, mogu li se dati odgovori na temeljna pitanja o čoveku, (odnosima u) svetu, ljubavi, veri, bogu (kakva se postavljaju u *Sufijskom ruletu*, analizi romana »Istočni divan«, Dževada Karahasana), kao i ona posebna, iz domena iluzija i fikcija, o čovekovoj težnji ka onostranom, religioznom ili mističkom nadahnuću. Osećaj nepodnošljivosti sveta zakona, reda i poretka kod pojedinaca ruda opsesivan strah pred naslućnim, ušhikjućim beskrajem. Mogućnost postojanja nekog drugog sveta saglasja i slobode tek treba dosegnuti bektvom od osećanja apsurdnosti života i svekolike ljudske ravnodušnosti.

Ukidanjem odgovornosti pred životom i žudnjom za polovičnom smrću prekoračuje se granica koju je čoveku bog odredio. Tako, u sumrak, kad je večernja molitva i zalazi sunce, različne su granice među svetovima i otvaraju se nevidljivi putevi u prostore duhovnog života mistika. Tada vlada carstvo mračne mudrosti sufija (koja odbacuje Pro-

rokov Zakon) i čije se učenje odriče svega ljudskog, pa i života samog.

Kod *Ganešanskog Kiteža* (analize romana »Deca ponoć« Salmana Rušdija) analitičarka čezne da čuje htonske glasove iz muka (prekrivene zaglušujućim tutnjem svakodnevice). Ona nastoji da razjasni najkarakterističnija čvorista tantričkog učenja (o homologiji mikro i makrokosmosa) »primordijalne piščeve svesti«. I ovde se zbiva izvesno prelamanje sopstvenog svetla – istine i senke – obmane, u stanjima polusvesti, svojstvenim sumračnom trenutku nerazlučivosti sni i jave. Likovi zaronjeni u svoj bajkoliki nestvarni svet čeznu za duhovnim oslobođenjem i tantričkim metodom vizualizacija – sanjarenja po načelu slobodnih asocijacija – doživljavaju ozarenje i identifikaciju sa božanskim.

U *Vilajetima mistike* (»Princ vatre« Filipa Davida) prikazane su egzotične priče baštinjene iz jevrejskih svetih knjiga, kao prizori ekstatičkog iskustva. Upotrebom mističkih simbola – svetlosti i mračne noći duše – susret sa apsolutnim bićem u dubinama čovekove duše uspostavlja primordijalno jedinstvo mitologije i otkrovenja na višem duhovnom nivou. Mračna noć duše samo je etapa u fazama mističkog života.

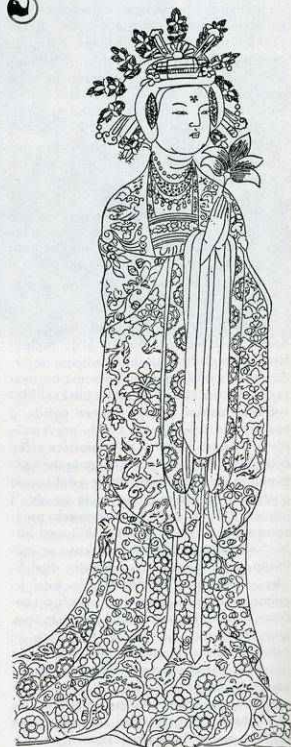
Jonina barka (»Razgovori na Nilu« Nagiba Mahfuza) istražujući onostrano, bavi se intimnim područjem razmahnute slobode osvojene pod dejstvom čarobne »trave«. Pakao svakodnevice uođe dobija svoju protivtežu u mističkom zanosu (nebeskom bezumlju) sna i halucinacija. Žudnja za onostranim prostorom i otisnućem u bespovratno hrani se glado za smrću tela. Na splavu Nila komunikacija sa čarobnim, čudesnim inostranim, moguća je kroz snove, maštanja i fascinaciju opijumskim užitkom.

Da na dnevnom svetlu nema (onostranog) ludila govore nam »mračna noć duše«, »umiruća slika sutona nad Nilom«, »duga sumračna stanja« i »prelamanje sopstvenog svetla u međustanju senke i svetlosti. Ali tada, bistrina uma se pomućuje, a duša se povlači sa poprišta života u prebivalište shovhatne smrti. Budi se transcendentnost i jednost, kosmička, božja ili vlastita.

Da čitanje analitičkog teksta može biti kreativno pokazuje ova knjiga. Iako je analiza kao metod tumačenja književnog dela danas zanemarena i gotovo odbačena kao tradicionalistička, ona je u ovom slučaju i čitaoca, a ne samo tumača–analitičara vodila razumevanju i željenom duhovnom susreta-

nju. Utoliko je, za čitaoce koji su romane analizirane u Rasadniku pročitali, ova knjiga vrednija; na putevima svestranog i višeznačnog iskušavanja i prepoznavanja, analitičarka je čitaocu ostavila otvoren široki prostor vlastitog puta. Inspirativna snaga Rasadnika, međutim, za čitaoce koji romane nisu čitali, delovaće podsticajno, upućujući ga radostima čitanja.

Olja Pajin



Istočna paradigma u Beogradu

»Istočna paradigma«
Galerija ULUS-a
novembar-decembar 1990

Zanimljivu i zahvalnu tezu-izložbu postavio je beogradski kritičar mlade generacije Dejan Đorić pod nazivom »Istočna paradigma« kojom je podvučena jedna evidentna, unutrašnja veza plastičkog i semantičkog iskustva istočnjačkih likovnih umetnosti u uslovima čvrsto određenog kulturnog miljea zapadnoevropskog duhovnog i civilizacijskog prostora. Dokazujući tezu da su ovi kontakti i prožimanja vidljivi, čak dosta postojani na primeru dvanaest umetnika, Đorić je sačinio ubedljivu izložbu koja je na svetlost dana iznela ovo, istina za volju – marginalno, ali isto tako i ustrajno slikarstvo, a u pojedinim primerima i izvanredno uspešno i vredno.

Identifikujući ove izvore inspiracija i uticaja na našu aktuelnu umetnost u četiri oblasti: dalekoistočnu – kinesko-japansku tradiciju slikarstva koje se početkom evropske moderne integriralo u značajno iskustvo i njen dominantni tok začet postmodernističkom poetikom; zatim indijska, bolje reći budistička filozofska misao koja je sasvim određeno uticala i na slikarstvo te je ostavila vidljiv trag i u beogradskom novijem slikarstvu unutar vlastitih simboličkih, religioznih i ezoteričnih sadržaja. Treća oblast je judeo-hrišćansko religijsko iskustvo koje naravno da stoji kao temeljna pozicija celokupnoj evropskoj umetnosti i kulturi, ali su neka njena ispoljavanja prema misticizmu, okultizmu i alhemiji na jedan specifičan vid negovani kao marginalne teme, izvan oficijelno priznate umetnosti. I najzad, četvrta grupa umetnika u svom radu pokazuje inverzan proces – od evropske umetničke tradicije – pre svega avangarde XX veka okreće se prema istočnjačkom iskustvu instrumentalizujući ga na zapadnoevropskoj matrici.

Zanimljiv je sastav učesnika ove izložbe. Među poznatije umetnike spadaju na primer, Dragoš Kalajić, poznati zastupnik »medialnoga« – integralnog slikarstva, koje se takođe naslanja na istočnjačku ezoteriju, zatim Zoran Belić Vajs, poznati konceptualni umetnik druge generacije, koji se u nekim svojim, manje prisutnim radovima bavio taoističkim slikarskim tehnikama, Radovan Hiršl, umetnik koji je prošao nekoliko slikarskih faza od psihodeličke umetnosti do zenbudističke piktografije i judeohrišćanskog simboličkog slikarstva, ili Vladimir Jo-

vanović, poznati off-kulturni, underground animator koji je možda na najispravniji način uspeo da u našim uslovima integriše ova dva toka aktuelne umetnosti. Tu je i niz manje poznatih i nepoznatih umetnika, profesionalaca i amatera koji su popunili i ostale istaknute tačke na teorijskoj mapi koja je nazvana »Istočna paradigma« u interpretaciji autora ove izložbe Dejana Đorića.

Ovo je svakako jedna od zanimljivijih prezentacija jednog gotovo nepoznatog slikarskog shvatanja koje stoji veoma po strani od aktuelnih tokova u umetnosti, ali koje istovremeno u jednom svom horizontu zbivanja dodiruje otvoreno pitanje žive umetnosti, a zapravo upotpunjavajući celinu današnjih umetničkih i drugih kreativnih procesa utiče na njen opšti vrednosni obim.

Jovan Despotović



Hladni mesečev srp

Lao Še: *Izabrane pripovetke i Čajdzinica*, izbor, prevod i pogovor Miomira Udovičkog Dečje novine, 1990. Gornji Milanovac

Veliki majstor jezika i narodni umetnik, kako ga u Kini nazivaju, Lao Še je najviše preveden i najpoznatiji kineski pisac na Zapadu. Pisao je od mladih dana, uprkos nedaćama u životu i već bolestan, do poslednjeg daha svoje raznorodno književno delo (romane, priče, drame), sa upornošću i žarom izrazitog književnog talenta.

Životna priča ovog zlosrećnog čoveka a srećnog pisca, otkriva ličnost slobodnog duha i vitalnosti kakva se stiće u mnogočlanim porodicama. Lao Še se hrabro bacio u život radoznalo istražujući svet i ljude, njihove odnose, postupke, psihologiju. Bio je ugledni predavač na univerzitetima u Engleskoj i SAD, angažovani društveni poslanik i konačno, prognanik i stradalnik kulturne revolucije 1966. Nesrećna sudbina zadesila je njega, ali je mimošla njegovo delo.

Mandžurijac, rođen u Peking, Lao Še je pisao o bliskim ljudima, svojim sugrađanima pripovesti iz života koje je sam znao, ili ih od drugih čuo: neke je, naravno i izmislilo – ideju, likove, događaje. Sa puno osobene atmosfere u kojoj sa mirisom cimetovog cveta uzbuđeno otkrivamo neki novi nepoznati svet daleke Kine, pripovesti – priče Lao Šea pripadaju istovremeno i literaturi u kojoj prepoznajemo univerzalno ljudsko, svrstavajući se tako, u modernu pripovedačku prozu.

Likovi Lao Šeovih priča često su napuštene i nesrećni ljudi zle sudbine, ali i oni ružnih poriva, egoistični i licemerni, koje je opisao bespotežno i sa sarkazmom. Posebnu pažnju posvetio je ličnosti žene, devojke, majke. One su bezimene, odnosno određene imenom muškarca kome pripadaju; njihov život obeleženi su neprekidnom patnjom u traženju »lepog mesta« za život, ili umiranje, tračka svetlosti pre neumitnog kraja. Takvi likovi opisani su u pričama »Dvoriste Ljuovih«, »Crni i Beli Lje« i »Mlad mesec« u kojoj sav svoj tragični život, očajanje i usamljenost devojčica-devojkažena može da podeli samo sa prirodom, zagledana u mlad mesečev srp hladnog sjaja i nemo zvezdano nebo koje gasne.

»Stara tragedija u novo doba« je priča povitno zamišljena kao roman, u kojoj su predstavljene tri generacije jedne porodice,

sa dominirajućim likom Starog gospodina Čena, predstavnika starog doba. Moćan i obasut pažnjom sinova i unuka, obdaren raznovrsnim talentima, sledbenik konfucijanizma, pesnik, ugledni naučnik, veliki general, Čen još jedino žudi da zadobije službeničko mesto. Potreba da se utazi osećanje osujećenosti u životu muči Starog gospodina Čena sve do momenta smrti sina-ljubimca i naslednika, kad on shvata da je izgubio svoju jedinu ljubav i uzdanicu i kad uvida sve zablude i privid o uspehu u životu koji je postigao. To surovo osvešćuje i njegovu zanetost vlastitim umetničkim identitetom. Ne želeći da »ponovo vidi beznačajnu sunčevu svetlost«, Stari gospodin Čen se pitao: »Kada će doći to vreme da mogu da kupim kišnu kabanicu od trske, nestanem u gradu skrivenom u planinskim oblacima i sviram flautu na obali reke, dok mesečina ispunjava paviljon?»

»Sjajni početak« je tragikomična priča o prevarantima nadriplekarima koji se bore za goli opstanak u već propalom i odasvud korumpiranom društvu. Instinkt samoodržanja potire sve predrasude o pristojnom, dostojnom ili uzvišenom, zajedno sa svojim antipodima. Negativci, nadriplekari, puni ideja, duha i smicalica, plene svojom preuzimljivošću, duhovitim dijalozima, komičnim situacijama i humorom. Lao Še svom širinom svog čovekoljublja shvata uslovljenost ljudske dobrote ili ružnoće, sreće ili nesreće društvenim okolnostima u kojima žive. On pokazuje da su izloženost i patnja u svetu bez zasluga aili krivice nepravedni, a borba za opstanak i surovost života ne omogućuju lični izbor.

Drama »Čajdžinica«¹ je 1980. na gostovanjima u inostranstvu doživela uspeh i među prvima doprinela oživljavanju kulturnih veza koje je kulturna revolucija u Kini prekinula. Drama obuhvata period od pedeset godina i tri razdoblja – reformističke promene 1898. i pad carevine, zatim propast buržoaske republike dvadesetak godina kasnije, i konačno, novu kounintangovsku vlast 1948.

Živo i ubedljivo, kroz dijalog, prikazano je kontinuirano rastakanje društva. Iako se menjaju društvena uređenja i nosioci vlasti, ništa se ne menja u suštini osim propasti koja je sve očiglednija i dublja.

Velika čajdžinica »Blagostanje«, sva blistava, zanimljiva i važna kao središte kulturnog života, u koju su svračali ugledni ljudi da sa ponosom pokažu svoje ptice pevačice, drozdove i zlatne vuge i da se uz čaj odmore, iz scene u sceni propada i sivi, gubeći sve odlike i čari lepog mesta i zajedno sa svojim svakodnevnim posetiocima, čije likove i sudbine pratimo, propada i stari. U borbi za opstanak i sama čajdžinica i ljudi-likovi iz drame preživljavaju agoniju istorijskih preokreta – smenjuju se generacije; na početku

mladići, na kraju drame starci i njihovi potomci kao još gori izdanci loših predača.

Nemogućnost čoveka da promeni svoj život, svoju čud, gruba prisila opstanka koja nagoni na prilagodavanje, i konačno starost, bolest i smrt, kao ubedljive činjenice života, sumoran su kraj oružane čajdžinice i njenih posetilaca. Kao jabinza u koju još svračaju samo hulje, špijuni i svakovrsni ljudski ološ, čajdžinica je mesto-drama opšteg rasula i degradacije.

Istina je da vrata čajdžinice koja je preživela tri doba ostaju otvorena – valjda i sigurno kao simbol nade da će doći bolja vremena i svetlija budućnost; i iza, i ispred vrata, ostaju samo gorčina i pustoš.

Olja Pajin



Stanja svesti i evolucija svesti

Stevan P. Petrović: *Stanja izmenjene svesti*, »Dečje novine«, Gornji Milanovac, 1990.

Kada je na samom kraju prošlog veka Viljem Džems (William James) uobličavao svoj projekat jedne opšte psihologije, on ju je u jednom bitnom delu zamislio i kao psihologiju *svesti*, to jest, kao sistematsko, eksperimentalno proučavanje različitih stanja svesti koja su, na ovaj ili onaj način indukovana, dostupna u ukupnosti ljudskog iskustva. Sto godina kasnije, kada je psihologija već prošla dugu put veoma različitog određivanja predmeta njenog istraživanja – od nesvesnih sadržaja do ponašanja – krug kao da se zatvorio, pa je jedna struja ponovo u središte interesovanja psihologije, postavila stanja svesti i njihov evolutivni potencijal, uzimajući kao svoj polazni *credo* upravo jedan često citirani odlomak iz Džemsovih predavanja o raznovrsnosti religijskog iskustva:

»Naša uobičajena budna svest ili, kako je još nazivamo, racionalna svet, samo je jedan poseban tip svesti, dok, kao iza tanke zastora, potencijalno postoje sasvim različiti oblici svesti... Ni jedan opis realnosti ne može biti potpun ako previdi ove druge oblike svesti.«

Novija istraživanja svesti ubrzo su pokazala da u spektru različitih stanja svesti postoji hijerarhijska struktura u odnosu na uobičajeno, zdravorazumsko stanje – od onih čija je iskustvena vizura kvalitativno uža od normalne, konsensualne svesti, do onih u kojima svest doseže širinu »beskoge«, »okeanskog«, »kosmičkog« ili transcendentnog. Kako se prva grupa (izuzev sna) može smatrati vrstom poremećaja svesti, novi pravac u psihologiji, budući da je proistekao iz shvatanja potrebe daljeg razvoja ljudskih potencijala »humanističke struje«, usredsredio je svoju pažnju na kvalitativno »viša«, »šira« ili »budnija« stanja svesti, smatrajući njihovo proučavanje preduslovom za razumevanje čovekovih *daljih* evolutivnih potencijala. Ta struja je, sada već sa stažom dužim od četvrt veka i nakon doprinosa niza istaknutih istraživača (Leary, Lilly, Grof, Tart, Wilber, Washburn itd.), danas poznata kao *transpersonalna* psihologija i njen je teorijski prozor na Zapadu još uvek u punom zamahu.

Knjiga istaknutog psihijatra Stevana P. Petrovića *Stanja izmenjene svesti* po prvi put na velika vrata u našu psihološku lite-



Kaligrafija »Kulture Istoka«

¹ Napisana 1957. i igrana sa velikim uspehom na pekinškoj sceni sve do kulturne revolucije, kada je skinuta sa repertoara, a autor izložen progonu. Obnovljena je 1979. i na gostovanju po svetu ocenjena kao remek-delo savremenog pozorišta.

raturu uvodi ovakva istraživanja iz transpersonalnih ravni ljudskog bivstvovanja. Za transpersonalno viđenje čoveka nisu zanimljiva samo stanja svesti kao što su nadahnuće, ejdetsko viđenje, psihodelička stanja, stanja religijskog viđenja, ekstaze ili meditativne sabranosti, već i različita sredstva koja indukuju takva stanja – od askeze, čulne deprivacije i hipnoze do psihoaktivnih sredstava i raznih meditativnih tehnika. U ovom pionirskom poduhvatu, dr Petrović izlaže jednu sistematsku, preglednu i iscrpnu kartografiju svih do sada poznatih stanja izmenjene svesti (dakle, i »nižih« i »viših«), sa posebnim naglaskom na višim i sadržajno bogatijim stanjima svesti.

Tematski, knjiga iscrpno obrađuje tri glavna područja vezana za ova istraživanja: određivanje svesti i njenih mogućnosti u odnosu na tzv. »saglasnu realnost« i uobičajenu, »bazičnu« svest, zatim, elaboracija kvalitativnih poremećaja svesti i, najzad, sistematska podela i klasifikacija stanja povišene svesnosti. Čini se da je namera dr Petrovića bila da prvu temu obradi dovoljno iscrpno kako bi obezbedio neophodne uslove za razumevanje pristupa, metodologije i teorijskih okvira »nove nauke o svesti« (Charles Tart). To uključuje elaboraciju same pretpostavke o diskretnim stanjima svesti (dakle, jednu opštu teoriju svesti), određivanje intersubjektivnog karaktera uobičajene, bazične svesti »saglasne realnosti« (doživljaj vremena i prostora, doživljaj sopstvenog Ja itd.), izlaganje fenomenoloških obeležja svesti i, na kraju, izvođenje jedne moguće podela ili klasifikacije stanja izmenjene svesti. Kvalitativni poremećaji svesti prikazani su samo u minimalnim okvirima koje traži jedna opšta teorija stanja izmenjene svesti – ona su ionako predmet proučavanja psihopatologije i uglavnom nisu zanimljiva za transpersonalnu psihologiju.

Kako i priliči njegovom pristupu, više od dve trećine knjige posvećena je stanjima povišene svesnosti. I tu nalazimo tri glavne tematske celine: obrada spontano indukovanih stanja povišene svesnosti (vizije, *deja vu*, vrhunski ili plato doživljaj), stanja indukovana raznim oblicima religijskih ili ezoterijskih postupaka (u širokom trans-kulturalnom rasponu koji uključuje kabalu, ishamizam, sufizam, bhakti hinduizam, jogu i zen) i stanja indukovana psihodeličkim agensima. Ovaj treći tematski krug, budući da u izvesnom smislu predstavlja uži fah samog autora, obuhvata više od polovine ukupnog obima knjige i istovremeno predstavlja njen najkvalitetniji deo. Po prvi put su u našoj stručnoj literaturi na tako iscrpan i sistematski način obrađeni svi aspekti psihodeličkog iskustva: klasifikacija supstanci, obrada kliničkih i fenomenoloških aspekata psihodeličkog doživljaja, *set i setting*, odnos mističkog i psihodeličkog iskustva i pregled različitih nivoa psihodelički izmenjene svesti.

Kako u obradi psihodeličkog iskustva, tako i u postavljanju osnovnih obrisa za razumevanje opšte teorije o stanjima svesti, dr Petrović je obavio ne samo pionirski posao,

već je postavio i analitičke i eksperimentalne standarde za sva naša buduća istraživanja fenomena izmenjenih tj. povišenih stanja svesti. Ako transpersonalna psihologija ovde ikada uhvati dublje korene, to će dobrim delom biti i zasluga ove značajne studije dr Petrovića.

Mirko Gaspari



Nove knjige

Jehuda Amihaj, *Izabrane pesme*. Preveli D. Albahari, M. Komadina i R. Livada. – Gradina, Niš, 1990. Str. 176, lat.

Thomas W. Arnold, *Povijest Islama – historijski tokovi misije* (drugo izdanje). Prev. D. A. Korkut i N. Sukrić. – Mešihat islamske zajednice BiH, Sarajevo, 1990. Str. 611, lat.

Macuo Bašo, *Vetar sa Fudžijame*. Prev. P. Vujičić. – Glas, Banjaluka, 1990. Str. 100, lat.

Filip Čorlukić, *Kamo ideš čovječe*. – Globus, Zagreb, 1990. Str. 357, lat.

Rože Garodi, *Živi islam*. Mešihat islamske zajednice BiH, Sarajevo, 1990. Str. 141, lat.

Imam Vehbi Ismail, *Vjerovjesnik Muhamed A. S.* (četvrto izdanje). Prev. F. Kupusović. – Mešihat islamske zajednice BiH, Sarajevo, 1990. Str. 180, lat.

S. V. Neveljeva, *Staroindijska mitologija*. Prev. Z. Kojić. – Dečja knjiga, Beograd, 1990. Str. 100, lat.

Lao Še, *Izabrane pripovetke / Čajdžinica*. Prev. Mimir Udovički. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1990. Str. 296, lat.

Tajna zlatnog cveta (drugo, dopunjeno izdanje). Prev. D. Albahari. – Gradina, Niš, 1990. Str. 100, lat.

Tajna zlatnog cveta (kompletno izdanje). Prev. D. Albahari. – Kodeks, Beograd, 1990. Str. 149, lat.

Ženi Lebl, *Jevrejske knjige štampane u Beogradu (1837–1905)*. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1990. Str. 150, lat.

Rada Iveković, *Benares*. – Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1991. Str. 202, lat.



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *The Golden Rule and Non-Violence*

H.T.D. Rost: The Golden Rule

Miroslav Tanasijević: Ethical Norms of Ancient Sumer and
Egypt

Eugen Verber: The Golden Rule in Judaism

Đorđe Janić: Do Good Without Repentance

Mila Nikolić: The Psychological Aspects of Compassion

Dušan Pajin: The Golden Rule and the Ethical Way

23 *Classics*

Chuang Tzu: On Virtue Complete

Li Fu Yen: The Sorcerer's Lesson

Vasistha: In Search of Truth

31 *Illuminations*

Roger-Pol Droit: Hegel, Nietzsche and India

Dragana Kubota-Šutić: The Book of Songs

Marko Živković: The Spiritual Landscape of Japanese
Poetry

Radosav Pušić: Sugar and Paper – Linking the Cultures of
India, Persia and China

Terence Dukes: Tiger Balm

Milena Vitković-Žikić: Reforms in an Empire on the
Demise

57 *Persons and Events*

Zoran Milić: The Secret History of the Mongols

Dun Huang – A Treasurehouse of Buddhist Art

Nobuo Haneda: Trust and Compassion

65 *Book Reviews*

Mirjana Marković: Mystical Eros

Rade Božović: The Poetics of the Rabita

Anđelka Mitrović: The Poetry of Jewish Women in Iraq

Olja Pajin: Benares – A City for Reading
Ksenija Premur: Nagarjuna and His Times
The Joys of Reading
Jovan Despotović: The Eastern Paradigm in Belgrade
The Sicle of the Cold Moon
Mirko Gaspari: States of Consciousness and the Evolution
of Consciousness

77 *New Books*



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 Zdanova 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

Tehničko uređenje: Rada Trišić i
Mirjana Avramović

Stari brojevi mogu se naručiti pouzdećem
kod Svetlane Vuković, »Školska prodaja«,
»Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,
32300 Gornji Milanovac, tel. (032) 711-073,
ili kod Kluba knjige »Dečjih novina«,
Kolarčeva 9 (u pasažu), tel. (011) 326-822.
Cena 160 dinara.

Godišnja pretplata za 1991. iznosi 600
dinara (zaključno sa 30. julom 1991).

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

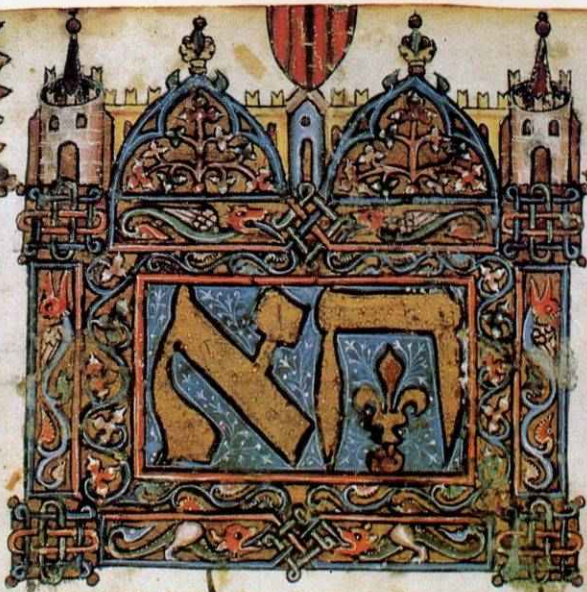
Štampa: »Forum« Novi Sad

Ilustracija na naslovnoj strani:
Životinje prilaze čoveku (Indija, XVII vek)

Ilustracija na 2. strani korica:
Statua Bodhisatve iz Dunhuanga (Kina, IX vek)

Ilustracija na 3. strani korica:
Uvodna strana sarajevske Hagade

Ilustracija na 4. strani korica:
Fra Anđeliko: Anđeo (Italija, XV vek)



לחמא ענאדי אכלואכהתנא
בארעאדמערס כל דכפניית
ויכול כל מאן דערך ייתו ויפסח
השתא הכא לישנה הכאד



