

KULTURE ISTOKA

God. VIII Broj 30
oktobar-decembar
1991.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja:
Ideali ljudskog savršenstva



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Ideali ljudskog savršenstva*

Dušan Pajin: Hiljadu lica savršenstva
Radosav Pušić: Ideal daoističkog mudraca
Tošihiko Izucu: Savršeni čovek u taoizmu
Vlado Šestan: Konfucijanski ideal ljudskosti
M. Konrad Hejers: Otkačenjaci u zenu
Aleksandar Birviš: U sporazumu sa nespornom
Eugen Verber: Pravednik u jevrejskom predanju
Đorđe J. Janić: Sluga gospodnji – prinos Božji
Tošihiko Izucu: Svesnost i sveobuhvatnost
Velimir B. Popović: Pohvala savršenstva ili pohvala ludosti
Mila Nikolić: Put individuacije i samoaktualizacije
Vladislav Tatarkjevič: Moralno savršenstvo

43 *Osvetljenja*

Rasl Blekvud: Razum i osećanja u Tenrikyo-u
Ratko Špiranec: Šizoanaliza i misticizam

49 *Klasici i savremenici*

Vasištha: Gostovanje u svetu
Chuang Tzu: Put vladara
Vlado Šestan: Zapisi o tajšanskom hodočasniku (II)

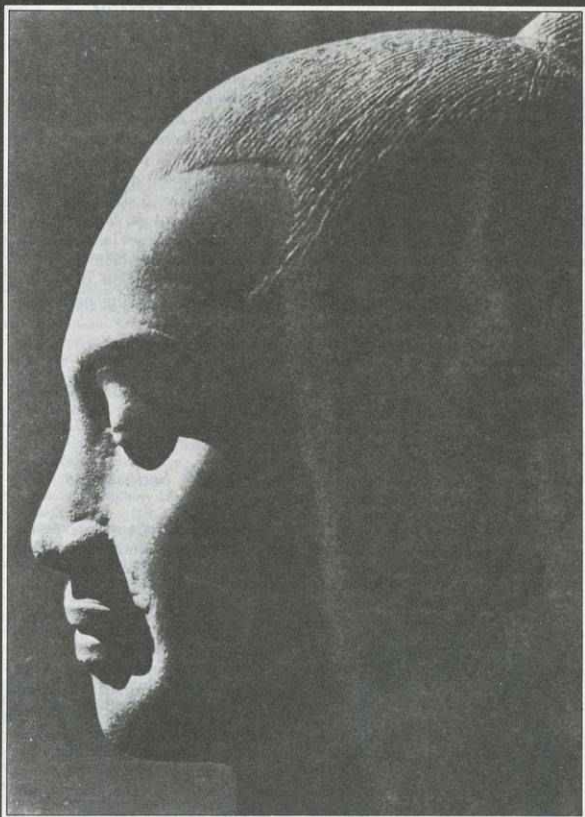
63 *Ličnosti i događaji*

Aurobindo: Vizija i istorija – razgovor sa Janezom Svetinom
Mirko Caspari: Indija, Evropa i postmoderna
Živomir Simović: Kultura uživanja kafe

71 *Osvrti i prikazi*

Andelka Mitrović: Hiljadu godina *Šahname*
Olja Pajin: Otisnuće niz Indiju
Kajoko Jamasaki: Susret poetskog duha Istoka i Zapada

Ideali ljudskog savršenstva



Dajavarman VII (Kampučija, XII v.)

Sekcija za istočne filozofije Filozofskog društva Srbije održala je svoju prolećnu raspravu sa temom IDEALI LJUDSKOG SAVRŠENSTVA – PROROK, MUDRAC, MISTIK, SVETAC, PODVIŽNIK 17. juna ove godine u Domu kulture u Studentskom gradu. Izlaganje učesnika ovog skupa, kasnije uobličena u tekstove, donosimo u temi ovog broja zajedno sa nekoliko srodnih odlomaka iz knjiga stranih autora.

Lao-ce

Popusti da bi ostao ceo,
Savij se da bi se ispravio,
Isprazni se da bi se ispunio,
Istroši se da bi se obnovio.
Ko ima malo imaće više,
Ko ima puno pometen je.
Otuda mudrac grli Jedno
Njime odmerava sve pod nebom.
On se ne pokazuje, a svuda je viđen.
On se ne dokazuje, a ističe se.
On se ne hvali, a veruje mu se.
On se ne nameće, a dugo traje.
On se ne nadmeće i niko se s njim ne
može nadmetati.

Stara izreka: »Popusti da bi ostao
ceo«, nije prazna -

Jer, istinska celovitost postiže se
vraćanjem (taou).

(Tao te ding, XXII)



Isus Hristos

Ja posvećujem sebe za njih, da i oni
budu posvećeni istinom. Ne molim
pak samo za njih, nego i za one koji
zbog riječi njihove povjeruju u
mene: da svi jedno budu kao ti, Oče,
što si u meni i ja u tebi, da i oni u
nama jedno budu, da svijet vjeruje
da si me ti poslao. I slavu koju si mi
dao ja sam dao njima, da budu jedno
kao što smo mi jedno. Ja u njima i ti
u meni, da budu usavršeni u jedno, i
da pozna svijet da si me ti poslao i
da ljubiš njih kao što mene ljubiš.

(Jovan, 17, 19-23)

Zavet bodhisatve

Ja sam se zavetovao da spasem
sva bića. Sva bića moram osloboditi.
Čitav svet živih bića moram izbaviti
od užasa koje donose rođenje, sve vr-
ste moralnih zločina, sva stanja jada,
čitav kružni tok smrti i rađanja,
džungla pogrešnih predstava, gubi-
tak valjanih učenja, ono što ide uz
neznanje – od svih tih užasa moram
izbaviti sva bića. Koraćam tako da
se kraljevstvo neprevaziđene spoz-
naje izgradije za sva bića. Moja na-
stojanja nisu usmerena samo na
moje spasenje. Jer uz pomoć lade
sveznanja moram izbaviti sva ta
bića iz matice sansare, koju je tako
teško preći, moram ih osloboditi od
nedaća i prevesti preko matice sa-
nsare.

(»Šikšasamuccaj«,
Vadradhvada sutra).

Bahaulah

Ne budi nepravedan ni prema kome,
a budi krotak prema svakome. Budi
kao svetlost onima koji hode u tami,
radost tugujućima, more žednima
utočište nevoljnima, zagovornik i
zaštitnik žrtvama nasilja. Neka čes-
titost i poštenje odlikuju sva tvoja
dela. Budi dom strancu, melem pat-
niku, kula snage izbeglici. Budi oči
slepome i svetlost vodilja nogama
zabludelog. Budi ukras licu istine,
kruna čelu vernosti, stub hramu
pravednosti, dah života telu čove-
čanstva, steg vojskama pravednosti,
nebeska svetlost nad obzorjem vrli-
na, rosa zemlji ljudskoga srca, barka
na okeanu saznanja, sunce na nebu
darežljivosti, dragulj na dijademi
mudrosti, blistava svetlost na svodu
svoga naraštaja, plod na drvetu po-
niznosti.

(Izbor iz dela, 51,
Beč 1989.)



Hiljadu lica savršenstva

Dušan Pajin

Pre četrdesetak godina Kempbel (1949) je pošao od lika heroja, ili junaka, koji je tradicija afirmisala u mitu i epu. Taj lik vezivao se, pre svega, uz ratničke i junačke podvige i pobe nad zlim svetovnim, ili demonskim silama. Kempbel je termin »heroja« uopštio i proširio i na onu kategoriju koju bismo mogli nazvati herojima ili junacima kulture kao što su spasilac, svetac itd., pa otuda i naslov njegove knjige – *Heroj sa hiljadu lica*. Ako bi se prihvatilo jedno takvo proširenje, onda bi se likovi ljudskog savršenstva mogli svrstati u tri velike grupe heroja.

U *heroje zajednice* spadali bi različiti heroji iz mitova i epova, ratnici, značajni vladari, zakonodavci, državnici, ili – u Starom veku i danas – sportisti. *Heroje civilizacije* predstavljaju pronalazači, iscelitelji, tehnolozi i naučnici, a *heroje kulture* osnivači religija i misaonih pravaca, umetnici, reformatori kulture. U ovom tekstu govorimo o ovoj poslednjoj grupi.

Međutim, te tri grupe toliko su različite da termin »heroj« sasvim gubi svoje polazno, specifično značenje, iako sva ta različita ispoljavanja ljudske izvrsnosti i snage podrazumevaju i osobine karakteristične za heroja kakvog nalazimo u mitu i epu – to su hrabrost, istrajnost i poštovanje.

O idealima ljudskog savršenstva govorimo iz dva aspekta: imajući u vidu *rezultate delatnosti* (spoznašć ih po delima njihovim) i *osobine ličnosti*, pošto se nekad savršenstvo (u području kulture) ne iskazuje nekim određenim delom nego samim zračenjem i uticajem neke osobe koja otelovljuje određene vrednosti ili ideale.

Područja savršenstva

1) U tom smislu govorimo o idealima ljudskog savršenstva u trima područjima: religiji, filozofiji i umetnosti. Tako u religiji nalazimo proroke, svece, askete-podvižnike i, pre svega, začetnike religije. Ideali pravednika, mistika i mudraca zajednički su religiji i filozofiji, dok u umetnosti nalazimo ideal stvaraoča.

Zanimljivo je da se tokom epoha – u Evropi i van nje – menjalo osnovno tumačenje inspiracije i delatnosti tih likova, uključujući i tu i umetnike. Uočavamo tu dva osnovna tumačenja: impersonalno i personalno. Prema impersonalnom tumačenju svetac-mistik-mudrac-umetnik je pod uplivom nekog spoljnog činioca (spoljnog u odnosu na njega kao empirijskog pojedinca), pošto delatnost, ili osobine koje ispoljava u svojim vrhunskim časovima, nisu njemu uvek na raspolaganju i ne može da ih upotrebi, ili ispolji po volji, nego kad je inspirisan, pozvan, obdaren, ili obuzet (*enthousiasmos* – obuzetost božanskim). Prototip impersonalnih moći daju šaman i prorok, a blizak im je i umetnik koji pod uplivom boga, Muza, genija (duha vodiča), taoa, božanske sile stvaranja itd. Zadataka lika koji se saobražava ovom stvaranju jeste da se što više otvori svom agentu, da umanjí ono lično, individualno, što stoji na putu iskazivanja impersonalnog

činioca i tako postane savršen posrednik, medijum. To je njegov put ka savršenstvu. U nekim slučajevima takva osoba je zaista postojala socijalno neuračunljiva, otkaćena. Odbacivanje svakog predumišljaja i traganje za apsolutnom spontanosti bilo je jedan od korena nastanka kategorije otkaćenjak a u nekim religijskim filozofskim, ili umetničkim tradicijama. (Sa time ne treba brkati savremeni pojam otkaćenosti estradno-umetničkog tipa iza koga stoji naglasni narcizam i zahtevi marketinga.)

Prema drugom (pretežno suprotnom) stavu, ono što čine ili predstavljaju svetac-mistik-mudrac-umetnik treba razumeti vezujući to uz njihovu ličnost i individualnost. U tom slučaju ono što govore prorok, ili prorečica, nije glas boga niti proroštvo nego glas jednog dela njihove ličnosti (u kojoj se prelamljuju kako opšte potrebe vremena, tako i individualno i kolektivno nesvesno), a genije nije više duh vodič, već je genije sam mislilac, ili umetnik (pri čemu genijalnost nije više rezultat uticaja – duha vodiča, dakle, jednog nezavisnog duhovnog entiteta, nego je to atribut same osobe kojoj zbog toga treba da se divimo). Duhovno stvaralaštvo tada više nije božanski dar, ili doticaj sa nekim višim, inteligibilnim poretkom, nego plod ličnog talenta (genijalnosti). Sa javljanjem psihoanalize to dobija potkrepljenje u objašnjenju da stvaralac ne crpi inspiraciju iz viših (transpersonalnih) sfera, nego iz dubina podsvesti, da ga ne vode Muze niti inspiriše duh vodič (genije), nego energija njegovih sputanih instinkata.

Ovde smo se zadržali na jednom generalizovanom opisu ne ulazeći u istorijski kontekst. Pri tome, koristili smo uglavnom žargon evropskog kulturnog kruga, ali treba imati u vidu da ova dva shvatanja imaju i svoje pandane u kineskoj i indijskoj tradiciji. U evropskom prostoru prelaz od jednog ka drugom shvatanju uglavnom se poklapa sa afirmacijom novovekovnih shvatanja i napuštanjem shvatanja starog i srednjeg veka. Dok je u jednom periodu ta smena značila zbacivanje sputavajućih okvira srednjovekovnog mišljenja, krajem XX veka ona kao da vodi satizaciju duhovnog prostora, što su Horkhajmer i Adorno naslutili govoreći o dijalektici prosvetiteljstva, nezavisno od nekih promašaja i preterivanja u svojim ocenama (Horkhajmer i Adorno, 1974).

2) Pojedini likovi iz religijske, filozofske i umetničke tradicije imali su različit odnos prema javnosti i prema vladajućim standardima tradicije i normalnosti.

a) Kad je reč o odnosu prema javnosti vidimo da jedni privlače velik broj pristalica i javno su poznati, dok drugi zadiru od jav-

nosti i poznatosti. Njihova poznatost (i srazmeran uticaj) obično raste posle smrti, a svojevrsna mitologizacija i uzdizanje često su utoliko veći, pored ostalog i zbog toga što – kako kažu psiholozi – manje određen lik omogućuje veće polje za naknadne projekcije.

b) Kad je reč o odnosu prema standardima tradicije i normalnosti takode srećemo dva tipa ličnosti. Jedan ne dovodi u pitanju te standarde, ali svojim doimetima postavlja meru koja posredno ukazuje na ono preko i iznad uobičajenog i do tada znanog. Drugi tip predstavlja neposredan izazov, osporavanje, ili izrugivanje sa tim standardima, njihovo izvrtnje ili ismevanje. Ovo poslednje je karakteristično za otkaćenjak e kakve nalazimo u istoriji indijske, kineske, japanske i tibetanske religije, filozofije i umetnosti, u grčkoj filozofiji i hrišćanstvu, kao i u sufizmu i islamskoj filozofiji. Kako izgleda, »ludost« je nekad bila glumljena (»pravili su se ludu«) da bi se izbegao prgon ortodoksije i vlasti (to nalazimo u kineskoj i islamskoj tradiciji). Izgleda da u zapadnoj hrišćanskoj tradiciji tog vremena (VIII – XVII vek) otkaćenost nije prolazila kao božanski usud, nego je smatrana posudnošću Nečastivima. Lik dvorske lude, iako sa pravima dvorskog satirika, nema dubinu i krajnje doseg otkaćenjak a i judivod, nego je ukroćeni vid triksara, šereta, ili ugursuza iz narodno-samanske tradicije.

Otkaćenost (kao jedan od aspekata spontanosti i stvaralačke otvorenosti) je imala svoje značajno mesto i u istoriji umetnosti, u novijoj evropskoj umetnosti, kao i drugim kulturama i vremenima, kako je to pokazao Šarfstajn.¹

3) Sa razvojem teorija ličnosti u psihologiji, pojedine teorije ubližuju svoj ideal ljudskog savršenstva nastojeći da odrede osobine zdrave, zrele ličnosti.² Frojd to vezuje uz

¹ Šarfstajn pokazuje da ideje i tumačenja umetnosti posebno poezije i likovnih umetnosti razvijana u Evropi od polovine XIX do polovine XX veka (odbacivanje tradicije i konvencija, naglasak na spontanosti, uvažavanje umetnosti dece i dnevno poremećih, unošenje slučaj i impulsivnosti u stvaranje, davanje maha svojstvima materijala itd.) imaju svoju »predstoriču« u istoriji kineskog slikarstva, kaligrafije i poezije (između IX i XVII veka), kao i u indijskoj (bengalskoj) muzici i poeziji, između XI i XX veka (Scharfstein, 1982: 82–112).

² Psihološki ideali ljudskog savršenstva javljaju se sa ubližavanjem teorija ličnosti i relativnim samostaljenjem psiholoških teorija ličnosti u odnosu na religijsku i filozofsku shvatanja, a zatim i dodatnim nastojanjem da se religijske ili filozofske ideje i ideali (u skladu sa opštom tendencijom sekularizacije u poslednja dva veka) tumače iz ugla psihologije. Unutar psihanalitičkog pokreta nalazimo i potpuno suprotne

genitalni karakter, Jung uz stupnjeve u procesu individvacije, humanističke psihologije uz samoaktualizaciju, a transpersonalna psihologija kombinuje ove psihološke ideale sa doprinosima iz filozofske i religijske tradicije. Preovlađuje stav da se spektar mogućih ideala ljudskosti mora proširiti, uzimajući u obzir različite ideale koje nalazimo u kulturnoj tradiciji. Afirmiše se ideja da po pojedini tipovi ličnosti, u zavisnosti od istorijsko-kulturnih prilika i vlastitih sklonosti i potencijala, iskazuju i ostvaruju sebe u različitim ulogama.

To bi značilo da ne postoji jedan (nadređeni) ideal ljudskog savršenstva, nego se ljudske mogućnosti iskazuju u vrednostima koje se tiču (1) *neke zajednice* (plemena, nacije, države), (2) *civilizacije* (dakle, postignuća koja su značajna i za život ljudi izvan te zajednice), ili (3) *kulture* (tj. vrednosti značajne i za duhovni život ljudi izvan zajednice u kojoj su živeli stvaraoči tih vrednosti i u kojoj su ih artikulirali).

Vrednosti zajednice obično ne prelaze okvire te zajednice u kojoj su nastale, dok kulturna postignuća sežu preko vremensko-prostornih granica, ne samo zajednice, nego i epohe u kojoj su uobličena. Tu najbolje vidimo ono što je karakteristično za vrhunske vrednosti – da one, zapravo, ne mogu biti nadmašene (na primer, pojedini dometi ljudskog savršenstva koje nam je zaveštalo stari vek ostali su do danas nadmašeni). Druga posebna karakteristika jeste da pojedine vrednosti ostvaruju veći uticaj (ili čak isključivo) van zajednice u kojoj su ponikle. U tom pogledu su posebno karakteristične istorije budizma i hrišćanstva (niko u svom selu prorok).

Otkud poriv ka savršenstvu?

Jednoj svojoj knjizi Šklovski je dao naslov prema smislu iz Tolstojevog pisma Strahovu (upućeno 1878), u kome Tolstoj kaže: »Sve kao da je gotovo za to da se piše... Ali nedostaje samo impuls samopouzdanja, vera u važnost posla, nedostaje energija zaoblude – zemaljska stihijaska energija, koja se ne može zamisliti.

Od nabrojanih aspekata na Šklovskog i mene najveći utisak je ostavila sintagma »energija zaoblude«. U nekim pismima Teu (pisanim oko deset godina kasnije), obojinih tamin raspoloženjem, Van Gog druga tri aspekta (pouzdanje, veru u važnost posla i stihijnu zemaljsku energiju) na izvestan način sve vezuje za energiju. Približno u isto vreme, Niče kao da je otišao još dalje – pč njemu sve organsko se održava zbaljujući zaobludi; čitav život počiva na zaobludi, dakle, ne samo duhovna pregnuća. Niče smatra da je istina života grozna i da bi život bio podnošljiv potrebiti su nam metafizika, moral, religija, a nadase umetnost, pošto je ona

najuspešnija u stvaranju privida, obmane i laži koje nam omogućuju da verujemo u život, da imamo poverenja u njega.³

Da li, zaista, svi oni participiraju u jednoj obuhvatnoj zaobludi – veliki stvaraoči, koji, nekad i samouništaavajući, streme savršenstvu, mali ljudi – čija je glavna briga opstanak i samoodržanje, kao i lososi koji se bacaju uzvodno da bi stigli do određita za svoju ikru?

Svekolika organska priroda ustrojena je po načelu: uložiti više da bi se postiglo (mnogo) manje. Kako izgleda, samo čovek tu nesrazmeru (poriva i rezultata) doživljava kao zaobludu, ili prikraćenost, jer je za taj doživljaj potrebna refleksija. Samo čoveku život obećava više nego što daje, samo on podnosi tu prikraćenost i tenziju raskoraka između htenja i ishoda, a često i prateće razočarenje kad shvati to kao prevaru i vidi da će mu vremenom biti uzeto i ono što mu je bilo dato. Kao mušica, ili ikra i čovek je jedno zaletanje i rasipanje (a mnogi tom prirodnom rasipanju dodaju vlastitu rasipnost).

Sada se postavlja pitanje – otkud u čoveku uopšte poriv ka savršenstvu, ili snaga dobra? To pitanje može se postaviti iz dva ugla. Prvo, otkuda uopšte taj poriv, a drugo kako se uopšte održala ta vrsta ljudi do naših dana, kako to da se nije već zatrla?

1) Dakle, da li je poriv ka savršenstvu nošen energijom zaoblude? Suočen sa pitanjem kako da objasni stvaralaštvo Frojd je pošao od činjenice da se u životu svetu ne postavlja pitanje perfekcije nego ispunjenja bioloških ciljeva. Međutim u ljudskom traganju za savršenstvom često su ugrožene čak vitalne vrednosti i biološki ciljevi. Tragalice često plaća zdravlje, čak životom, svoj poduhvat, a često zanemaruje svoje nagode i biološko reprodukciju, ili režim kome se podvrgao (posvećenik, kaluder) to izričito i ograničava (postovi, apstinencija itd.) Pošto je htio da se drži reduktivnog načela afirmisanog u ostalim (prirodnim) naukama (kucujući svaku transcendenciju u razumevanje čoveka), Frojd je smatrao da čovek pribegava kulturnim tvoreninama kao sublimaciji zabranjenih agresivnih i seksualnih poriva, koji se ne mogu ispuniti u realnosti, nego samo simbolično, u kulturi i stvaralaštvu.⁴ Iz toga sledi – ako je život nošen energijom zaoblude, onda stvaralaštvo u njanjmanju ruku počiva na drugoj vrsti zaoblude, na energiji zaoblude koja je uzela drugi tok.

Mimo ovog psihoanalitičkog objašnjenja žudnje za savršenstvom, sociolozi kulture ukazuju na kompenzatorni karakter žudnje za savršenstvom: da je ona uteha za onoga ko je – zbog društvenog položaja, ili vlastitih osobina i sklonosti – ispaio iz vodećih uloga i igara društvene moći, te mu nije os-

talo drugo nego da bude svetac (ili kriminalac), dobročinitelj (ili zlikovac). U priloge tome oni bi se mogli pozvati i na bajke (u kojima savršenstvu težni najmlađi carev sin koji je ostao bez nasleđstva), ili na biografije svetaca i čerki koje su (ostavši bez miraza – dakle neudate) odlazile u manastire. Takođe, mogao bi se pozvati i na indijsku tradiciju po kojoj je traganje za savršenstvom bilo vezano za poslednje razdoblje života (kad je čovek već odigrao uloge prethodnih razdoblja). Na bajke bi se mogao pozvati i Adler, ukazujući na primere »obeleženih junaka koji bi potkreplivali njegovu tezu da u osnovi težnje za savršenstvom leži organska inferiornost,⁵ koju čovek hoće da natkompenzuje (težnja za natkompenzacijom vodi u neurozu, ili u stvaralaštvo – ponekad u obzore). Sociolog i Adler bi se srel i stavu da izvan onoga ko teži savršenstvu stoji organska, ili socijalna inferiornost, koju čovek hoće da pobedi postižući savršenstvo u nekoj oblasti za koju se oseća pozvan ili nadaren, više nego ostali.

Svi oni naslućuju deo istine – da je savršenstvo delom sublimacija i zadovoljenje neispunjenih poriva, kompenzacija inferiornosti – ali im izmiče da je u svojim krajnjim dosetima ono »plata nebeskak, naknada, opravdanje, ispunjenje jedne sveobuhvatne inferiornosti života i osećanja zakinutosti.

Možda je ono najjači odgovor čoveka na izazov koji pred njega postavlja život kad mu otkrije da ga vara obećavajući mu više, a dajući manje, uzimajući mu ono što mu je već dato, a što je za neko vreme izgledalo kao pouzdano i trajno dobro. Onaj ko teži savršenstvu pregnuo je da nadmaši sebe (zato govorimo o transpersonalnoj perspektivi) – da stvara iznad sebe, kako bi rekao Niče, ili da stvara besmrtnu decu, kako bi rekao Platon⁶ – da opravda i iskupi vlastitu egzistenciju, prevazilazeći sebe kao ograničeno i uslovljeno biološko i društveno biće.⁷

2) Ako se ima u vidu da je od kamenog doba naovamo važno da jači i lukaviji opstaju, čudno je da slabiji i manje lukavi (tj. poštirovani) nisu već odavno istrebljeni kroz biološku i društvenu selekciju. Usvajajući da pravедnici često propadaju i rđavo prolaze, jevrejska tradicija je razvila ideju da se pravédnici javljaju i obnavljaju (uprkos riziku tog opredeljenja),⁸ jer su »svo zemljem i na njima je opstanak sveta. U drugim krajevima je to – kojejude – iz inata.

⁵ Možda je vatru pronašao neki zimljivi član horde, a točak neki slabiji član horde (da se ispomogne), ali je manje izvesno da su moralne norme izmislili slabiji da ukrote jake, kako je verovao Niče (jer su njega, jakog, majka i sestra tako krotile).

⁶ »... Duše koje su trudne – jer doista ima ljudi koji više stvaraju dušom nego telom – začnu ono što odgovara duši da začne i rodi. Ako me pitaš šta je to, odgovoriš: to su mudrost i vršina upotrebe...« (Gozba, 208-9).

⁷ Prust kaže da se pristojnost jednako kao i umetnikova potreba za savršenstvom može razumeti samo kao plod obaveze s kojom već dolazimo na ovaj svet, a koju smo preuzeli u nekom predajničkom životu.

⁸ »Mnogo nevolje ima pravédnik, ali ga od svih izabavlja Gospod. (Psalmi Davidovi, 34:19).

³ »ristupe kulturnoj i religijskoj tradiciji (primer Frojd-Jung). Jedan od izvora upoznavanja ovih teorija je klasično delo Hela i Lindzija *Teorije ličnosti* (Nolit, Beograd 1982).

³ Reč je Ničeovim stavovima iz različitih dela, na koje se osvrće i Mihaljo Đurić u knjizi *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd, 1984: 225 i dalje.

⁴ Adler je taj repertor objašnjenja obogatio pojmom natkompenzacije. Po njemu, iza težnje za savršenstvom stoji neka (stvarna ili umišljena) inferiornost, koja natkompenzacijom treba da bude poništena (nadoknadena).



Buda / Indija, V v.

Ne odbacujući psihološke i društvene osnove poriva ka savršenstvu, čini se da upravo žilavost i održanje tog soja ljudi i njihovog poriva govori u prilog transpersonalne potpore žudnje za savršenstvom. Da je ta žudnja zasnovana samo na sublimaciji i kompenzaciji morao bi davno biti zatrti soj koji se uz nju vezuje. Jer, pored onih bezbrojnih koji su nešto pokušali i uprkos trudu nestali u zaboravu⁹, čak i oni koje je kolektivno pamćenje uvažilo mnogo puta su ostajali sa osećanjem promašnosti, poraza, ojađenosti i usamljenosti.

»Neki ljudi imaju veliko ognjište u duši, a niko nikada ne dolazi da se na njemu ugrije; prolaznici opazuju samo malo dima iznad dimnjaka i odlaze svojim putem, primećujući setno Van Gog. »Usamljenosti je strahovita, led je blizur, dodaje Niče. Možda su stari imali više puzdanja, kao Doto, koga navodi Van Gog, ili kao Konfucije, koji je – kad mu je jednom prilikom zapretilo fizičko nasilje, rekao: »Da je Nebo želelo da pusti da civilizacija izumre, potonjim pokolenjima (poput mene) ne bi bilo dozvoljeno da u njoj učestvuju. Ali, pošto Nebo nije pozelelo da pusti

civilizaciju da izumre, šta mi ljudi iz K'uang-a mogu učiniti?« (Fung Ju-Lan, 1971 : 61). Ako je tačno Fung Ju-Lanovo zapažanje o Konfuciju, onda moramo zaključiti da on nije bio vođen energijom zablude – »mada su njegovi naponi bili uzaludni, nikad nije bio razočaran; znao je da ne može uspeti, ali je i dalje pokušavao« (Fung Ju-Lan, 1971 : 59).

Prenosivost i neprenosivost

Svako od onih koji teže savršenstvu iskupljuje ili opravdava (kako veli Sartr, na zaključnim stranama *Mučnine*) svoju egzistenciju, ali otvara mogućnost i drugima da mu se pridruže vlastitim pregućem ka savršenstvu¹⁰, ili da uosećavanjem participira-

ju u njegovom postignuću. Sve kulturne tvorevine u većoj ili manjoj meri imaju taj smisao – posredovanja viših istina i vrednosti. Tvorevine koje ne upućuju ka transcendentiji mogu biti popularne i dobro se prodavati, ali ne spadaju u kulturna dobra.

Kad Rokanten (u *Mučnini*) preko jedne kompozicije empatijom saučestvuje u delu i naslućenom životu neznanog stvaraoča, on zaključuje da se ovaj spasao, da je opravdao svoju egzistenciju i pomišlja da bi i on sam – Rokanten – to mogao postići pisanjem.

Međutim, u području ljudskog savršenstva ima vrednosti i postignuća kojima se divimo, ali koje su moguće samo kao lične, u kojima ne možemo da participiramo kao, na primer, u nekom umetničkom delu. To je, recimo, slučaj sa mističkim iskustvom, ili uopšte vrhunskim iskustvima i postignućima koja se ne mogu objektivizirati (čuveći problem neizrecivosti). Tako Vitgenštajn kaže: »Rešenje problema života vidi se u nestajanju ovog problema (Nije li to razlog zašto ljudi kojima je nakon drugog sumnjiva postao jasan smisao života, zašto ovi tada nisu mogli reći u čemu je taj smisao.) Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je Mistično« (*Tractatus*, 6.521, 6.522).

Oko toga izrasta i Budina polazna sumnja – posle postizanja probuđenja – da li će moći drugima da prenese svoje iskustvo? U budizmu je i ostao stav da se iskustvo probuđenja ne može preneti drugome, ali mu se može pokazati put. U zenu to se poredi sa ukusom vode: ko je nije pio ne može mu se opisati ukus.

Nešto drugačije stoji sa mogućnošću prenošenja vlastite etičke zasluge (moralnog savršenstva) drugima (obično nekom kolektivitetu – gradskoj zajednici, narodu, odnosno pripadnicima date religijske zajednice), ili iskupljenja tuđe krivice i moralnog očišćenja. U većoj ili manjoj meri to se smatralo mogućim i značajan – ako ne i najznačajniji – deo religijskog života vezuje se za tu mogućnost.

U indijskoj, grčkoj i judeo-hrišćanskoj tradiciji mogu se u različitim periodima uočiti približno tri modela, ili obrasca. Najstariji, arhajski obrazac, jeste prinošenje na žrtvu nedužnog (životinje, ili čoveka) koji iskupljuje grehe i krivice ostalih. Do promene dolazi kad ponudeno žrtvu čoveka samo božanstvo odbija (spremnost na žrtvovanje se smatra dovoljnim dokazom odanosti), pa se čovek zamenjuje životinjskom žrtvom (u drami *Ifigenija na Aulidi* Artemida zamenjuje žrtvovanje Ifigenije žrtvom srne, a u *Knjizi postanja*, umesto Avramovog sina Isaka biva prinosen ovan). Kada se žrtvovanje preobražava, ili zamenjuje *posvećenjem*, uspostavlja se treći obrazac. Pojedinač posvećen božanstvu (kao usamljeni asketa,

bilo u vreme Isusa Hrista, ili Bude i Zaratustre, a po Šeldrejkovoj hipotezi moralo bi biti tako. Ne možemo čak reći ni da je čovek biovoljno neprodukov od vremena *homo sapiens*. Vidimo da čovečanstvo u nekim periodima uspostavlja vrednosti sa kojim kasnije gubi odnos i za neko vreme čak pada ispod predašnjih standarda, da je kasnije opet za neko vreme uzdizalo.

⁹ Istoričar kulture zna da u senki svakog od imena koje istorija kulture beleži kao svoje velike stope stotine onih koji su se jednako trudili, a kojima je – možda nepopravno i možda neopravdano – zaboravljeno ime i delo.

¹⁰ Ako se prebacimo u ideje i terminologiju koju je u drugom kontekstu razvio Šeldrejk (Sheldrake, 1982), onda možemo ovu ideju izraziti na sledeći način. Postavljujući nov standard, ili novu meru savršenstva u nekom području, pojedinac to »upisuje u (kolektivno) morfologenetsko polje, koje predstavlja skladište kolektivnog pamćenja stečenih osobina i arhiviranih aspiracija i vrednosti čovečanstva. Što više ljudi ovlada ili stremi nekoj vrednosti, utoliko ona postaje lakša i pristupačnija ostalima, kaže ova teorija. Međutim, ova hipoteza je progresistička (iz nje sledi nužan progres – po kumulativnom principu – u svim ravniama), a znamo da istorija kulture nije takva. Ne možemo ustanoviti da je čovečanstvo pa čak ni deo čovečanstva, moralniji, pobožniji, bolji itd. nego što je to

mistik, sveštenik, ili kaluder) postiže etičko-religijsko savršenstvo i zrači (emanira), vrši pozitivan uticaj na zajednicu, ne samo za života, nego (ako je dovoljno uznapredovao) i posle smrti – svojim moštima, ili slavljenjem njegovog predanja odgovarajućim ritualima i svečanostima, postajući svetac zaštitnik.

U Hristovoj prvosvešteničkoj molitvi¹¹, jednom od najlepših delova *Novog zaveta*, vidimo jasno uobličavanje treće mogućnosti, ali i daljem sledu događaja (tumačenje rasipanja na krst kao primoenja Hrista na žrtvu) izranja i prva situacija (primoenje žrtve radi iskupljenja greha).

U budizmu vidimo sučeljavane dve ideje. Na jednoj strani to je stav da je moralno savršenstvo (kao i savršenstvo saznanja) *neprenosivo*, da se ne može posredovati, osim kao uzor, ili pozitivan primer vodiča – da svako mora da uloži vlastiti napor da bi poboljšao vlastitu karmu. To je naglašeno u ranom budizmu, kod kasnije dolazi do izražaja i suprotan stav – o prenosivosti zasluge onoga ko je postigao savršenstvo, sve do ideje da je taj prenos moguće aktivirati ponavljanjem mantr-molitve od strane onoga ko želi da mu zasluza bude prenet. U liku budhistve kao da se susreću ove dve ideje, što možemo videti na primeru iz jednog teksta¹². Sa stanovišta osnovnih učenja budizma bodhisatva pomaže drugima do krajnjeg samopoznavanja, ali njegova pravednost i moralno savršenstvo su neprenosivi i ne mogu poboljšati tuđu karmu, dok je religijska praksa razvijala stav u smeru prenosivosti zasluge.

U osnovi, ova pitanja tiču se osjetljive ravnoteže između lične odgovornosti (krivice i zasluge) i mogućnosti iskupljenja zaslugom nosioca moralnog savršenstva. Svaka tradicija postavlja neku proporciju između iskupljenja ličnim zalaganjem zaslugom pojedinca i *posredovanog* iskupljenja raspodelom, ili emanacijom moralnog savršenstva koje je drugi postigao. Ta proporcija menja se tokom istorije jedne religije, ili se različito određuje u različitim pravcima, crkvama, ili sektama iste religije. U drugom kontekstu, ta proporcija se poklapa sa proporcijom

aktivizma i predanosti (volji božijoj) koji nalaže data tradicija.

Nad-ljudsko¹³ i ne-ljudsko¹⁴

„Ja volim onoga ko hoće da stvara iznad sebe, a zatim nestaje – tako je govorio Niče.

Može li se reći da ideali ljudskog savršenstva, zapravo, nisu ljudski, nego upućuju ka onome što nadmaša čoveka kao vrstu? Kako uopšte da shvatimo njihov zov: (a) kao poruku neke više, nad-ljudske sfere; (b) kao otuđenu (još neostvarenu, ali moguću) ljudsku suštinu, koju čovek projektuje izvan sebe da bi njoj uspostavio odnos, ili (c) kao već pominjani kompenzatorni izraz manje srećnih predstavnika naše vrste? Da li ideali ljudskog savršenstva upućuju ka nekoj novoj, mogućoj ravni za čovečanstvo, odnosno ljudsku vrstu u celini, ili su oni u svim epohama potrebni da bi se čovečanstvo uopšte – kako tako – održalo tu gde je sada i gde je bilo još u aksijalnom periodu (između X i V veka pre n.e.), dakle, da u celini ne bi palo tamo gde pojedini njegovi delovi padaju u vreme ratova i drugih društvenih katastrofa, kada goli fizički opstanak postaje jedina vrednost. Ili, te ideale treba smatrati konstitutivnim članovima i izvodima različitih utopijskih projekata i strategija, koje pojedini mislioci postmoderne (Bodrijar – fatalne strategije) smatraju glavnim promašajima kulturne tradicije, glavnim »krivcima« katastrofa u koje su se pojedine zajednice zaletale i potencijalnim izvorom katastrofe za čovečanstvo u celini. Otuda je za postmodernu, kao i taoizam (koji izražava zasićenje od svakog normativizma, posebno konfucijanskog) jedini izlaz odvratanje od svih ideala koje nam je zaveštala tradicija i uzdržavanje od projekcije novih ideala, oslobađanje od težnje ka savršenstvu, jer ova jaka subjekta i gura ga u sukobe pretvarajući planetu u pustoš.¹⁵

Kad smo suočeni sa savršenstvom, sa delom, ili osobom izuzetnog čoveka, mi osećamo,

mo da smo pred nečim što je nedostižno nama pojedinačno, a celom kolektivitetu¹⁶ iako smo svesni da je u pitanju domet jednog člana naše vrste.¹⁷ Na tome se zasniva i impersonalno tumačenje inspiracije kao rezultata upliha nekog nadljudskog činioca. U skladu sa progresističko-evolucionom nastojenošću koja se afirmiše u XIX veku, noviji mislioci smatraju da savršenstvo upućuje ka potencijalima koji znače jedan nov kvalitet na kolektivnom nivou, u pravcu tzv. evolucije čovečanstva. Ničeva ideja o novom čoveku bila je u prolazu diskreditovana neuravnoteženošću samog Ničea i potonjim zloupotrebama nacističkih ideologa, kao što je bio Trajčke (Treitschke). U drugoj postavi je moguće evolucije čoveka i čovečanstva razvijaju pojedini hrišćanski mislioci (pravoslavni, katolički i protestantski teolozi), mislioci neohinduizma, bahajske vere i drugi. U trećem talasu tome se, na nešto drugačijoj osnovi, pridružuju i mislioci Nove ere (New Age), kao npr. Fritjof Kapra, ili Piter Rasel. Razmišljanja postoje oko pitanja da li bi (ili u kojoj meri) tu evoluciju trebalo shvatiti kao duhovno-kulturnu, ili i kao doslovno biološku evoluciju. Zastupnici ideje da je to samo duhovno-kulturna evolucija ističu da je čovek i po sadašnjim neurološkim kapacitetima »neiskorišćen« – u procesu on svoj mozak koristi oko 10% od stvarnih kapaciteta, dok bi ostali kapaciteti mogli biti aktivirani u svrhu dalje duhovne evolucije (dakle, ne samo kao osnovna naučno-tehnološki napredak, nego i duhovno-etičkog preobražaja čoveka).

Danas taj smer razmišljanja crpi podstacaje sa dveju strana – iz kulturne tradicije i iz nove nauke (New science) i ekofizije, u kojoj se upozorenja ekologije prepliću sa uvidima u duhovne aspekte i pretpostavke svekolikog opstanka živog sveta, u odnosu na koji je opstanak i evolucija čoveka samo jedan aspekt. U tom smislu ideali ljudskog savršenstva ne crpu samo iz otvorenosti za nad-ljudsko nego i za ne-ljudsko, dakle za sve ono što ne podleže ljudskim merilima i ciljevima u užem smislu, nego postavlja čoveka kao člana jedne ravnopravne globalne zajednice živog sveta. U odnosu na klasično filozofsko i evolucionističko stanovište ekofizije smatra uslovnom podelu na bića višeg i nižeg reda, na više i niže, važnije, ili manje važne vrste. To nas podseća na onaj čudesni odlomak iz Čuang-čea (gl. VII) gde se kaže:

„Vojvoda Yu-yü nije bio dostao vojvodi T'ai-u. Vojvoda Yu-yü držao se dobromernosti i radio je na pridobijanju ljudi. Uspevao je da preobrati ljude, ali nikad nije uspeo da nadmaši ljudsku ravan [da uđe u područje »ne-čoveka«]. Nasuprot tome, vojvoda

¹¹ „Ja posvećujem sebe za njih, da i oni budu posvećeni istinom. (...) I slavu koju si mi dao ja sam dao njima, da budu jedno kao što smo jedno. Ja u njima ti u meni, da budu usavršeni u jedno i da pozna svet da si me ti poslao i da ljubavi njih, kao što mene ljubis (Jovan, 17:19-22, 23).

¹² „Ja preuzimam na sebe teret svih patnji, rešen sam da to činim, istrajući u tome. Je li me okrenem niti bežim, ne drhtim, ne plašim se niti bojim, ne predajem se, niti kolebam. (...) Ja sam se zavetovao da spasem sva bića. Sva bića moram osloboditi. Čitav svet živih bića moram izbaviti od užasa koje donose rođenje, sve vrste moralnih zločina, sva stanja jada, čitav kružni tok smrti i rađanja, džungla pogrešnih predstava, gutnati valjanje užasa, ono što ide uz neznanje – od svih tih užasa moram izbaviti sva bića. Korćenim tako da se kraljevstvo neprevratne spoznaje izgradiju za sva bića. Moja nastojanja nisu usmerena samo na moje spasenje. Jer uz pomoć naše svezanosti moram izbaviti sva ta bića i mičati samsare, koji to tako teško preći, moram ih osloboditi od nedaća i prevest preko matice samsare (Sikkhamačarija, Vadradhuda sutra).

¹³ Termin *nad-ljudsko* ovde upotrebljavamo u tri značenja. Najpre, to je ono što je zapisano, ili postavljeno kao meta od strane pojedinca u svekolikoj kulturnoj istoriji čovečanstva, ali je ostalo nad-ljudsko po tome što je bilo nedosegno kolektivitetom ljudskog. Drugo, nad-ljudsko je ono što se u istoriji filozofije vezivalo za inteligibilni poredak, a u istoriji religije za sferu svetog (sakralnog), što je bilo normativni uzor i okvir savršenstva. Treće, nad-ljudsko je i ono što pojedini mislioci vide kao načelnu mogućnost, ne samo pojedinačno nego i čovečanstvu (kao vrste) – dalje evolucionirajući korak ka ravnini koje nadmašuju sadašnje okvire.

¹⁴ U uobičajenoj upotrebi *ne-čovek* i *ne-ljudsko* označavaju ljudsko zlo u ekstremnom vidu, kada ono porima paklene razmere. Međutim, ovde te termine koristimo za oznaku živog sveta na koji se ne mogu primeniti kriterijumi »čoveka kao mere svih stvari«.

¹⁵ Moglo bi se reći da je u polaru i hrišćanstvo nalazilo opisano o slabom subjektu (kakvog, na primer, namizmo opisano u Jev. po Luku 6, 27-29), ali je spreaga religije i državnosti u potonjim vremenima to izokrenula. Mnoge reforme, novi redovi, sekte i jeresi u istoriji hrišćanstva imali su često za cilj vraćanje na to polarno, izvoru hrišćanstva.

¹⁶ Otuda nije retko da to pobuđuje divljenje, ali i negativna osećanja: strah, zavist, bes. Ralva lična sudbina koja katkad pravi velike ljude često potiče otuda. »Prigisi svoju svetlost, savetuju taoisti.

¹⁷ To, naravno, ne važi u posebnim slučajevima o kojima govore mitovi i religije, kada su u pitanju likovi koji se smatraju potomcima, ili otečevljenjima božanstva.

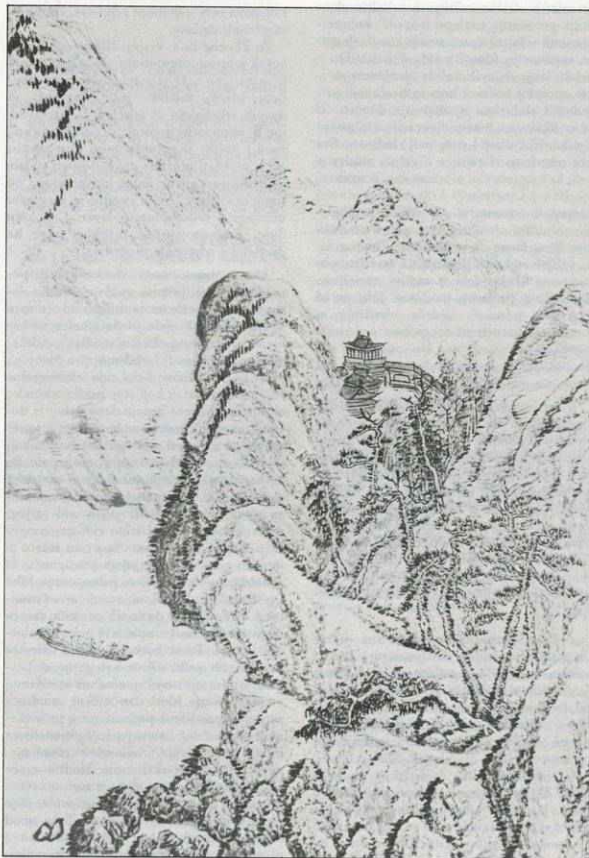
T'ai spavao bi spokojno i budio se široko otvorenih očiju i prazan. Ponekad bi mislio da je konj, ponekad da je krava. Njegovo razumevanje bilo je zaista vredno poverenja, njegova vrlina je bila savršena. On nije pristupao stvarima držeći se ljudskih merila.

Ideal daoističkog mudraca

Radosav Pušić

Bibliografija

- Adler, A. (1963): *Poznavanje čoveka*, Kosmos, Beograd
The Buddhist Tradition (1972), Ed. by Th. de Barry, Vintage, New York
Campbell, J. (1949): *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen, Princeton
Hol, K. i Lindzi, G. (1983): *Teorije ličnosti*, Nolit, Beograd
Horkhajmer, M. i Adorno, T. (1974): *Dijalektika prosvetiteljstva*, V. Masleša, Sarajevo
Ju-Lan, F. (1971): *Istorija kineske filozofije*, Nolit, Beograd
Scharfstein, B.-A. (1988): *Of Birds, Beasts, and Other Artists*, New York University Press, N. Y.
Sheldrake, R. (1982): *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*, J. P. Tarcher, L. Angeles
Sveto pismo (1958): prev. D. Daničić i V. Karadžić, Beograd
Tatarkjevič, V. (1980): *Istorija šest pojmova*, Nolit Beograd
Van Gog, V. (1989): *Pisma Bratu*, Glas, Banja Luka
Vitgenštajn, L. (1960): *Tractatus Logico-philosophicus*, V. Masleša, Sarajevo



Fu Li: Vožnja rekom. Kina, XIII v.

U različitim periodima istorije daoizma lik daoiste, pa samim tim i shvatanje ideala mudrog delanja, se bitno menjao. Tako se može govoriti o potpuno različitim zahtevima daoista: Ranog razdoblja (II v. n. e. – VI

v. n. e.), klasičnog razdoblja (VI v. n. e. – XII v. n. e.), novijeg razdoblja (XII v. n. e. – do sredine XX v. n. e.). Njihovo jednostrano određenje zbirmim imenom 'daoistički mudrac' samo pojednostavljuje veoma složenu i

bogatu sliku koju su vekovi razvojnog toka daoizma oblikovali. Međutim, pošto je tema ovog eseja takva da bitno sužava i uopštava predmet našeg interesovanja, mi ćemo u tekstu koji sledi, samo iz toga ugla, govoriti o idealu daoističkog mudraca. On je ovde idealizovan, uopšten i neobavezujući.

Iz spektra osobina koje se pripisuju njegovom liku, izdvojimo sledeće crte: 1) šamanistička – karakterišu je umeća lečenja bajanjem, opštenja sa duhovima, bogovima, demonima, vraćanje itd.; 2) alhemijsko praktična – vezuje se za raznovrsne vežbe disanja, borilačke veštine, seksualnu alhemiju, proricanje sudbine itd.; 3) kontemplativna – duboko poznavanje klasičnih spisa, meditacije, filosofije itd.; 4) ludistička – oslobađanje od svih načela (društvene norme, moralni kodeksi) koja ograničavaju prirodno i slobodno ispoljavanje ličnosti. U ovim okvirima, može se govoriti o takozvanoj kontrolisanoj i potpunju »ludosti«. Sva ova određenja slijavu se u jedno, mudar je onaj koji je zadobio, ostvario dao. U ovakvoj uopštenoj konstataciji kriju se mogućnosti brojnih interpretacija. Ali ukoliko se pogleda u dubinu njenih izvora, naziru se misli Lao Zi-a, Kong Zi-a, Mo Zi-a, Zhuang Zi-a... Zbir njihovih pogleda na savršeno oblikovanu ličnost leži u samim temeljima daoističkog poimanja mudraca. Tako su od Lao Zi-a preuzeta sledeća određenja: a) mudrac je po prirodi svoga bića prikriven, skroman, neprimetan. On »druguje« sa daoom, oblači prosto odelo, a u sebi je lep, dragocen poput žada.« (Lao Zi, odeljak 70)

b) Jasno poznaje svoje ishodište i utok. Upotrebljava dao da bi video lepo sveobuhvatne povezanosti, i da bi se sa tim saznanjem kao naloženim uputstvom orijentisao pod nebom. Zato se on: »... ne koristi svojim očima, a vidi jasno; ne smatra da je u pravu, zato nije u krivu; ne preuveličava svoje moći, zato ima uspeha; ne misli za sebe da je (u bilo čemu) veliki, zato on (može da) vlada. I pošto se ne sukobljava sa ljudima, pod nebom nema nikoga ko bi mogao da (u borbi) pobedi...« (Lao Zi, odeljak 22)

c) Nije mnogoznalac, ali on ima znanje daoa koje ga uvodi u suštinu stvari. Lao Zi i kaže: »... (oni) koji odlaze u daleka mesta (radi sticanja znanja, u stvari) još manje znaju. Dok mudrac ne mora da iskusi (neku stvar) on zna; ne mora da vidi (neku stvar) njemu je jasno; ne mora da čini (neku stvar) on uspeva.« (Lao Zi, odeljak 47).

U oblikovanju lika daoističkog mudraca Kong Zi je najviše uticao svojim učenjem o ren i o postignuću junzi-a. Rukovoditi se načelom ren podrazumeva da se »sjedinjimo sa daoom, temeljimo u de (iskonska moć ispoljavanja), oslanjamo na ren (ljubav), krećemo (kroz život) na osnovu yi (umeća)«. Gotovo sve druga određenja koja srećemo kod Kong Zi-a potiču iz ovog načela. Ono još obuhvata:

a) Odnose među ljudima; b) samoodgoj; kultivisanje svoje ličnosti; c) moralno vaspitanje; d) ljubav prema čoveku. Junzi je onaj

koji je sebe obrazovao kroz šest umeća: li (ritual, običaj); le (muzika); she (streličarstvo); yu (upravljanje kočijom); shu (kaligrafija); shu (matematika, uglavnom aritmetika). To su praktična znanja koja se stiču napornim radom i učenjem. Izreka da je: »moć (de) junzi-a (kao) vetar, a moć (de) nižeg (po rangu) čoveka je (kao) trava«, jasno ukazuje da se junzi može poistovetiti sa onim koji »vlada«, »upravlja« kako svojom prirodom tako i prirodom drugih ljudi. U krajnjoj liniji epitet junzi može poneti ili filosof ili car.

Mo Zi-ova misao o sveobuhvatnoj ljubavi i njegova vera u demone i duhove, široko su inspirisali daoiste.

Za Zhuang Zi-a, krajnji cilj kojim stremlji čovek je apsolutna sloboda. Onog ko uspe da je ostvari, on naziva: pravi čovek, produhovljeni čovek, mudrac itd. Drugovati sa daoom, ispoljavati de znači: a) čuvati izvor; b) obuhvatiti početak; c) istraživati prirodu i načine negovanja duše; d) u potpunosti ovladati moćima de; e) dospeti u dao; f) osluškivati govor, nalog univerzuma i po tome se vladati. Ovo je zajedno sa njegovim učenjem o transformaciji stvari i spokoju duše, ostavilo kasnije, velikog traga na daoističko određenje mudraca.

Ako imamo na umu sve ove, krajnje pojednostavljene, prikaze značajnijih filosofova koje su uticale na daoizam, onda će nam biti puno jasniji zahtevi daoista za vežbanjem: unutrašnjeg eliksira (neidan), zadržavanja misli (cunsi) i vođenja qi-a (daoyin). Njihovo kultivisanje duha, tela i univerzalne energije je zadatak koji stoji pred svakim ko se odluči da krene putem dao. Izbor iz dosta širokog spektra ponuđenih umeća, prevashodno zavisi od same prirode čoveka koji se upušta u to. Odabiranje, a potom predano vežbanje, uz neprekidni nadzor majstora samo po sebi ne garantuje uspeh. Pored svega ovoga, mora se postići »jasan uvid« (ming) u sveobuhvatno. Ta čistota viđenja omogućava stapanje sa daoom. Na ovom mestu je uputno govoriti o krajnjem postignuću ili zadobijanju daoa. Ovakvo jedno stanje duha i tela u okviru daoizma, vezuje se za mudraca. Zanimljivo je da se tek na ovom mestu otvara mogućnost stupanja u polje apsolutne slobode. Tu se beskraja i večno uzimaju kao sasvim prihvatljive kategorije, a besmrtnost postaje ono što se nameće po samoj prirodi stvari. Ideal daoističkog mudraca zato nedvosmisleno podrazumeva prihvatanje beskonačnog kao najopštijeg modaliteta bilo kakvog delanja. Otuda se i ne pita o njegovoj konkretnoj aktivnosti. Mudrac može činiti šta mu je volja, ali će u svakom svom postupku nositi to »zrno jasnog uvida« koje će ga uvek usmeravati ka daou. Tako se od načina poimanja daoa i od mnogostrukosti njegovog ispoljavanja može govoriti o »bogatijem« ili »siromašnijem« sadržaju mudrog delanja. Jasno je da se ovde ne radi o kvalitativnom određenju, nego samo o opisu vidljivih činova koje iz sebe ka svetu pokreće mudrac. Nemoguće je uobičajenim konvencionalnim normama meriti njegovu ponašanje. Možda baš ta fluidnost i tajnovitost dela provocira brojna nastojanja da se rasvetli i

objasni njegova ličnost. Da poslušamo reči koje će nam malo pomoći u tome:

A samo sam ja (potpuno) miran, i ništa ne činim (bez daoa),

(sve što činim je) poput deteta koje još ne ume da se smeje;

eh, kako sam umoran i besposlen, poput skitnice (dangube) koji nema gde da se vrati.

Puno je ljudi koji su bogati,

a izgleda da sam jedino ja sve izgubio (i ništa nemam).

E baš imam srce glupavog čoveka,

smušeno i haotično!

Običnim ljudima je (sve) savršeno jasno, a ja sam (u svemu) tako pomućenog znanja.

Obični ljudi su tako strogi (prema sebi i drugima), a ja sam prema svemu popustljiv.

Ah kako (sam samo) obala (dušom),

poput mora bez obala;

kako (sam samo) neuhvatljiv, poput vetra (tek započete) oluje.

Obični ljudi su tako korisni u svemu (što čine), a ja sam tupav i beskoristan.

Tu u čemu se ja razlikujem od drugih ljudi je što

pazim (na dao) i što sam ostvario dao (majku svih stvari).²

(Lao Zi, odeljak 20)



Savršeni čovek, po shvatanju Lao-Cea i Čuang-Cea, nije ništa drugo do personifikacija samog Puta (tao-a). Savršeni čovek je »savršen« jer je on tačno personalno očišćen Puta. U ovom smislu, opisivanje prirode i aktivnosti Puta može se reći da je opisivanje savršenog čoveka.

Počnimo time što ćemo ponoviti najosnovnije zapažanje o pojmu Savršenog čoveka, naime, da je to čovek koji je potpuno sjedinjen i spojen sa Putem. Kada čovek u toku svoje spiritualne discipline dostigne poslednji stupanj prosvetljenja, stupanj u kojem ne ostaje ni traga od njegovog »egaa« i stoga nikakvog nesklada između »njega« i Puta – to označava rođenje Savršenog čoveka. Lao-Ce naziva ovaj stupanj »sjedinenje s jednim«.¹

»Sveti čovek« se sjedinjuje s jednim i time postaje uzor za sve stvorove pod Nebom.²

Kontrolišući svoju kolebljivu dušu, (Savršeni čovek) se sjedinjuje s jednim obgrlivši ga i od njega se više nikad ne razdvaja.³

Početna rečenica ovog drugog citata je interesantna zbog svojih šamanističkih reminiscencija. U drevnoj Kini ono što odgovara engleskoj reči »soul« (duša) (grčki »psih«) sastojalo se od dve posebne supstance: jedna od njih je *hun*, a druga *p'o*. Ili bismo mogli reći da se verovalo da čovek poseduje dve duše. Prva je bila viša ili spiritualna duša, princip mentalnih i spiritualnih funkcija. Druga je niža ili fizička (ili animalna) duša, zadužena za telesne i materijalne funkcije. Kada čovek umre, verovalo se da se *hun* uspinje na Nebo, dok je *P'o* silazila u Zemlju.⁴ Sto se tiče izraza *ying po* ovde prevedenog kao »kolebljiva (fizička) duša«, značajno je da se ista kombinacija nalazi u poznatoj šamanističkoj pesmi »Putujući daleko« (Yuan Yu) u Chuovim Elegijama:

Kontrolišući moju kolebljivu dušu, uspinjem se na oblačovite visine,
I jašući na maglicama koji plove, uspinjem se sve više i više.⁵

Ali, naravno, Savršeni čovek zna kako da stavi pod kontrolu svoju nemirnu i nestabilnu dušu »sedeci–u–zaboravu«, tako da bi mogao da se vine do visina Jedinstva i da se sjedini s jednim, ne napustivši ga nikad.

¹ U ovom tekstu korišćena je *Wade-Giles* transkripcija: *ou-da* »taoizam« umesto »daoizam« (prema *pin yin* transkripciji korišćenoj u prethodnom tekstu).

² pao i,

³ Tao Ching, XXII

⁴ ibid., X.

⁵ Li Chi, Chiao Te Sheng. ... Što se tiče izraza *p'o* u Tao Či'an nalazimo sledeći iskaz: »Kada se čovek rodi, (vidimo) u njegovoj prvoj telesnoj funkciji ono što se naziva *p'o*«.

Ovo tumačenje reči *ying* potvrđuje i jedan drugi stih u istoj pesmi, u kojoj šaman-pesnik opisuje nestabilnost i nezamirnost njegove duše – ovog puta koristi se reč *hun* umesto *p'o* – što ga drži budnim tokom cele noći.

Savršeni čovek u taoizmu*

Tošihiko Izucu

Savršenog čoveka više ne muči nemir njegove duše. Naprotiv, njegova duša zauvek ostaje nepomućena.

Šta podrazumevamo pod izrazom »istinski čovek«? (Mislim na) istinske ljude iz drevnih vremena. Oni se nisu bunili protiv oskudice (tj. zle sreće). Oni nisu postajali oholi u srećnim okolnostima. Nisu pravili pozitivne planove sa namerom da nešto ostvare.

Takva osoba se ne kaje pa makar počnila i grešku; ona ne zapada u samozadovoljstvo ni kada ostvari uspeh.

Takav čovek se ne plaši čak ni kada se penje na najviše mesto. On se ne okvasi čak ni kada uđe u vodu. On se ne opече čak ni kada uđe u vatru.

Sve ovo je rezultat (istinske) mudrosti koja je dostigla krajnju tačku savršenstva (u sjedinjenju sa) Putem.⁶

Taoistički princip »nepomućenost« najbolje je ilustrovan stavom koji Savršeni čovek zauzima prema sopstvenom životu i smrti. Ovde ćemo se zadovoljiti da damo prevod još jednog pasusa, koji se čini da daje dobar rezime ove ideje.

»Istinski ljudi« iz drevnih vremena nisu ništa znali o ljubavi prema životu ni odbojnosti prema smrti. Oni su dolazili (u ovaj svet) bez nekog naročnog zadovoljstva. Oni su odlazili (tj. umirali) bez ikakvog otpora. Mirno su dolazili i mirno odlazili. Nisu zaboravljali kako su počeli postojati (tj. da početak života duguju prirodnom funkcionisanju Puta). Isto tako, nisu se brinuli ni za kraj egzistencije. Oni su jednostavno primali (život) bili su srećni (da žive taj život). Ali (kada je smrt dolazila) jednostavno su ga (svoj život) vraćali i zaboravljali na njega.

Ovo je ono što bih ja nazvao: neopiranje funkcionisanju Puta razumom i nemešanje u ono što Nebo čini, naprezanje (sićušnih) ljudskih (napora). Takav je »istinski čovek«.⁷

Takvo unutarnje stanje ne može da ne vrši uticaj na fizičko stanje Savršenog čoveka.

⁶ Chuang-tzu, IV, p. 226.

⁷ ibid., IV, p. 228.

Onaj poseban način na koji se obavljaju njegove telesne funkcije je odraz njegovog mirnog i nepomućenog uma. Savršeni čovek se razlikuje od običnih ljudi ne samo po svom spiritualnom stanju, već i po svojoj fizičkoj konstituciji.

»Istinski ljudi« drevnih vremena nisu sa njali kada su spavali. Nisu osećali uznemirenost kada su bili budni. Nisu posebno uživali u hrani kada su jeli.

Njihovo disanje je bilo mirno i duboko. Oni su imali običaj da dišu petama.⁸ Obični ljudi, s druge strane, dišu grlima (tj. njihovo disanje je plitko). Znae one ljude koji su saterani u čolak u nekoj diskusiji – kako očajnički pokušavaju da isporučaju reči koje su im zastale u grlu. (U poređenju sa disanjem Savršenog čoveka, disanje običnih ljudi je baš takvo). (Ovo je otuda što, za razliku od Savršenog čoveka koji nema želje, obični ljudi) su duboko u svojim željama a plitki su u svojim prirodni spiritualnim svojstvima.⁹

Obični ljudi su ovde okarakterisani kao »duboko u svojim željama« a »plitki u svojim prirodnim spiritualnim svojstvima«. U tom pogledu oni predstavljaju pravu suprotnost onome što je Lao-Ce naglašavao kao ideal taoističkog načina ljudskog življenja: »bez mudrosti i bez želje« (*wu-chih wu-yu*).¹⁰ »Mudrost« ovde znači upotrebu razuma.

Već znamo da je pročišćenje uma od fizičkih i materijalnih želja »zatvaranjem svih otvora i vrat« prvi neophodni korak u ostvarenju ideje Savršenog čoveka.

Pet boja zaslepljuju čovekove oči. Pet muzičkih nota zaglušuju čovekove uši. Pet ukusa otupljuju čovekovo čulo ukusa. (Igre kao) trkanje i lov čine da čovekov um pobesni. Dobra koja je teško nabaviti remete čovekovo ispravno ponašanje. Stoga se »sveti čovek« koncentriše na stomak (tj. nastoji da razvije jezgro svog bivstva) i njega nije briga za oko (tj. ne sledi diktate svojih čula). Tako on napušta ovo drugo i bira ono prvo.¹¹

Već smo videli gore kako je, po shvatanju Lao-Cea i Čuang-Cea, razum prepreka slobodnoj aktivnosti prirode. Razum u svom najnižem obliku je »zdrave ili »normalan razum«. Način života običnih ljudi ide protiv prirodnog toka stvari jer su oni u milosti i nemilosti razuma (reason) i zdravog razuma (common sense).

Bezgranična želja i razložni razum sačinjavaju jezgro »egaa«. A ego, jednom formi-

⁸ Izraz »disali su petama« ukazuje na neuporedivu dubinu i mirnoću ovog disanja. Vidualna energija koja je sadržana u udahnutom vazduhu cirkulise po celom telu, tako da imamo utisak da disanje prirodno dolazi iz pete.

⁹ op. cit., VI, p. 228.

¹⁰ Tao Te Ching, XIII.

¹¹ Tao Te Ching, XIII.

ran, nastavljajući da raste sve jači sve dok ne ovlada celokupnim životom čoveka; on dikтира svim njegovim akcijama i sva njegova osećanja i mišljenje podvrgnuti su njegovoj vrhovnoj komandi. Zbog toga je veoma teško za običnog čoveka da »anulira svoje ja«. ¹²

Razum čini čoveka »skrutim« i »nefleksibilnim«. Želja ga navodi da se na silu bori protiv prirodno datih uslova i da »teži« da zadobije predmete želje. Ovo je upravo suprotno taoističkom idealu prilagođavanju prirodnom toku stvari, bez umovanja i bez želje za bilo čim, gde on postaje potpuno sjeđinjen sa Prirodom. Lao-Ce nalazi u detetu pogodan simbol za svoj ideal.

Onaj ko u sebi poseduje punoću vrline može se uporediti sa detetom. Otrovnici insekti ga ne bodu. Divlje životinje ga ne napadaju. Ptice grabljivice se ne ustremljuju na njega.

Njegove kosti su krhke, a tetive nežne, pa ipak njegov stisak je čvrst. Ono još ne zna za spajanje muškarca i žene, a ipak je njegovo telo puno energije. ¹³ To je zbog toga što je njegova vitalnost na svom vrhuncu. Ono urla i plače po cео dan, ali ne postaje promuklo. To je zbog toga što je prirodna harmonija u njemu na vrhuncu. Upoznati prirodnu harmoniju znači biti (jedno sa) većnom stvarnošću (*ch'ang*). A znat većnu stvarnost znači biti prosvetljen (*ming*). ¹⁴

Tako je dete »prirodno« na stupnju prosvetljenja, jer je ono »prirodno« izjednačeno sa Putem. A »slabost« ili »mekoća« deteta su živa slika kreativne aktivnosti puta, koja je većno fleksibilna, meka i savitljiva. Ono je simbol stvarnog života. Sledeći pasus je značajan po tome što sadrži na jednom mestu većinu Lao-Ceovih omiljenih simbola za »fleksibilnost«, »mekoću«, »smernost«, »jednostavnost«, ukratko, vrlinu negativnosti.

Onaj koji poznaje »muško« a ipak se drži uloge »ženskog« postaća jaruga celog sveta. A kada jednom postane jaruga celog sveta, onda ga večna vrлина nikad neće napustiti i on će se opet vratiti u stanje »destinjsva«.

Onaj ko poznaje »belo«, a ipak se drži uloge »crnog« postaća uzor za sve pod Nebom.

A kada jednom postane uzor za sve pod Nebom, onda ga večna vrлина nikad neće izneveriti i on će se opet vratiti beskonačnom.

Onaj ko poznaje »slavno«, a ipak se drži uloge »neslavnog« postaća »dolina« svega pod Nebom.

A kada jednom postane »dolina« svega pod Nebom, onda će večna Vrlina postati potpuna i on će se opet vratiti u stanje »neizrezbarenog drveta«.

»Neizrezbareno drvo« (u svojoj jednostavnosti sadrži potencijalno sve vrste posuda); kada se izdubi, od njega postaju razne posude. Isto tako, »sveti čovek« koristeći ga (tj. vrlinu »neizdubljenog drveta«) postaje Gospodar svih službenika. Najveće rezbarene ne seče. ¹⁵

Najviši ključni termin u ovoj posebnoj semantičkoj oblasti negativnosti je *wu wei*, nedelanje. Kao što smo приметili, najosnovnije značenje ne-delanja je negacija svake »namere«, svakog veštačkog (ili »neprirodnog«) napora na strani čoveka. A Savršeni čovek je u stanju da održava ovaj princip konstantno i konzistentno, jer on nema »ega«, jer je »anulirao sebe«. Ali »anuliranje ega« kao subjekta svih želja i svih intencionalnih akcija u isto vreme podrazumeva ustanovljenje novog Ega – kosmičkog Ega – koji je izjednačen sa Putem u njegovoj kreativnoj aktivnosti.

Nebo dugo traje a Zemlja dugo izdržava. Razlog zašto Nebo i Zemlja dugo traju i dugo izdržavaju je što se oni ne trude da traju i zato su u stanju da budu večni. U skladu sa ovim, »sveti čovek« stavlja sebe u pozadinu i (baš zbog toga što je sebe stavio u pozadinu) (on prirodno) dolazi napred. On ostaje spolja i zbog toga je uvek tu. Zar to nije zato što ne poseduje nikakvo »ja« (tj. mali ego), da on može tako da ustanovi svoje Ja? ¹⁶

Tako je Savršeni čovek u svakom pogledu Savršena slika Neba i Zemlje, tj. Puta kako se on manifestuje kao svet Bića. Savršeni čovek postoji po istom principu po kom postoje Nebo i Zemlja. I taj princip koji je zajednički i Savršenom čoveku i aktivnosti Puta je princip ne-delanja ili »biti-tako po-sebi«. Svesni napor na strani čoveka da živi ili da ostvari svoju svrhu krši ovaj vrhovni princip i završava se tako što donosi rezultat koji je upravo suprotan onome što je nameravao da ostvari.

Onaj ko stoji na vrhovima pristiju ne stoji čvrsto.

Onaj ko grabi krupnim koracima ne može hodati daleko.

Onaj ko sebe prikazuje ne sija.

Onaj ko smatra da je u pravu ne može biti slavan.

Onaj ko sebe hvali ne može postići stvaran uspeh.

Onaj ko suviše veruje u sebe ne može istrajati.

Sa stanovišta Puta, takve stavove treba nazvati »suvišnom hranom i beskorisnim tumorima«. Njih svi preziru. Stoga onaj

ko poseduje (tj. sjeđinjen je sa) Putem nikad ne zauzima takav stav. ¹⁷

Stoga se »sveti čovek« drži principa ne-delanja i praktikuje učenje bez reči. ¹⁸

Ako čovek teži k znanju, znanje se povećava iz dana u dan. Ako čovek teži Putu (ono što dobije) umanjuje se iz dana u dan.

Smanjivanjem sve više i više čovek konačno dostiže stanje ne-delanja. A kada čovek praktikuje ne-delanje, ništa ne ostaje neuradeno. Tako se može zadobiti čak i carstvo praktikanjem (principa) nema-šta-da-se-radi. Ako se čovek drži (principa) ima-nešto-da-se-radi, nikada ne može zadobiti carstvo. ¹⁹

Ne izlazeći kroz vrata, čovek može saznati sve pod Nebom.

Ne gledajući kroz prozor, čovek može videti aktivnost Neba.

Što čovek dalje ide, utoliko manje zna.

Zato »sveti čovek« zna (sve) ne izlazeći.

On jasno vidi sve bez gledanja. On ostvaruje sve bez »delanja«. ²⁰

Ono što sam ovde preveo kao »aktivnost Neba« u originalu je *t'ien tao* što bukvalno znači »put Neba«. To znači prirodnu aktivnost Neba. A »Neb« ovde znači Put kako se manifestuje u formi Prirode ili »biti-tako-po-sebi« svega. U ovom smislu, Nebo je neprestano aktivno; ono radi ne zastajući ni za trenutak; ono »delat« bezbrojne stvari. Nebo »obavlja« sve bez i najmanje namere da nešto »uradi«. Njegovo »delanje« sastoji se od deset hiljada stvari koje jesu ili postaju ono što su »po sebi«. Drugim rečima, Nebo je primer najsavršenijeg oblika ne-delanja.

Komentarišući Čuang-Ceovu izjavu:

Onaj ko zna šta Nebo čini (tj. put Neba)... na najvišoj granici (ljudske Mudrosti). Jer onaj ko zna šta Nebo čini živi u skladu sa (istim principom kao i) Nebo. ²¹

Kuo Hsiang pravi sledeću zanimljivu i važnu primedbu:

»Nebo« u ovom pasusu znači prirodu (biti-tako-po-sebi). Onaj ko »sprovedi delanje« (tj. čini nešto sa namerom ili svesću da to uradi) ne može ništa da učini (u pravom smislu reči). (Pravo »delanje« je stvar »čini sebe« (tj. zbiva se »po sebi«, prema svojoj sopstvenoj prirodi). Isto tako onaj ko »čini saznavanje« (tj. pokušava da sazna nešto namerno i svesno) ne može ništa »saznati« (u pravom smislu reči). (Pravo »saznavanje« sastoji se u tome što (stvar) »biva saznata od same

¹² ibid., XIII.

¹³ Wu Yuch' (VII) smatra da je reč... pogrešno upotrebljena umesto... koja znači »skriveno mesto«, tj. genitalije. Bečica bi onda značila »na kraju njegov muški polni organ je pun snage«. U nekim drugim izdanjima nalazimo... i... umesto...

¹⁴ op. cit., LV

¹⁵ ibid., XXVIII.

¹⁶ ibid., VII.

¹⁷ ibid., XXIV.

¹⁸ ibid., II.

¹⁹ ibid., XLVIII.

²⁰ ibid., XLVII.

²¹ Chuang-tzu, VI, p. 224.



Ču Ta: Dve ptice (Kina, XVII v.)

sebes. Stvar »biva saznata po sebi«, ka-
žem. Tako je (pravo »saznavanje« uistinu)
»ne-saznavanje«. To je »ne-saznavanje«, ka-
žem. Tako je krajnji izvor »saznavanja«
»ne-saznavanje«.

Na isti način, »delanje« se sastoji u tome
da se stvar »zbiva od sebes. Tako je (pravo
»delanje« uistinu) »ne-delanje«. To je »ne-
delanje«, ka-žem. Tako je krajnji izvor »de-
lanja« »nedelanje«.

Na taj način se »ne-delanje« mora smatra-
ti principom »delanja«. Isto tako, poreklo
»saznavanja« je u »ne-saznavanju«, tako da
se »ne-saznavanje« mora smatrati osno-
vom »saznavanja«.

Stoga »istinski čovek« ostavlja po strani
»saznavanje« i time »saznaje«. On »ne dela«
i time »dela«. Sve nastaje »po sebi« (i to je
značenje »delanja« istinskog čoveka). On
jednostavno sedi, u zaboravu svega i time
dobija sve.

Na taj način, (u vezi sa »istinskim čove-
kom«) reč »saznanje« gubi svoju primen-
ljivost, a izraz »delanje« potpuno iščezava.

Postoji, međutim, još jedna stvar koja se
ovde mora pomenuti ne u cilju razjašnjava-
nja pojma »ne-delanja«, već pre u cilju raz-
jašnjenja jedne osobenosti Lao-Ceovog

načina razmišljanja. Više puta sam isticao,
kao nešto tipično, Lao-Ceov »simboličan«
način na koji on razvija svoje mišljenje. U
većini slučajeva, posebno u tretiranju pro-
blema koje on smatra od krucijalne važnos-
ti, on razvija i razrađuje svoju misao uz po-
moć vizuelnih slika. »Voda« je jedan od nje-
govih omiljenih simbola. On je koristi kad
govori o vrhunskoj moći ne-delanja. Empi-
rijsko zapažanje aktivnosti vode u isto vre-
me daje i završni dokaz za njegovu teoriju
ne-delanja i slikovito predstavljanje načina
na koji ne-delanje proizvodi svoje dejstvo.

Najmekša od svih stvari na svetu (tj.
voda) dominira nad najtvrdim stvarima
na svetu (kao što je stenje i kamenje). Pošto
nema sopstveni oblik, ona prodire čak i u
ono što nema pukotine.

Tako shvatam vrednost ne-delanja.
Međutim, učenje putem ne-reči (tj. ne-
mušto učenje koje daje Savršeni čovek,
koji i sam čuti, ali njegov lični uticaj de-
luje »prirodno« na one oko njega) i učinak
ne-delanja-samo mali broj ljudi u celom
svetu može razumeti.²²

U ovom pasusu voda se nigde ne spominje
eksplicitno. Ali da Lao-Ce podrazumeva
vodu kada kaže »najmekša od svih stvari«
postaje jasno u sledećem pasusu.

Ne postoji pod Nebom ništa mekše i
slabije od vode. Ali kada se radi o napadu
na čvrste i tvrde stvari, ništa je ne može
nadmašiti.

Jer ne postoji ništa što je može uništi-
ti.²³ Slabo savladuje jako i meko savladuje
tvrd. Ovo zna svako na svetu, pa ipak
niko nije u stanju da ovo (znanje) primeni
u praksi.²⁴

»Pozitivna pasivnost« ili »moćna slabost«
vode za Lao-Cea je jedna od najpogodnijih
slika Puta, i stoga i Savršenog čoveka.

Najviša dobrota je kao voda. Voda je od
koristi za deset hiljada stvari, pa ipak ona
se ne sukobljava. Ona ostaje na (niskim)
mestima, omrznutim od ljudi. Ali haš
zbog toga, ona je najbliža Putu (i »svakom
čoveku«).²⁵

»Nikad-se-ne-sukobljavati-ni-sa-kim« što
sugerše priroda vode je još jedan od najviših
principa koji vlada ponašanjem Savršenog
čoveka.

Najbolji ratnik ne koristi nasilje. Naj-
bolji borac se ne gubi u gnevu. Onaj ko je
izvrstan u nanošenju poraza ne tretira
svog neprijatelja kao neprijatelja. Onaj ko
je izvrstan u upotrebi ljudi skroman je
pred njima.

Ovo nazivam »ne-sukobljavanja«. Ovo se
može nazvati i maksimalnim korišćenjem
sposobnosti drugih.

I takav čovek se može s pravom smatrati
da je u savršenom skladu sa najvišim prin-
cipom Neba.²⁶ »Sveti čovek«. . . nikad se
ne sukobljava ni sa kim. Zato se niko pod
Nebom ne sukobljava sa njim.²⁷ Tako se
Savršeni čovek ne sukobljava ni sa kim i
ni sa čim. Kao dobar borac on ne dozvo-
ljava sebi da bude izazvan ili uzbuđen. U
tom pogledu, za njega se može reći da mu
nedostaju obične ljudske emocije ili ose-
ćanja. U stvari, on nije »čovek«, ako pod
tim podrazumevamo obično ljudsko biće.
On je u suštini jedno beskrajno veliko
kosmično biće. U vezi sa ovim proble-
mom, Čuang-Ce je ostavio jedan zanim-
ljiv zapis o raspravi između njega i diale-
ktičara Hui-Cea, koga smo pomenuli ranije.
Ne znamo zasigurno da li je ovaj di-
jalog stvaran ili fiktivan. Ali bez obzira na
to da li je stvaran ili fiktivan, on je za nas
dragocen dokument u tome što razjašnja-
va jedan važan aspekt konotacije Savrše-
nog čoveka.

²³ Ideogram koji je upotrebljen ovde ima znače-
nje »pobedujući varavare«. Poenta je očigledno u tome
da čak ni najostriji mač ne može probosti vodu i »ubiti«
je.

²⁴ op. cit., LXXVIII.

²⁵ ibid., VIII.

²⁶ ibid., LXVIII.

²⁷ ibid., XXII.

²² Tao Te Ching, XLIII.

Rasprava počinje kada Čuang-Ce daje sledeći iskaz:

»Sveti čovek« ima fizički oblik čoveka, ali ne i emocije čoveka. Pošto ima oblik čoveka, živi među drugim ljudskim bićima kao jedan od njih. Ali pošto on nema emocija čoveka »pravos« i »pogrešno« (ili ljubav i mržnja) ne mogu imati pristupa do njega.

Kako je samo on beznačajan i mali, utoliko što pripada i uopšte čovečanstvo! Ali on je i beskrajno velik utoliko što stoji jedinstven (u svetu), usavršivši Nebo u sebi!²⁸

Protiv ovog iskaza, Hui-Ce pokreće ozbiljno pitanje. I ovo pitanje izaziva teorijsku raspravu o tome između Čuang-Cea i Hui-Cea.

Hui-Ce: Da li je uopšte moguće da čovek bude bez emocija?

Čuang-Ce: Da, moguće je.

Hui-Ce: Ali ako čovek nema emocija, kako se može nazvati »čovekom«?

Čuang-Ce: Put mu je dao ljudske erte lica, a Nebo mu je dalo telesni oblik. Kako ga onda ne bismo zvali »čovekom«?

Hui-Ce: Ali pošto ga ti zoveš »čovekom«, nezamislivo je da bude bez emocija.

Čuang-Ce: Ono što ti podrazumevaš pod emocijama razlikuje se od onoga što ja podrazumevam pod istom reči. Kad kažem da je »on bez emocija«, podrazumevam da taj čovek ne dopušta da njegovo unutarnje ga bude povređeno (tj. poremećeno) onim što mu se sviđa i onim što mu se ne sviđa, i da se on uskladuje sa »biti-tako-po-sebi« svih stvari, ne pokušavajući nikad da poveća svoju vitalnu energiju.

Hui-Ce: Ako ne pokušava da poveća svoju vitalnu energiju (tj. jedenjem okrepiljujuće hrane, oblačenjem, itd.)²⁹ kako može svoje telo da održi u životu?

Čuang-Ce: Put mu je dao ljudske erte lica, a Nebo mu je dalo fizički oblik. (Kao posledica toga on je došao u život kao »čovek«.) Pošto je takav slučaj, sve što on mora da uradi je da ne dopusti sebi da bude povređen onim što mu se sviđa i onim što mu se ne sviđa. (To je ono što ja podrazumevam kad kažem

»ne pokušava da poveća živote«.)

Ti »eksternalizuješ« tvoj duh (tj. stalno šalješ tvoj duh napole ka spoljnjim objektima u svetu) i trošiš svoju mentalnu energiju, ponekad naslanjajući se na drvo, žaleći se, a ponekad naslanjajući se na tvoj sto sa zatvorenim očima.

Samo Nebo je za tebe izabralo telesni oblik. Ali ti (umesto da se pokoriš Volji Neba, tračiš svoje vreme) gundajući što je »kamen tvrd i beo«.³⁰

Dakle, jasno je da to što »Savršeni čovek nema emocija« ne znači ništa drugo do to da je on apsolutno neporemećen bez obzira na ono što mu se dešava i šta se može dešavati pred njegovim očima. Za to postoji dobar metafizički razlog. On može da održava ovaj fundamentalni stav pod svim uslovima, jer je on »jedno« sa svim stvarima koje su i same u krajnjoj liniji »jedno«. Pošto su, kao što smo videli ranije, sve stvari metafizički »jedno«, stav Savršenog čoveka prema njima takođe ne može da ne bude »jedno«.

Pojam Savršenog čoveka »koji nema emocija« se na taj način može svesti na jednu fundamentalnu ideju, naime, da Savršeni čovek nema sopstveni »ego«. Pošto nema sopstveni »ego«, on ne pravi razliku između stvari. Drugim rečima, on je stalno »jedno«. To što je on lično »jedno« – tačno ono što se podrazumeva izrazom »koji nema emocija« – bazirano je na objektivnoj činjenici da je stvarnost »jedno«. Ovo, međutim, ne znači nužno da Savršeni čovek ni u kom smislu ne zna za razliku između beskrajno raznolikih stvari pojavnog sveta. To što on »ne pravi razliku između stvari« znači samo da, pošto je potpuno svestan svih ovih stvari kao različitih stvari, on poseduje spiritualno oko kojim intuitivno spoznaje kaleidoskop promenljivih oblika metafizičkog »Jednog«, čije su oni samorazne manifestacije. I kada on posmatra ove naizgled različite stvari sa takvog posebnog stanovišta, one se otkrivaju njegovom oku kao beskrajna ponavljanja jedne i iste stvari »nagomilane jedna na drugu, sve podjednako »dobre«.

(Istinski čovek) je »jedno« bez obzira na to da li (prividno) nešto voli a nešto ne voli. On je takođe »jedno« bez obzira na to da li smatra da su sve stvari »jedno« ili nisu »jedno«. Kada zauzima stav da (je sve) »jedno« on deluje kao sadrug Neba; (tj. on zauzima stav nesbeske jednakosti)³¹. Kada zauzima stav da (sve stvari) nisu »jedno«, on deluje kao sadrug čoveka (tj. on vidi pojavni svet mnoštva kako se on čini ljudskom oku). Tako, u njemu Nebo i čovek

ne poražavaju jedno drugo (tj. on u sebi harmonično i bez protivrečnosti sjedinjuje i »apsolutno« stanovište Neba i »relativno« stanovište čoveka). Takva je, odista, priroda »istinskog čoveka«.³²

»Biti bez emocija« ne treba shvatiti da znači da Savršeni čovek stvarno ne doživljava gnev, zadovoljstvo, tugu, radost. On doživljava sve ove i druge ljudske emocije. Jedina razlika između njega i običnih ljudi u ovoj stvari sastoji se u činjenici da u najdubljem jezgrov njegovog srca uvek ostaje nešto nepomućeno i nepomutljivo, čak i kada doživljava jake emocije, nešto na šta one ne utiču i što one ne dodiruju. Emocije dolaze i odlaze u njegovom unutarnjem svetu isto onako prirodno kao što i četiri godišnja doba dolaze i odlaze u spoljnjem svetu.

Njegov um je zadovoljan što je u bilo kojoj situaciji u kojoj se nađe.³³ Njegov spoljašnjig izgleđ je miran i tih. Njegovog čelo je široko i izgleda bezbrižno. Ponekad je neumoljiv kao jesen; ponekad topao prijateljski kao proleće. Radost i gnev dolaze i odlaze isto onako prirodno kao što to čine četiri godišnja doba u prirodi. Održavajući savršenu harmoniju sa svim stvarima (koje beskrajno bivaju »preobražene« jedna na drugu) on ne poznaje nikakve granice.³⁴

Pošto je takvo njegovo osnovno spiritualno stanje, Savršeni čovek ne opaža u celom svetu ništa što bi poremetilo njegovu kosmičku duhovnu ravnotežu, iako tačno primećuje sve stvari koje se dešavaju njemu i drugima. On učestvuje u aktivnostima sveta zajedno sa svim drugim ljudima, pa ipak u isto vreme, u samoj srži svoj srca, on ostaje nevezan za halabuku i užurbanost. Mir i spokoj su najupadljivije osobine koje karakterišu i nutrinu i spoljašnjost Savršenog čoveka.

Ostvarujući do krajnjih granica (unutarnju) »prazninu«, ja čvrsto održavam sebe u Tišini.³⁵

(»Sveti čovek«, budući spokojan i vedar, postaje mera svega pod Nebom.³⁶

Čuang-Ce, kao i obično, manje je lakonski kada opisuje vrline »mirnoće« i »spokoj«:

Od svih ravnih stvari, najavršenija je površina vode u miru. Zbog toga (savršene ravnine), ona se može koristiti kao standard za poravnanje. A (savršena ravna mirne vode) potiče otuda što (voda u miru) održava u svojoj unutrašnjoj (duboki mir) i ne pokazuje nikakvu uzburkanost spolja.

³² ibid., VI.

³³ Kuo Hsiang objašnjava to sa »zadovoljan bilo kojim mestom u kojem se zadesiš«.

³⁴ op. cit., VI.

³⁵ Tao Te Ching, XVI.

³⁶ ibid., XLV.

³⁰ op. cit., V. »Kamen koji je tvrd i beo« odnosi se na slavnu sofističku tezu da je »tvrd i beo« kamen u suštini dve stvari, ne jedna, zato što su »tvrd« i »beo« dva potpuno različita atributa.

³¹ Videti gore, Poglavlje VI.

²⁸ Chuang-tzu, V.

²⁹ Ovdje opet Hui-Tzu pogrešno razume ono što Chuang-Tzu podrazumeva pod »ne pokušavajući da poveća život«.

Isto tako, vrlina je (spiritualno stanje) koje se postiže kada je čovek usavršio mirnoću (uma). (U takvom slučaju) Vrlina se ne pojavljuje u vidljivom obliku (tj. pošto je nutrina takvog čoveka savršeno mirna, nikakva uzburkanost se ne pojavljuje na površini). Ali stvari sa svoje strane, (su spontano privučene njegovom nevidljivoj vrlinom i) ne mogu se razdvojiti od nje.³⁷

(Iz knjige T. Izucu: *Sufism and Taoism*, Univ. of Calif. Press, Berkeley 1984)

S engleskog preveo
Petar Vujićin



Konfucijanski ideal ljudskosti

Vlado Šestan



Ma Lin: Bščekivanje gostiju (Kina, XIII v.)

U idealu ljudskosti – žen dobija svoj izraz etička i metafizička srž Konfucijevog učenja, tj. ono jezgro Konfucijevih ideja koje trajno utemeljuje njegovu univerzalnu humanističku vrednost. To etičko jezgro nije, međutim, uvek ispravno uočeno, jer ga često zasenjuje druga strana konfucijanske tradicije koja se razvila u ideologiju i institucionalnu praksu jednog birokratskog sistema. Dobrim delom to se održava i u savremenom zapadnom gledanju na kinesku tradiciju. Odatle proističe potreba jednog, moglo bi se reći, »novog čitanja« Konfucija, koje će uzeti u obzir sve faze kroz koje je prošlo njegovo učenje. Tim putem kreću se i istraživanja – na koja ćemo se nadovezati – nekih savremenih konfucijanskih mislilaca koji se mogu smatrati nastavljajima kritičke obnove Konfucijevog učenja započete u razdoblju Ming i Čing dinastije.

Pri tome treba se ukratko zadržati na samom pojmu žen /ren u pinyin transkripciji/

i na znaku /hieroglifu/ kojim se on označava u kineskom pisanom jeziku, jer se pojam ne može odvojiti od strukture znaka. Znak za žen stvoren je spajanjem dva karaktera: »čovek« i »dva«. U spoju ta dva znaka ideografski se označava ono što je zajedničko u dva čoveka i time ukazuje na pojam zajedničkog naziva za čovečanstvo /Yi Pao-meí/. U strukturi znaka stvorena je dakle ona osnovna asocijativna veza u kojoj se, polazeći od konkretnog, stvara apstraktan pojam, što je karakteristično za kineski pisani jezik uopšte.

Prema rečima Yi Ch'uana »žen znači smatrati sebe i drugoga kao jedno.« Polazeći od reči samog Konfucija autori najčešće ističu da žen znači otkrivanje i uspostavljanje univerzalne standardne vrednosti humanosti /ljudskosti/ u sebi, a kroz to i u drugima. Uz žen se vezuju, kako od strane samog Konfucija, tako i njegovih interpretatora, i neki drugi termini, od kojih su najčešći: be-

nevolentnost /dobronamernost, dobra volja prema ljudima/, savršena vrlina, unutrašnja ljubav prema čoveku, vrlina srca. Ovi termini upotpunjavaju i zaokružuju značenje pojma žen – ljudskosti. Međutim, nije moguće dati ni jednoznačnu definiciju ni prevod, pored ostalog i zbog toga jer i sam Konfucije govori pre svega u primerima i parabolama.

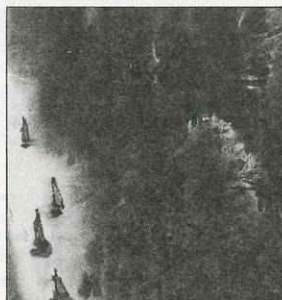
Pravo značenje pojma ljudskosti otkriva nam se u kontekstu celokupnog učenja Konfucija, pa i ostalih klasika i čitave konfucijanske tradicije. Pri tome treba savladati raskorak – pa i suprotnost – između već pomenuta dva aspekta konfucijanstva, tj. etičkog s jedne i ideološkog i institucionalnog sa druge strane. Taj raskorak nastao je u toku historijskog razvoja, u vreme Han dinastije, kada je Konfucijevo učenje kanonizirano i pretvoreno u krut, sveobuhvatni sistem. Presudnu ulogu u tome imao je Tung Džung-šu, konfucijanski filozof toga doba, a taj proces uslovljen je tadašnjim konstituisanjem centralizovanog birokratskog carstva kome je trebala monolitna ideologija. I dok kod samog Konfucija nalazimo balans između vrednosti pojedinca i celine čovečanstva, dotle se u formalizovanoj konfucijanskoj doktrini hanskog perioda pojedinac jednostrano podređuje hijerarhijskim odnosima, a pravi razvoj ljudske prirode se ograničava. Suprotnost različito shvaćenog pojma ljudskosti možda se najbolje ogleda u primeru koji navodi Tung Džungšu, citirajući odgovor princa Tai Kunga: »Ja hoću da primenim humanost /ljudskost/ i pravednost da bi vladao državom Či, a sada vi uzimate tu takozvanu humanost i pravednost da gurnete zemlju u haos. Ja moram da vas kaznim i da ponovno uspostavim red u Či.«

Savremena kritička obnova Konfucija prevazilazi te dikhotomije vraćanjem na izvor. Jedan od savremenih konfucijanskih filozofa, profesor Chung-ying Cheng, upozorava da se izvorna Konfucijeva filozofija zaoblila od mnogih mislilaca, a njen sklop etičkih i metafizičkih ideja zanemaruje. U svojim tumačenjima on se oslanja na neokonfucijanskog mislioca iz 13. veka, Tai Chena.¹ Suštinu ljudskosti /žen/ on definiše kao »kontinuum dobrog /dobrote/ ili vrline /plemenitosti/ koji zahvaća sva ljudska bića kao jednaka, ali je ukorenjen i može da se razvije u svakom pojedincu. Princip žen uključuje obavezu čoveka da usavršava i bude od koristi drugima, jer će tako usavršavati i biti od koristi samome sebi. Čovek se može dakle sagledati u njegovom odnosu /odnosno sklopu odnosa/ sa drugim ljudima, iako je istovremeno i nesvodiva jedinka, pojedinac, kako u odnosu na druge ljude, tako i u odnosu na realnost.«

Žen kao životni praksis čoveka u središtu je pažnje drugog kineskog autora, A. S. Cua, koji se pri tome inspiriše delom Wang Yang-minga, neokonfucijanskog mislioca iz 16. veka. On ističe da žen kao moralni ideal

»nije nešto što može da postoji u »apsolutnoj izolaciji«. Za Wang Yang-minga, problem moralnog agenta /subjekta, nosioca delovanja/ je problem kreativnog konstituiranja značenja žen, putem misli i akcije.« Cua posvećuje posebnu pažnju razjašnjavanju pojma žen u svetlu specifičnih oznaka kineske filozofije, posebno konfucijanske, koja se često ne služi sistemskim kategorijama u uobičajenom »zapadnom« smislu. On smatra da konfucijanski žen treba posmatrati kao pojam harmonije čoveka i prirode u nesistematskom smislu: »Tu nema sistematske ontologije, osnova za hijerarhiju odnosa i vrednosti. Sagledano u svetlu Konfucijeve preokupacije moralnom teorijom kao zadatkom pre praktičnog nego intelektualnog razumevanja, odsustvo kategorijalne sheme ne ide na uštrb koherentnosti vizije. ... Prihvatiti žen kao vodeći ideal vlastitog života ne podrazumeva određenu koncepciju ideala koji treba da se ostvari. To znači prihvatiti jedan stav i rešenost, u umu i srcu, da se stvari i događaji sagledavaju na način u kome oni mogu postati sastavni delovi jednog harmoničnog jedinstva koje nije unapred određeno. ... Koherencija konfucijanskog žen pruža dakle samo jednu polaznu tačku za orijentaciju u susretu sa moralnim problemima – ne kroz određena pravila ponašanja već putem izazova delatnom biću da konstituiše sadržinu i značaj njegovog angažmana.«²

Univerzalna humanistička vrednost konfucijanske etike svakako nam postaje bliža kad sledimo ova razmišljanja. Žen kao ideal ljudskosti, shvaćen kao dinamični potencijal dobrog u čoveku i kao specifični čovekov praksis kojim se on kao čovek konstituiše, dobija svoju rezonanciju sa savremenim traženjem za jednim »novim humanizmom«. Konfucijanska racionalna intuicija dobrote u čoveku, konfucijanski misao na konkretnost čoveka, značaj individualnog ljudskog bića u ostvarivanju svog vlastitog života, nalazi smisao u vezu sa današnjim težnjama ka čovekovoj samorealizaciji, odnosno samoaktualizaciji. U tom smislu može nam sasvim savremeno zazvučati poznata izreka drugog kineskog učitelja: »Žen je tako prirodan; on nije daleko; ko ga traži već ga je našao.«



¹ Chung-ying Cheng: *Tai Chenoovo istraživanje dobrog*; Honolulu, 1971.

² A. S. Cua: *Jedinstvo znanja i delovanja – studije Wang Yang-mingove moralne psihologije*; Honolulu, 1982.

Mudrost dece i otkaćenjaka

Lik klovna koji se javlja tokom čitave istorije zenovskog slikarstva tu je omiljen motiv. Dva najpopularnija lika rane dinastije Tang (VII vek) su 'ch'an otkaćenjaci ili 'ludi božjaci' Han-shan i Shih-te. Obično naslikani zajedno, kao na Yen-huijevom diphtihu iz XII veka, obojica su predstavljeni kao sveti otkaćenjaci. Oni se predaju razdragano i vragolastom smehu – koji se približava, u stvari, šestom, najnižem, najbučnijem smehu – verovatno najmanje nalik Budinom na skali indijske sholastike. Po zenovskim pričama Han-shan i Shih-te ličili su na skitnice, s ponašanjem ludaka i vladanjem šaljivdžija. Za Han-shana se kaže da je odeven u dronjav odeću, s gnezdom od brežine kore umesto šešira, cipelama koje su prevelike za njegove noge – pravi epitom klovna. Često posjećujući manastir Kuo-ch'ing u Tien-taiu, taj posetilac kao privremeno toleriču, može se nahraniti ostacima hrane sa stolova sveštenika. A kada ga na kraju izbace iz manastira, taj smejaće se i pleskati rukama prilično ushićeno po kineskim standardima. Ponekad je prikazan kako nosi prazan svitak u ruci, umesto budističke sutre. Njegov prijatelj, Shih-te, čije ime znači 'pokupljen', a koji je očigledno bio siroče, bez imena i porekla, (takođe je posjećivao taj manastir i bio poznat po aktivnostima koje su bile podjednako bizarne. Jednoga dana, na primer, pošto mu je dato da obavi neki ropski posao u Budinom holu, ulivati su ga kako sedi sa budinim obličjem, brblja kao da priča sa nekim svojim starim prijateljem i jede hranu koja je Budi bila doneta kao ponude.

Bez obzira koliko ovi junaci mogu da se učine čudnim, bilo po verskom ili umetničkom okruženju, kako to Munsterberg komentariše, njihovo bezbrižno ponašanje i njihov naizgled nerazuman smeh svojstveni su zenu.¹ Opšteprihvaćeno obeležje otkaćenjak-a jeste u tome što oni predstavljaju prurušeni lik mudraca. Postoji jedan elementar božanski inspiracije u njihovom tobožnjem ludilu. Tajanstvena snaga može se posvedočiti u neobitnosti njihovog ponašanja, a koja neizreciva istina koja je sakrivena u njihovoj gluposti. Otuda, opšte prihvatanje otkaćenjaka u mnogim društvima kao onog posednutog nekim duhom, kao sredstva uplitanja nekog natprirodnog poretka, potvrđenog njegovim prevazilaženjem običnih kanona razuma i ponašanja. Fascinantna snaga koja se oseća u njegovom prisustvu može da bude i neka demonska snaga, ili ludilo koje onespoboljava, ali koja isto tako može da bude i sveti dah ili ludilo neke više mudrosti. Tu brbljiva besmislenost otkaćenjak-a i nemušto mimike (u stilu Chu-tija, koji je na sv odgovarao podizanjem jednog prsta, ili Han-Shana, koji je prazan svitak papira pružao kao tobožnju sutru) govore: ono što se ne može iskazati, istinu koja je

Otkaćenjaci u zenu

M. Konrad Hajers

neizreciva, pa su otuda prikladni simboli 'dharma bez reči', koja prevazilaze ne samo sve reči već i sve intelektualne opise i privsavanja.

Postojanje takvih klovnova u zenovskom slikarstvu nije slučajno jer njihov neobuzdan smeh ukazuje na nivo slobode i spontanosti koja leži ispod napetosti i dvojnosti jedne neprosvetljene percepcije stvari. Komični duh i viđenje sveta koje se manifestuje kod Han-shana i Shih-tea nisu nikakva obična, ili vulgarna veselost. Oni predstavljaju dostignuće jedne veće mudrosti i oslobođenja od stega ega, neznanja, želja i privrženosti nečemu. Njihova osobenost nije u pozivu na ekscentričnost radi nje same; niti je ona neki neophodan znak osvešćivanja, imitacije koja odlikuje nekoga kao 'prosvetljenu jedinku'. Idiosinkrazije po kojima se oni prepoznaju mogu, a i ne moraju, biti prisutne. Pa čak i kada su prisutne, one prvenstveno funkcionišu kao simboli slobode u najvišem smislu, a ne samo kao nekakva vrsta slobode i površnosti. One svakako ne pružaju simboličko opravdanje za zbrku duhovne slobode i libertinizma – signal za koji je često postajalo to mimo svoje prvobitne kuće; jer razuzdanost svakako nema nikakve veze sa strogošću i osjetljivošću zena. Nasumično i antinomijsko ponašanje, u najboljem slučaju, ne predstavlja ništa više do običnu regresiju ka detinjastoj neodgovornosti i povlađivanju samom sebi – što bi se teško moglo reći da Han-shan i Shih-te predstavljaju. Njihova mudrost je Mudrost Otkaćenjak-a koja je učila pravu prirodu ludosti.

Jedna druga omiljena klovnova ličnost u zenovskom slikarstvu je Pu-tai (japanski Hotei), poznat ljudima sa Zapada kao veseli, trbušasti, 'srećni Kinez' ili 'Buda koji se smeje', koji se može nabaviti po prodavnicama retkosti. Kao takav on je najpopularniji od sedam bogova sreće. Istorijski, on se poistovetio sa sveštenikom lutalicom po imenu Keishi ili Cho Tai-shi (umro 916), koji je nosio veliku platnenu vreću (otuda ime Pu-tai) sa nekim ličnim stvarima i za koga se svuda verovalo da je *incognito* pojava Bude Maitreje.² Obično je naslikan u društvu dece, veselo nasmejan, kako nosi svoju vreću s voćem i slatkisima za mališane. Na dve rane slike koje se pripisuju Liang-k'aju, na jednoj je prikazan kako se saginje i nevino i ushićeno posmatra borbu

petlova; na drugoj, on veselo igra u šaljivoj neusiljenosti. Kao što ga Munsterberg opisuje, 'širokim licem dominiraju preterano velika nasmejana usta... Gornji deo tela je sveden na veliku okruglu glavu koja se čeriznad ogromnog trbuha'.³ On je dijaletički dublet iste glave i čvrsto postavljene predstave Bodhidharma, sa svojim smrtnim licem i prodornim očima, gustim nadnetim vedama i žestokim zastrašujućim izrazom.

Ovaj odnos između predstava o Pu-taiju i Bodhidharmoni, kao što je to u slučaju Han-shana i Shih-tea, nije površnost koja je u suprotnosti s disciplinom i poretkom, pa prema tome suprotstavljena njima, već površnost koja izranja iz harmonije spontanosti i discipline. To svakako nije napregnuta ili usiljena površnost onoga ko bi da se 'dobro zabavi', da se pretvara da je bezbrižan i spontan, ili da izigrava sliku o slobodi i veseloj neusiljenosti. To nije smeh uperen protiv ozbiljnosti i time i agresivno i neprijateljsko napetosti prema njoj; već smeh u savzuju sa ozbiljnošću i ozbiljnost u savzuju sa smejom. Ono što simbolizuje dijaletika svetog i komičnog – ili žestine i veselosti – u zenu nije nivo dvojnosti, već novo jedinstvo, dinamička ritmička harmonija, kao u prvom principu kineskog slikarstva *ch'ü-yün* (vitalna harmonija, rezonantnost duha). Ako komični duh obezbeđuje kontrapunktski efekat, tako reći, to nije oprečna radnja, koja prosto štrči, već integralni deo jedinstva i celine života, kao onaj to koji manifestuje sebe u međusobnom odnosu između *yina* i *yang*a.

Po legendi Pu-tai je odbio naimenovanje za zen učitelja, kao i manastirsko sputavanje i umesto toga išao je ulicama s vrećom preko ramena, deleći deci poklone i igrajući se s njima po ulicama. U vreći, u stvari, naslikan je kako sedi u vreći (svom jedinom domu) i vragolasto viri. Po lepom vremenu nosio je drvene nanule (obuća za kišu), a po kišti sandale od slame. Kao neki orijentalni Deda Mrav, bio je veseo mudrac, s iskrom u očima, koji je ponovo otkrio mudrost, slobodu i smeh male dece. Kadgod bi susreo prvrženika zena kao što je i sam bio, priča se da je uvek pružao ruku, govoreći kao dete: 'Daj mi parus. Ili, ako bi mu nekome predložio da se vrati u hram, ili manastir, da redovnije podučava druge o zenu, on bi opet odgovorio, nevina izgleda: 'Daj mi parus. Pu-tai predstavlja, prema tome, cilj zena – da se na višu ravan povrti spontanost, prirodnost i veselost 'malog zena' deteta. Ako Han-shan i Shih-te simbolizuju Mudrost otkaćenjak-a, Pu-tai simbolizuje Mudrost Dece. To nas podseća na zanemarenu predstavu o Isusu koji zastaje da bi se poigrao s decom, na zaprepašćenje svojih učenika, ili koji postavlja dete u sred svojih preterano revnosnih sledbenika izjavljujući: 'Ako se ne povratite i ne budete kao djeca nikada nećete ući u carstvo nebesko'. (Matija 18:3).

Takođe je značajno da se Pu-tai, u liku čudnog prosjaka koji luta, sagledava kao in-

¹ Hugo Munsterberg, *Zen and Oriental Art* (Rutland: Tuttle, 1965), str. 34.

² Henri L. Jolly, *Legend and Japanese Art* (Rutland: Tuttle, 1967), str. 120-2.

³ Munsterberg, strana 55

cognito oblik budućeg Bude, Maitreje, u dobu koje tek predstoji. Uzvišeni Maitreja javlja se u zemaljskom obliku kao sićušni klov, šeptrlja i otkanjenjak, »lanena vreća«. Ta konvergencija između zenovskog grozomoglasnog smeha prosvetljenosti, mitologije predstojećeg mesijanskog Bude, i njegovo legendarnog *avatare*, Pu-taija, opisana je u jednom napevu:

»Kad trbušina grmi gromkim smehom,
Hiljade belih lotosa pada kao kiša po svetlu.
Sa svojom lanenom vrećom velikom kao
Svemir:
Naslediće Budu, propovedajući u parku
Zmajevog cveta.«

Ovde, u ovom izuzetnom religioznom napevu, Maitreji se u kosmičkom okruženju daje komični oblik te skromne prilike koje on ovaploćuje.

Sličnog značaja je jedna druga tema u zenovskoj umetnosti, »Tri svestenika koji se smeju u Hu-shiju (Ko-kei), koju su obradili slikari kao što su Shih-k'o, Kano, Bunsei, Soga Shokaku i Sengai. Mada ne baš likovi klovnova kao takvi, njihovo korišćenje u zenovskoj umetnosti slično je onom koje stvaraju Pu-tai, Han-shan i Shi-te. Ovde se radi o priči iz predzenovskog perioda o Hui-yüanu (Eon, 333-416) koji je, punih trideset godina, uspešno održao zakletvu da nikada neće preći most koji razdvaja njegovo manastirsko utočište u Hu-Hsiu od ostalog sveta. Ali, jednom prilikom, kada je otišao da isprati neke prijatelje ispiskne koji su mu bili došli u posetu, omaneo je prešao most s njima na što su sva trojica počela da se smeju od srca. Su Tung-po-ove reči, dodate Shih-k'o-ovoj verziji te scene daju epifaniju smeha i, tako reći, Velike kosmičke žale koji je vesela trojka najednom shvatila: »Sva trojica se smeju u glas; čak i njihova odeća, šeširi, cipele veselo izgledaju. Svestenikov pomoćnik koji stoji iza njih van sebe je od smeha;«, To nije poziv da se smeje sliči, već da se sa njom, bude bačen u komičnu dimenziju sveg postojanja, uključujući tu i sopstveno postojanje.

Motiv klovna, naravno, nije ograničen na ove tipove koji se obično predstavljaju, već je u zenovskim slikarstvu proširen na raznovrsne predmete i situacije: Mu-chijev »Svestenik Chien-tzu koji se smeje i igra sa škampom«, Sengajev »Putujući svestenik sa šašavom pesmom (*kyoku*) ili Hakuinov »Autoporeti, da navedemo samo neke od njih. Isto tako, razni drugi predmeti koje je Hakuin skicirao imali su približno isto oblike: Buddha, Kuan-yin, Bodhidharma, Lin-chi, Daito i drugi viđeniji sledbenici zena. Pored njihove krutosti ili iskrenosti ili blagosti, svi kao da učestvuju i otkrivaju tu komediju zajedničke humanosti i kao da su svi istovremeno ušli u smeh bogova koji leži van. Sve govori da se demoni žudnje i privr-

ženosti, ega i neznanja, mogu izagnati kroz smeh i ukazuje na neku vrstu kosmičkog smeha u koji treba ući sa druge strane tog izgona.

Ova pažnja koja je ukazana liku klovna u zenovskoj književnosti i umetnosti naročito upućuje na značaj komičnog duha i pogleda u zenu, u svetlu kineskog (i japanskog) naglasaka na rezervisanost, pristojno ponašanje, smirenost, suzdržan izraz i opštu odbojnost prema preteranoj gestikulaciji i pokazujućem emocija. Rowley ukazuje na uticaj kineske tradicije na kanone suptilnosti u umetničkom izražavanju: »Kada je fizička akcija bila potrebna, bilo u trčanju, igranju ili borbi, Kinezi su pribegavali raznim metodama kako bi izbegli žestinu naturalističkog prikazivanja. Kod dece u igri, bez obzira kako divno ona skakaću, ona liče na male ljude koji igraju ili glume i ne zapadaju u grubost i zbrku neke zapadnjačke slike... Čak se i pijanka približava diskusiji među učenicima. Samo je demonima, besmrtnicima i ubicama demonu dozvoljeno da udaraju i vršte i sumanuto jurcaju unaokolo.«⁷ Po toj skali mnogi zenovski učitelji, slikari i podanici, koji ne spadaju u kategoriju besmrtnih (izuzev u zenovskom smislu), postaju čudni sadržaji demonu i ubica demonu. Možda pesma koji je Hakuin upisao iznad svog autoporeta nije bila puka slučajnost:

»U carstvu hiljada buda
Njega rade hiljade buda;
U gomili demonu
Njega prezire gomila demonu.«

Zenovski umetnik-ekscentrik

George Rowley, dakukujući o principima kineskog slikarstva, pravi zaobilazan komentar koji ostaje nerazređen, kad kaže da po kineskom idealu, »pravi slikar ima u sebi puno od otkanjenjaka.« Ku K'ai-chih je sve nadmašivao u lakrdijanju, a Huang Kung-wang ga je nazvao »Veliki taoistički otkanjenjak«. Od slika se očekivalo da budu budalasti, šašavi, čudljivi ili ekscentrični. Bez obzira da li je ovo uopštavanje tačno kada je reč o kineskoj umetnosti u celini, ono se svakako može primeniti na neke manje ortodoksne umetnike koji su svrstani u *i-pin* (spontan, intuitivan, nespunat) kategoriju i na mnoge zenovske slikare sličnog kalibra. Ekscentričnosti mnogih zenovskih slikara i zenovskih slika imale su svoje korene ne samo u srodnom duhu samih zenovskih učitelja, već isto tako i u prethodnicima takvih predzenovskih kineskih ekscentrika kao što je Ku K'ai-chih (IV vek n. e.). U njegovo vreme o njemu se govorilo, »Jedna polovina Ku K'ai-chiha je sastavljena od pravog ludila, a druga od svesnog lakrdijanja.

On se ne može shvatiti ukoliko se ne prihvate obve.«⁸ Od još većeg značaja su prethodnici docnijih *i-pin* umetnika čije se neusklađenosti u ponašanju i tehnikama često mogu porediti sa neusklađenostima duha i životnog stila.

Od ovih, Wang-hsia-u (VII vek), kome su dali nadimak Wang-mo (Mastiljavi Wang), pripisuje se jedan od najranijih i najnekonvencionalnijih pristupa umetnosti. Po Chu Chin-hsuanu on je bio lutalica »divlje prirode i u kreativne svrhe koristio vino. »Kada bi se natio, prskao bi mastilom (po površini nečega) i za to vreme bi se smejao i pevao. Znao je da je čušne, ili protirli rukama, mahao bi (četkom), ili trljao njom... (Zatim) bi pratio konfiguracije mrlje kako bi napravio planine ili stene, oblake ili vodu.«⁹ Po jednom drugom stručnjaku znao je da zamotić svoju glavu u neku posudu s mastilom i tako slika koristeći svoju kosu kao četku.¹⁰ Iz istog perioda je i jedan tajanstveniji lik, prepoznatljiv jedino po svom prezimenu Ku, koji bi prvo postavio desetine komada smele, pa pošto bi se podnapio, trčao bi po njima, prskajući ih mastilom, a potom bojom. Zatim bi pokrio te mrlje velikim komadom tkanine, i dok bi neko sedeo na tome, on bi sve to zajedno vukao po platinu i na kraju uobličavao te krmace i mrlje u slobne i ostrva.¹¹

Podaci o tim prvim prskačima mastila uključuju i Chang Chih-hoa, koji se takođe natapao pićem, kao pripremi metodu oslobađanja inhibicija, a počinjao je tako što je mahao četkom iznad svile u ritmu muzike, zatvorenih očiju ili glave okrenute stranu, kako bi postigao potpunu nasumičnost;¹² Ku Chung-shu je »radio u stilu koji je jedan učitelj nije oformio,¹³ Tse-jen iz Jung-chiaua, bi »počinjao tako što je odabirao najbolje stvari koje su postojale po raznim školama pa ih izučavao: onda bi usnio san u kome je progutao nekoliko stotina zmajeva, posle čega su njegova dostignuća bila božanstvena.«¹⁴

Tu je takođe i Chang-tso »koji je bio u stanju da vlada istovremeno dvema četkicama, crtajući jednom živu granicu, a drugom stablo koje vene.«¹⁵ Tu je opet i Li Kuei-chen, individualist lutalica, koji je no-

⁷ Waley, strana 48.

⁸ Tang-ch'ao-ming-hua-lu, preveo Alexander C. Soper, *Archives of the Chinese Art Society of America*, IV (1950), strana 20.

⁹ Navedeno u Chang Yen-yüanovoj knjizi *Li-tai-ming-huo-chi* (847 n.e.) W.R.B. Acker, *Some Tang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting* (Leiden: E.J. Brill, 1954).

¹⁰ S. Shimada, »Concerning the I-P' in Style of Painting, Part I, preveo J. Cahill, *Oriental Art*, VIII, Summer, 1961, strana 69.

¹¹ *Ibid.*, strane 68-9.

¹² Alexander C. Soper, prevodilac, *Kuo Jo-Hsu's Experience in Painting* (Washington: American Council of Learned Societies, 1951) strana 44.

¹³ *Ibid.*, strana 61.

¹⁴ *Ibid.*, strana 81.

⁵ Arthur Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting* (New York: Scribners, 1923), str. 228-9.

⁶ George Rowley, *Principles of Chinese Painting*, drugo izdanje (Princeton: Princeton University Press, 1959), str. 17.

⁷ *Ibid.*, str. 14.



Patryarh i tigar. *Kina*, X v.

sio samo jednu odeću i zimi i leti. Kada bi ga upitali u vezi sa njegovim ponašanjem »najednom bi otvorio usta širom i počeo da sisa pesnicu, bez odgovora.«¹⁵ Sasvim druge vrste bio je Mi-fei (XI vek) – slikar pejzaža, poznavalac, kritičar i autor knjige *Hua-shih (Istorija slikarstva)* – koji je stekao ugled kao »Sašavi (Mi)« zbog svoje ekscentričnosti. Za njega kažu, na primer, da je navukao službenu kapu i odeždu i klečao u znak obožavanja i poštovanja ispred uzetom lepe stene.¹⁶ Mi-fei, takođe, nije negovao delikatno slikanje četkicom na finoj svili, već je često koristio najgrublji pribor, kao što su suvi štapić šećerne trske, stabljiku lotosa ili neku staru krpu. Prvenstveno je poznat po korišćenju tačnika, a ne poteza, za postizanje željenog efekta kroz gomilanje tačnika, koje je nanosio vlažnom četkicom.

Zajednička svima bila je čudna tehnika koja se zvala *p'o-mo* (pljusnuto i isprskano mastilo, što je uključivalo i duvan, brisanje i mrljanje). Obično predstavljanje oblika u pokušaju da se prilagode linijama i bojama predmeta omalovažavano je, uporedo sa tradicionalnim pravilima za slikanje koje je naglašavalo tehničku veštinu i delikatnost profinjenosti u takvim predstavljajima. Na to se gledalo kao na postizanje istančanosti bez da se ude u duh predmeta – i tako spoji sa tim duhom. Najvažnije mesto je tako dato principu *ch'i-yün* (vitalna harmonija, rezonansa duha) i njegovom intuitivnom ostraženju i artikulaciji. Kada je Pi-hung upitao Chang-tsoa ko mu je bio učitelj u umetnosti slikanja, odgovorio je: »U spoljašnjem svetu uzео sam sebi za model kreativni pro-

ces prirode; kao unutrašnji, imam izvore (sopstvenog) srca.«¹⁷

Kako se može videti u ovom kratkom pregledu, ideali intuitivnog poimanja i spontanog izražavanja *i-p'in*, dobro se integrišu s neposrednošću, jednostavnošću i prirodnošću tehnike *p'o-mo*. A obe, za uzvrat, sjajno se sinhronizuju sa sličnim naglascima u zenovskoj praksi i iskustvu. Nije ni najmanje slučajno što te dve tradicije, umetnička i religijska, tako lepo odgovaraju jedna drugoj. Mada *i-p'in/p'o-mo* slikari jedva da predstavljaju preovlađujuću sliku kineskog umetnika, čije je slikarstvo bilo daleko više usaglašeno sa klasičnim šest principa koje je propagirao Hsieh-ho (V vek), a životni stil bio više usglašen sa idealom učenog gospodina (*wen-jen*), tek u odnosu na takve neortodoksne prethodnike i savremenike mogu se sagledati rani zenovski slikari kao što su Shih-k'o, Liang-k'ai i Mu-ch'i. Za Liang-k'aija (japanski, Ryokai, XIII vek) se govorilo da je »svesjak koji je sebe nazivao »Sašavi Liang«¹⁸ i »Sašava vagabund«.¹⁹ Mu-chi (jap. Mokkei, XIII vek), najviše znan po svom delu »Šljive« opisivan je – i to ne naročito naklono – u knjizi *T'u-hui-pao-chien* kao »sklon da slika zmajevе, tigrove, majmune, ždralove, divlje patke, pejzaže, drveće, stenje i ljudske likove: a sve ih je radio na slobodan i opušten način, tačkicama mastila. Svoje ideje je dosta jednostavno izražavao i bez ornamentalne razrade. Njegov način slikanja bio je grub i ružan, nesaglasan drevnim pravilima, niti na-

menjen prefinjenom uživanju.«²⁰ Shih-k'o (jap. Sekkaku), iz perioda Pet dinastija (906–960) kako ga je opisao jedan docniji pisac, Liu Tao-ch'un (XI vek), na donekle različit, mada ništa laskaviji, način: »Voleo je da šokira i vredi ljude i sastavljao je o njima satirične stihove, nalik na one kakve prave komedijanti, od kojih se neki i danas ponavljaju... On je uglavnom predstavljao seoske starce čudnog izgleda i grotesknih oblika kako bi šokirao ponosite i pretenciozne. Ljudi iz Hsi-choua bili su mnogo ljuti na njega...«²¹ Sličan utisak dat je i u Li Chienovom pričanju u *Hua-p'in* o Shih-k'ovoj slici »Dvor žadskog cara:

»Shih-k'o bio je veoma nezavisna ličnost, uvek se rugao i zbijao šale na račun svojih savremenika. Njegov način slikanja bio je odvažan i slobodan i nije se obazirao na pravila i šeme. Zbog toga su njegovi likovi ponekad tako čudni i neobični. Naslikao je neke zvaničnike (ili božanstva) iz Vodenog zamka sa rakovima i ribama privezanim za pojaseve kako bi šokirao ljude koji su ih gledali. Upravo sam video jednu njegovu sliku, nekog starca i stariću kako kušaju sirće: prstima su stisnuli svoje noseve i skupili usta kako bi pokazali njegovu gorčinu... Na slici žadskog cara nije se usudio da uvede toliko drangulija (skakutavih davolaka, bezobraznih slugu, itd.) pa ipak nije mogao da se suzdrži da ne predstavi rakove okraćene o pojas, kako bi ljude kasnijih vremena naterao u smeh.«²²

Čak i ozbiljne situacije, kao što je poklanjanje zvaničnog portreta učitelju (ili, u Hakuinovom slučaju, poklanjanja portreta samom sebi!), u znak poštovanja, uvažavanja i cenjenja, ponekad su ovi slikari pretvarali u komičnu i klovnovsku situaciju. Kada je jednom prilikom neki učenik poklonio jedan portret učitelja Chao-chou (jap. Jyoshu, 779–879), Chao-chou je odgovorio na *koan-ski* način: »Ako je to doista moja prava slika, može me ubiti. Ako nije, onda je treba spaliti! Posebnosti zenovskog učenja i događaji vezani za njega su beskraini! Jedna druga priča prepričava se o P'an-shanu (Banzan, VIII vek), učeniku Ma-tsua (Baso), koji je tražio da se napravi njegov portret. Učenici su mu ponudili nekoliko varijanti njegovog izgleda, od kojih mu se ni jedna nije dopala, jer niko nije uhvatio dušu njegove ličnosti i učenja. Onda je jedan od njegovih učenika istupio s uverenjem da bi mogao da učini ono što drugi nisu uspeali; napravio je salto preko glave i izašao iz sobe. Učitelj je to prihvatio kao najbolji portret.«²³

Često se podvlači da jedan deo umetnikove specifične slobode i uloge kao umetnika mora da bude izdvojen od konvencionalnih maski, zvaničnih fasada i kostima koje od-

¹⁵ *Ibid.*, strane 28–9.

¹⁶ Lin Yutang, *The Chinese Theory of Art* (New York: Putnam, 1967), strana 98.

¹⁷ Soper, *Kuo Jo-Hsu*, strana 8.

¹⁸ Oswald Sirén, *Chinese Painting, Leading Masters and Principles*, 7 volumes (New York: Ronald, 1956–8), II, il.

¹⁹ Munsterberg, strana 53.

²⁰ Sirén, II, 138.

²¹ Sirén, I, 161.

²² *Ibid.*, strane 163–4.

²³ D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind* (London: Rider, 1949), strana 86.

ređuju društvo i *persona*, i da se tako eventualno otkrije autentična humanost i realnost. To što je neko umetnik, naravno, može isto tako da postane i društvena uloga, sa sopstvenim maskama i kostimima i fasadama, čime se samo udvaja neautentičnost u drugom obliku. Ipak se ideal umetnika sastoji u tome da napusti konvencionalnu humanost kako bi razotkrrio čoveka iza čoveka i svet iza sveta. Ovo, samo po sebi, uvlači umetnika u čudnu zaveru s klovnom i otkaćenjakom, zaveru u kojoj i on sam može da izgleda kao klovni ili otkaćenjak. Funkcija klovna bi trebalo da profaniše granice i razlike, kategorije i hijerarhije unutar kojih zarobljavamo realnosti i čineći to zarobljavamo sebe. Time što svim granicama i raznolikostima i oblicima darujemo ozbiljnost i sakralnost vršimo čin razdvajanja stvari; okružujemo ih tabuima, ožidujemo u njihovim svetim ogradama, postavljamo znakove »za-branjen prolaz« – a oni se povremeno, ako ne i konačno, moraju skršiti kako se ne bi apsolu-tizovali u krutosti oblika i ugušili ono što pokušavaju da sačuvaju i unaprede.

Iz perspektive klovna, koji odbija da prihvati bilo kakva ograničenja i demarkacije sa apsolutnom ozbiljnošću, šanac koji štiti kraljev zamak i njegovo kraljevanje takode je šanac koji zarobljava kralja. Otuda, pedantne šeme racionalnosti i poretka i vrednosti koje koristimo kako bi organizovali iskustvo jesu zbrkane i izopačene od strane klovna, čije šarene zakrpe, neprikladna odeća, čudan pribor i bizarno ponašanje stavlja-ju sve zajedno u suspenziju. Oblik se pretva-ra u haos, smisao u besmisao, inhibicija u spontanost, krutost u proizvoljnost. Klov-n se u to ne uklapa, stvarno odbija da se u to uklopi, u šeme i strukture konvencionalnog sveta. On predstavlja jedan drugi red bića. Klov-n sve radi naopako: takvi su njegova odeća, oprema, dekor, logika, govor, pokreti; pa ipak u toj naopakosti leži tačnost neke druge vrste. U njegovoj ludosti nalazi se je-dan drugi nivo mudrosti.

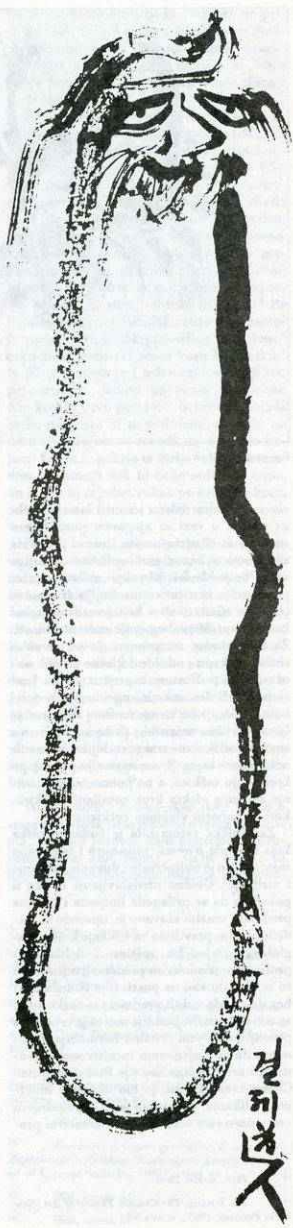
Takode se mora dodati da, ukoliko klovno-otkacjenjak ima posebnu sposobnost da dovede u pitanje kategoriju svetog, on isto tako ima i načina da ono što nije sveto ne uzme sa apsolutnom ozbiljnošću. On ide dalje od spoznaje dobrog i zla, svetog i profanog – bez obzira da li se to »dalje« nalazi pre, ili posle. Kao i u liku klovna-otkacjenjaka u hrišćanskim zemljama srednjeg veka i renesanse – mada je on često viđen (posebno od strane crkvenih i političkih vlasti) kao stranka koja je u čudnoj vezi s Đavolom, demonima i silama haosa – carstvo demonata takode je bilo deo ove parodije. Pogrešno je ve-rovanje da moderni klovni u društvima na zapadu vodi svoje poreklo od Đavola iz sred-njovekovnih mirakula. Đavo je, takode, bio odeven u odeću klovna, ili otkacjenjaka; zlo je bilo stavljeno u iste komične zagrade kao i dobro. Ako se klovni poigravao svetim stva-rima, on se poigravao i s nesvetim stvarima. Ako se i brćkao u haosu, on to nije činio tako jasno, ili demonski. Ušao je u ničiju zemlju, takoreći, između snaga kosmosa i haosa koje se utrkuju, anđela i demonata, pa tako stajao

van njih, kao da su oboje bili *maya*, kao da su bili dramatični pa ipak komični učesnici u velikoj pozorišnoj igri. On je, prema tome, kao što je to tvrdio Enid Welsford, bio *punctum indifferens* koji je postojao u carstvu koje je samo njegovo i van obe strane drame, čineći se čas na jednoj, čas na drugoj strani, ali time ni na jednoj. Ponekad je bio Porok, ponekad Vrlina, a na kraju ni Porok ni Vr-lina.

Ovaj nejasan položaj predstavlja neizbe-žan rezultat čudnog karaktera otkacjenjaka. Ozbiljan junak usredsređuje se na do-gađaje, utiče na ishode i izaziva katastrofe; ali otkacjenjak svojim samim prisustvom rastapa događaje, izbegava probleme i baca sumnju na konačnost činjenica. Scenski klovni, prema tome, isto je toliko prirodno odvojen od komada koliko je i Dvorska luda odvojena od društvenog ži-vota; a najpodesnije mesto otkacjenjaka u književnosti jeste mesto junaka epizodne priče ili glasa koji govori spolja, a ne iz dramskog zapleta... Pisac tragičar uz-ima svet ozbiljno i tumači ga; pisac kome-dija stvara novi svet, svet u kome su loši ljudi bezopasni, gde su glupi ljudi veseli, gde je Sudbina transformisana u Udes na-lik na obećenja koji je čvrsto opredeljen u korist onih koji imaju smisao za humor i znaju istinski da uživaju u veselju... » Otkacjenjak je emancipator.

(Iz knjige M. Conrad Hyers: *Zen and the Comic Spirit*, London 1974.)

S engleskog preveo:
Đorđe Krivokapić



Proroci i savršenstvo

U sporazumu sa nesporezom

Aleksandar Birviš

U religijama proizišlim iz Avramovog verovanja (monoteističke religije: judaizam, hrišćanstvo i islam) prorok je ličnost koja objavljuje Božiju volju i Božije biće, t.j. prorok je ličnost koja odgovara na dva bitna pitanja: (1) Šta Bog hoće? i (2) Ko je Bog?

Poredak ovih pitanja bi – prema našim navikama – trebalo da bude obrnut. U stvarci, pretpostavljamo da bi najpre valjalo znati ko je Bog, pa onda pitati šta on hoće. Ovo bi se slagalo sa zakonima ljudskog mišljenja. Međutim, prorok je nosilac jedne drugačije logike: više nego mudrac, svetitelj, pa i sam pravednik, prorok je svestan da se Bog ne da definisati. Za njega je Bog iskustvo. »Proroci su bili poslušno oruđe unutrašnjeg oduševljenja koje je dolazilo od blagodatnog nadahnuća.«¹

Pozvani da pozivaju

U judaizmu i hrišćanstvu² proroci su prvobitno bili »videoci«³. Jmačino, oni su imali vidjenja (vizije), ali se u onim vremenima (od XI stoleća pre Hrista) očekivalo da proroci »vide«⁴ ono što drugi ljudi ne mogu videti, bilo da iznalaze izgubljenila lica, životinje i stvari, bilo da imaju transcendentna saznanja.

Sama jevrejska reč »nabhi« (prorok) srodna je sa akadskom reči nabu (glasnik pozivajući, vikati)». U tom smislu prorok je aktivan: on narodu objavljuje Božiju volju, poziva ga na pokajanje, tumači događaje i postupke, govori glasno i ono što se drugi ne usuduju ni šaputati. Na proroka se reč »nabu« odnosi i u pasivnom značenju: on je pozvan od Boga, vrlo često ne samo javno nego i mučno (tako upečatljivo da se to ne da zaboraviti).

Proroci žive i deluju ili kao pojedinci ili kao svojevrsna zajednica (zbor proroka⁵, si-

novi proročki⁶) okupljeni oko neke izrazite proročke ličnosti.

U odnosu na društvo kod starozavetnih Jevreja su postojali slobodni proroci i udruženi proroci (nešto kao društveni sloj, poslovna udruženja, esnafni odn. cehovi). Među ove druge spadaju i dvorski i hramovni (kultski) proroci.

Prvobitno hrišćanstvo je uglavnom imalo posebne proroke. Pominju se: Agav⁷, neki proroci i učitelji⁸, Juda i Sila⁹ i – posebno zanimljivo – kćeri apostola Filipa¹⁰, što znači da proricanje nije ograničeno na muškarce. Ovi proroci su imali pravo na izdržavanje od strane crkvene opštine (parohije)¹¹.

Sveto pismo Novog zaveta ima samo jedan proročki spis (Otkrivenje Jovanovo ili Apokalipsa). Pisac spisa (Jovan Bogoslov) izrazio je predstavljen kao prorok¹², a njegov spis kao proricanje¹³. Ovaj spis ima posebnu ulogu i autoritet¹⁴.

Hrišćanstvo inače svoja otkrivenja vidi kao nastavak proročkih otkrivenja iz Starog zaveta¹⁵. U judaizmu se takođe verovalo da proročka linija nije izumrla. »Mojsije je na Sinaju primio Zakon¹⁶ i predao ga Isusu Na-

vinu, a Isus starešinama¹⁷, a starešine prorocima¹⁸, a proroci su to predali članovima Velike sinagoge¹⁹« – zapisali su tradicionalisti²⁰.

Savršenstvo – i da i ne

Po pravilu prorok nije obuzet mišlju o sopstvenom savršenstvu. Zašto? Navešću – prema sopstvenom nahođenju²¹ – četiri razloga.

Razlog prvi. Prorok ne razmišlja o skladu sa pravilima logike i sholastike. Njegova stvarnost je doživljena, pa tek onda domišljena. On pruža istinu o Bogu i svetu. Za njega važe pitanja kojima se bavi filozofija (Šta je stvarnost? Znamo li istinu? Kako saznajemo istinu?), ali on ne odgovara na njih jer nije u tom smislu dobio nalog od Gospoda. Za proroka postoji Stvoritelj i duhovni svet kao stvarnost odvojena od materijalnog sveta (tvorevine). Ipak, između Stvoritelja i tvorevine postoji saobraćaj i prorok je aktivan učesnik u tom saobraćaju. Proroku jezik nije dovoljan, bez obzira kako je jezik razvijen. Prorok se služi slikama – tako se približava pesniku. Dobar deo proročkih izjava je pesništvo, a najveći deo biblijskog pesništva su proročke izjave.

Iako prorok ne razmišlja kao logičar i sholastik, on na svoj način pristupa istini. Šta više, proroštvo se predstavlja bez premea kao put za saznanje i iznalaženje istine²². Isključeno je isкупiteljsko prirodno otkrivenje. (Ono se ne pominje u Svetom pismu, niti je njemu naklonjena tradicija). Takođe je isključena intuicija (sposobnost

¹ V. F. Fradinski: »Harizmatičko-jerahična institucija u staroj hrišćanskoj crkvi. Bogoslovje (Beograd), 1939, br. 3-4, str. 7. (Ovo pristupno predavanje profesora Fradinskog je prilično nezapaženo. Međutim, u prvoj polovini XX veka ova je jedino ozbiljno izlaganje o harizmama objavljeno u Evropi).

² Slična shvatanja su i u islamu. Međutim, ovo nije bio predmet razmatranja na razgovorima od 17. juna 1991. Valja napomenuti da nemuslimani osnivači islama najčešće nazivaju Prorokom. Za muslimane je Muhamed (a.s.) prvo Poslanik Božiji (resul-ul-lahi), zatim Allah, ili rob Božiji (abd-ul-lahi), pa tek onda prorok (nabi).

³ Sveto pismo. Prva knjiga Samuelova 9.9. Za proroka se kaže da je on »ro« (substantivni particip od videti, gledati). Na drugom mestu u Svetom pismu (Druga knjiga o carevima 17:13) koristi se reč »hoze«, takođe substantivni particip od glagola koji znači »posmatrati, zavidljivo gledati, biti zapanjen«.

⁴ Ovaj podatak i niz drugih prozumišanih iz dela »Handbuch theologischer Grundbegriffe« (izd. Heinrich Friis). Band II. – München: Kösel, 1963, str. 350-372.

⁵ Sveto pismo. »Prva knjiga Samuelova«, 10:10, 19:20.

⁶ Ibidem. »Druga knjiga o carevima«, 2:3, 5, 7, 15.

⁷ Ibidem. »Dela apostolska«, 11:27-28; 21:10.

⁸ Ibidem 13:1.

⁹ Ibidem 15:32.

¹⁰ Ibidem 31:9.

¹¹ Ipak, svaki istiniti prorok koji hoće da se nastavi među nama zaslužuje da ga izdržavaju. Tako isto i istiniti učitelji i one je radnik dostojan svoje plate. Sve što prvo dobijete sa mlađice i sa gvinu, od volova i od ovaca, odvoj i daj prorocima, jer oni su vaši prosvetitelji. Ako nemate proroka, onda dajte stotinji. Kad peći hleb, odvoj prvo što ispečeš i daj – to je zapovest. Isto tako kad otvoriš posudu sa vinom ili uljem – odvoj ono što prvo istee i daj prorocima. A od novca i odelu i od svega što imaš proceni šta spada u prvine i daj – to je zapovest. (Didahi ili Poučenje Gospodnje, XIII, 1-7. – Prvoslovlje, Beograd, 15. maja 1981, str. 6).

¹² Sveto pismo. »Otkrivenje Jovanovo«, 10:10-11; 22:9.

¹³ Ibidem 1:3; 22:6-7.

¹⁴ Ibidem 22:18-19. Zanimljivo je da u pravoslavnim crkvama ovaj spis nema podelu na zahtela (perikope) što znači da se ne čita na bogoslužjima.

¹⁵ »Mnogo puta i na mnogo načina Bog je nekad govorio očevima preko proroka, a nama u ove poslednje dane govori preko Sina« (Sveto pismo. »Poslanica Jevrejima« 1:1).

¹⁶ Judaistički učenjaci smatraju da je Mojsije prenio pisanog Zakona (Tore, Pentateuha) na Sinaju pored i usmeno predanje.

¹⁷ Sveto pismo. »Knjiga Isusa Navina«, 24:31.

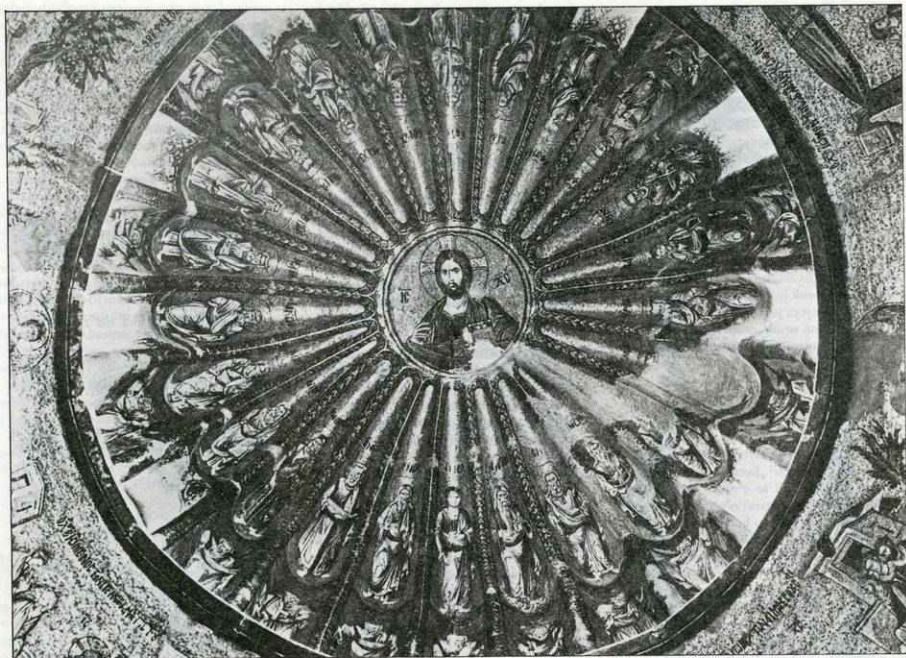
¹⁸ Ibidem. »Knjiga proroka Jeremije«, 7:25.

¹⁹ Velika sinagoga je bila telo od 120 starešina, uključujući i niz proroka, koji su se s Jezdrom vratili iz izgnanstva (458. pre Hrista). Oni su videli da su se prorocanstva ispunila, ali da je popustila čistost. Zato su sačinili mnogo novih propisa i uveli brojna ograničenja kako bi ojačali poštovanje Zakona.

²⁰ Milon. »Abboth«, 1:1.

²¹ Ipak, neke od sopstvenih zaključaka upotpuno sam vrlo korisnom teologijom prorocstva prema priručniku »New Dictionary of Theology« (izd. S. B. Ferguson i D. F. Wright). Leicester: Inter-Varsity Press, 1968, str. 537-538.

²² Uzevi sa ovim je zanimljivo izlaganje apostola Pavla u Svetom pismu (»Prva poslanica Korinćanima«, od 1:18 do 3:20) – samostalnih ljudski um ne može biti alternativna proročkom otkrivenju, grčka mudrost podleže osudi.



Mozaik u crkvi Sv. Spasa (Turas, XIV v.)

koju inače preporučuju neki sistemi usavršavanja).

Razlog drugi. Prorok svoje izjave zasniva na svesti o poruci primljenoj od Boga. Proročka poruka je jača od proroka. On može da je uobliči, ali ne može da je prečuti. Ako prorok odbija da prorokuje, doživljava strahovite unutrašnje borbe i napetosti.

I rekoh: 'Neću ga više pominjati, niti ću više govoriti u ime njegovo'; ali bi u sreću mom kao oganj razgorio, zatvoren u kostima mojim, i umorih se zadržavajući ga, i ne mogoh više²³.

Kad je Hristos na Cveti ulazio u Jerusolim, klicalo je sve mnoštvo Njegovih učenika. Neki ljudi su tražili da On to zabrani svojim pristalicama. Na to je Isus rekao: 'Ako oni učite, kamenje će povikati'²⁴. Car David, starozavetnim pesnik i prorok, je napisao: 'U ustima male dece i odojčadi činiš sebi hvalu'²⁵ – objavljivanje Boga, pa i proroštvo, nezadrživo je i ne zavisi od nosilaca objave.

Kao predstavnik odn. poslanik Božiji,

prorok se malo obazire na sopstveni status. On zahteva poštovanje za Boga u čije ime nastupa. 'Ova svest o poslaništvu u ime Božije, stanje uma u kome su misli čvrsto postavljene, davalu su prorocima nepokolebljivo presvedočenje da njihove poruke nisu stvarno njihove, nego da im ih je Bog dao *in toto*. Time se može objasniti zašto se jevrejski proroci uopšte nisu starali da očuvaju svoj identitet kao pisci svojih spisa. Poznato je da se za samo deo proročkih spisa može pouzdano utvrditi ko je pisac, a većina imena prvobitnih pisaca poznata nam je zato što su kasniji izdavači i priredivači bili pažljivi, te su nam ih sačuvali'²⁶.

Razlog treći. Prorok ne vidi sebe kao objekt usavršavanja. On nije rođen kao prorok, nego je u jednom određenom času pozvan u proročku službu²⁷. Bog je – po svom sveznanju – unapred (t. j. pre svih vremena, pre stvaranja sveta) znao kog će pozvati i kako će ga pozvati²⁸. Pre poznavanja

prorok je po pravilu živio pobožnije od drugih, ali se nije osobito isticao. Njegovi najbliži dobrim delom i ne shvataju šta se događa sa prorokom²⁹.

Obično je to mučan događaj kad Bog nekog pozove za proroka. Za samog proroka je to vrloupećljivo³⁰. Pozvanje je proroku dovoljno kao ocena valjanosti poruke. On nije konačni sudija kad treba razmotriti istinitost njegovog saopštenja. Proroci ulaze u sporove, ali ne zbog sebe, nego zbog Duha koji je u njima. Sporova je bilo i u starozavetnim³¹ i u novozavetnim³² vremenima. Među merama za proveravanje proroštava svakako se nalazio i prorokov karakter³³, ali

²⁹ Sveto pismo. 'Evangelje po Mateju', 13:54-58

³⁰ ibidem. 'Knjiga proroka Isaije', poglavlje 6. Knjiga proroka Jeremije 1:1-10. Otkrivenje Jovanovo 10:9-11.

³¹ ibidem. 'Prva knjiga o carevima', 22:1-38. 'Knjiga proroka Jeremije', 23:28.

³² ibidem. 'Druga poslanica Korinćanima', 11:4,13. 'Prva poslanica Jovanova', 4:1-3.

³³ 'A proroci dva ili tri neka govore, a drugi neka rasuđuju' (Sveto pismo. 'Prva poslanica Korinćanima', 14:29). 'Nemojte proveravati niti proslavljati nijednog proroka koji govori u Duhu, jer svaki će se greh oprostiti, ali taj neće. Ipak – nije vako prorok zato što govori u Duhu, nego zato što se vlada kao što se vladao

²⁶ W. Arthur Faus: *The Genius of the Prophets*. New York - Nashville: Abingdon - Cokesbury Press, 1946 (?), str. 47-48.

²⁷ Sveto pismo. 'Knjiga proroka Amosa', 7:14.

²⁸ ibidem. 'Knjiga proroka Jeremije', 1:5. 'Knjiga proroka Isaije', 49:1-2.

²³ Sveto pismo. 'Knjiga proroka Jeremije', 20:9.

²⁴ ibidem. 'Evangelje po Luku', 19:40.

²⁵ ibidem. 'Psalmi', 8:2.

i saglasnost sa Mojsijevim³⁴ odn. Hristovim³⁵ učenjem. Drugim rečima, umesto savršenstva prorok prikazuje istinu odn. neposrednost živog Boga.

Razlog četvrti. Prorok jedino i neposredno zavisi od Boga. Za njega je nezavan odgovor na pitanje o svrsi života – to je Gospod odgovorio i pre postavljanja samog pitanja, a prorok će to saopštiti ako mu Bog to postavi kao zadatak i kad mu to postavi kao zadatak. Nezavisnost proroka čini nepopularnim. On može biti i dvorski prorok, ali nije udvorica. Protiv, ponekad je nezgodan i samom vladaru (kao što je to bio prorok Natan u odnosu na svog cara Davida)³⁶. Prorok može doći u sukob sa sopstvenim osećanjima i sklonostima, ali ne sme izneveriti Božiju poruku. To ga može koštati slobode, pa i samog života – pravi prorok ne uzmiče³⁷. Nepokolebljivost i nepodmitljivost su odlike pravih proroka, dok lažni proroci pristaju na nagodbe. Poznate su reči proroka Ilije: »Dokle ćete hramati na obe strane? Ako je Gospod Bog, idite za njim; ako li je Val, idite za njim«³⁸.

Teologija naglašava vlast Svetog Duha nad celim *Svetim pismom*, ne samo nad autorima (prorcima) nego i nad onima koji objašnjavaju biblijske tekstove. Tako je Latinjanin Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575) u svom delu »Clavis Scripturae Sacrae« napisao: »Sveti Duh je istovremeno autor i eksplikator Pisma. Njegov je da nas upućuje na svaku istinu«³⁹. Njegov je da Pismo upiše u naše srce⁴⁰. Jer proroštvo i celo Pismo (kako svedoči Petar u poslanici⁴¹) nije stvar sopstvenog umovanja

ili objašnjavanja, nego kako ju je Sveti Duh stavio pred proroka, tako je potrebna svetlost da bi se ista objasnila⁴².

Nezavisno od teoloških mišljenja, proroci su živeli sa svesću o svom specifičnom odnosu prema Bogu. Njih je Gospod vodio bez obzira na ponašanje vlasti⁴³, ne gledajući na raspoloženje naroda⁴⁴, uprkos sopstvenim raspoloženjima⁴⁵, ne slušajući državno sveštenstvo⁴⁶ itd.

Božije delovanje i proročka zaposlenost kao da nisu davale vremena da se prorok bavi pitanjima savršenstva. Njegovo usavršavanje je bila njegova akcija. Okolnosti svet je bio u pometnji i rastakanju – prorok je bio podstaknut da deluje i on je delovao.

Savremene paralele tom socijalnom i političkom previranju su suviše brojne i suviše mučno poznate da bi ih trebalo nadugačko opisivati. Treba čovek samo da pogleda Poljsku, Grčku, Indiju, Kinu, Javu, pa da se u čitačevu umu povežu žive slike o unutrašnjem i spoljašnjem haosu. Sta više, i u većim državama, kao što su Velika Britanija, Rusija i Sjedinjene Države, i u njima su postepene promene koje razjedaju celokupno političko i socijalno zdanje. Ukoliko te promene ne budu pod upravom morala, one će u sledećim godinama naneti ogromne štete. Jamajčani, jevrejski proroci, koji se suočili sa mnogom tako običnom sličnim situacijama u sopstvenom narodu, imaju životnu i trajnu poruku za naše pokolenje, socijalno rastrzano i politički zbunjeno⁴⁷. Ovo je pisano neposredno posle drugog svetskog rata. Sta bi tek pisalo da je pisano danas?

Proroci danas

Hristos je rekao da su svi Proroci i Zakon proricali od Jovana Krstitelja⁴⁸. Iz te izjave neki zaključuju da proroka više nema. Međutim, Spasiteljeve reči se odnose na sveto pismo Starog zaveta, odn. na one njegove delove koji su se čitali u hramu i koji su i onda i danas sastavni deo sinagogalnog bogoslužja. Sa dolaskom Sina Božijeg ti delovi su prestali da ukazuju na Hrista. Međutim, niti su ti spisi prestali da budu u sastavu Svetog pisma, niti je u hrišćanstvu prestala da deluje proročka služba.

Ne bi smeli postojati hrišćani bez Svetog Duha, pa ni bez nekog dara Svetog Duha (harizme). Niko ne može primorati Boga da mu da određene darove. Gospod je isključivi davalac harizmi. On je jedini koji ih umnožava.

U svim vremenima, pa i danas (ili: pogotovu danas) u zajednici dece Božije traje svesna vedra uznemirenost. Njom se ne ruši i ne razgrađuje – to je graditeljska radoznalost. Zahvaljujući njoj crkva stiče poredak po Svetom Duhu i rad Svetog Duha⁴⁹. Gospod podiže pojedince i grupe da bi zadovoljio posebne potrebe nekog vremena, ili neke oblasti.

Ispunjava se Mojsijeva želja i nada da sav narod Božiji postanu proroci⁵⁰. Na crkvi se ostvaruje Božije obećanje: »I posle će izliti duh svoj na svako telo, i proricaće sinovi vaši i kćeri vaše, starići će vaši sanjati snove, mladići će vaši videti utvore. I na sluge ču i na sluškinje u one dane izliti duh svoj«⁵¹.

U svetu je velika većina onih koji znaju šta neće. Malo ljudi zna šta hoće i to što hoće uglavnom je pogrešno. Zato se objavljuje Božija volja i crkvi i svetu. Našim danima su potrebni proroci zato što im je potrebna nada, a potrebno je i razborito prosuđivanje. »Pri objašnjavanju hrišćanske nade treba poslušati i Stari zavet. Biće ipak da on ne pomaže samo da bi hrišćani razumeli poreklo svoje vere i nade, nego se njim samim može sačuvati njostava kritička uloga«⁵².

I tako prorok (p)ostaje savršeni političar.



Gospod. Po vladanju se poznaje koji je prorok lažan, a koji je onaj pravi. I svaki prorok koji u Duhu određuje da se postavi stoji neka ne jede sa te trpeze. Ne bude li tako, on je lažni prorok. Nemojte osuđivati nijednog proroka za kog je utvrđeno da je pravi prorok, ako je izveo nešto za tajanstvenost crkve u svetu, ali uči da se ne čini ono što on čini. Njemu će suditi Bog, jer tako su činili i nekadašnji proroci. Međutim, ne slušajte onog koji govori u Duhu pa vam kaže: »Daj mi novac! ili slično. Ali neka ga niko ne osuđuje ako rekne da se da drugima kojima je to potrebno.« (Didahi ili Poučenie Gospodine ... XI, 7–12. – *Pravoslavlje*, Beograd, 15. maja 1981, str. 6). »Stoga ispitaj čoveka koji za sebe govori da je duhovnosć, po delima i po životu. Ti pak veruj Duhu koji dolazi od Boga i koji ima moć, a ništa ne veruj duhu zemaljskome i praznome, jer u njemu nema moći, pošto dolazi od đavola.« (*Pastir svetog Jermeja*, II, zapovest 11, preveo Atanasije Jevtić. – Krnjevo: PNHZ i CO Krnjevo, 1983, str. 54).

³⁴ *Sveto pismo*. »Knjiga ponavljanja« (Zakonas, 13:1–5).

³⁵ *ibidem*. »Druga poslanica Petrova«, 2:1.

³⁶ Događaj je podrobno opisan u *Svetom pismu* (Druga knjiga Samuilova, poglavlja 11 i 12).

³⁷ Primer ovakvog ponašanja je prorok Jeremija. Podrobnosti videti u *Svetom pismu* (Knjiga proroka Jeremije, poglavlja od 36 do 43).

³⁸ *Sveto pismo*. »Prva knjiga o carevima«, 18:21.

³⁹ Vlačić ovde navodi Hristove reči iz Evanđelja po Jovanu (16:13).

⁴⁰ Vlačić se ovde poziva na reči iz Knjige proroka Jeremije (31:33) iako ih ne navodi doslovno.

⁴¹ Reč je o tvrdnji što je apostol Petar zapisao (Druga poslanica Petrova, 1:20–21).

⁴² Matthias Flacius Illyricus: *De ratione cognoscendi Sacrae litterae*. (izd. Lutz Geldsetzer). – Düsseldorf: Sternverlag, 1968, str. 30. odn. 31.

⁴³ *Sveto pismo*. »Prva knjiga o carevima«, 18:46.

⁴⁴ *ibidem*. »Knjiga proroka Isaije«, 8:11–15.

⁴⁵ *ibidem*. »Knjiga proroka Jeremije«, 3:14–16.

⁴⁶ *ibidem*. »Knjiga proroka Amosa«, 7:12–17.

⁴⁷ W. Arthur Faus: *op. cit.*, str. 153.

⁴⁸ *Sveto pismo*. »Evanđelje po Mateju«, 11:13, odn. »Evanđelje po Luki«, 16:16.

⁴⁹ Izgleda da je rimokatolička crkva to uvidela. Papa Pije XII u svojoj enciklici »Mystici corporis Christi« (1943) pružio je novu sliku crkve po kojoj harizme pripadaju svim vremenima, pa i našim (s tim da jerarhijski autoriteti odlučuju o valjanosti svake harizme).

⁵⁰ *Sveto pismo*. »Knjiga Brojeva«, 11:16:29.

⁵¹ *ibidem*. »Knjiga proroka Jovana«, 2:28–29.

⁵² Werner H. Schmidt: *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, str. 102.

Pravednik u jevrejskom predanju

Eugen Verber

Predanje o pravedniku se pojavljuje u jevrejskim izvorima veoma rano, a najviše u Tanahu, starozavetnom stivu Biblije. Kako u mnogim jezicima (le juste, the righteous, der Gerechter, az igaz, i sl.) tako i u hebrejskom jeziku ova reč je izvedena iz glagola *cdk* (cadak) – biti u pravu, vršiti pravdu i pravdu, te imenice *praveda*, pa tako glasi *cadik*, a imenica *praveda* – *cedek*. O kakvoj pravdi se u najstarijim slojevima ovog predanja misli najbolje je videti stih iz proročke knjige Ješaje (Isaije), u divnom prevodu D. Daničića:

Rosite, nebesa, ozgo,
i oblaci neka kaplju pravdom,
neka se otvori zemlja
i neka rodi spasenjem
i zajedno neka uzraste pravda;
ja Gospod stvorih je.¹
(Is. 45,8)

Kako jerusalimski profesor Jaakov Š. Liht u svom radu² o ovom pojmu kaže, glagol *cdk* i izvedenice iz njega se u Bibliji (SZ) pojavljuju oko 450 puta, što ukazuje na raširenost osnovne vrednosti koju predstavljaju. *A pritom treba naglasiti da imenica cedek nema množine!* Jer, kako se to iz skori svih tekstova u kojima se pojavljuje vidi, *praveda* potiče od Boga i iz Boga, ona je večita kao i sam njen tvorac, zbog toga i jedinstvena i sveopšta. Izvedenica *cedaka* nasuprot tome, predstavlja delovanje, činjenje pravde, odnosno rezultat takvog čina, što je u kasnijem razvoju hebrejskog jezika i jevrejskog prava dovelo do toga da se tom imenicom naziva *milostinja* koja se u raznim oblicima (obaveznog) daje siromašnima, udovicama i siročadi. Iz toga se vidi, da ta imenica, koja se pojavljuje ponekad u biblijskom tekstu ima, nasuprot prvoj, pretpostavljenog ljudskog vršioća radnje. Čovek je taj, koji pored božanske *cedaka*, pravde, zakona, prava, vrši i obavezan je da vrši pravedna dela, da čini *cedaka*, dakle da u svom svakodnevnom delanju postupa po pravu i pravdi, po zakonima i pravednosti, što sve uključuje u sebe smisao te reči, i da bude *cadik* – *pravednik*.

I evo najranijeg svedočenja o potpunom pojmu tog *cadika*:

A čovek koji je pravednik³
čini pravdu i po zakonu,
na brdina ne jede⁴
oči svoje ne podiže
ka kumirima doma Izraelovog,
i ne skvrni ženu bližnjega svoga
a ženi se ne bliži dok je nečista,
čoveka ni jednog ne tlači,

dužniku vraća polog njegov,
ne pljačka niti otima,
hleb svoj daje gladnome
a nagoga odeva odočom.
Na lihu ne daje
niti kamatu uzima,
usteže ruku od zla,
po pravu i istini
među ljudima sudi.
Po mojim zakonima hodi
i moje pravu čuva
da bi činio istinu
– pravednik je on,
i taj će odista živeti,
govori Gospod JHVH.

(Jehešel-Jezekiel 18,5)⁵

U Izrekama Solomonovim (Priče Solomonove) ima blizu trideset mesta u kojima se govori o svojstvima *pravednika*, u kojima se ističe naročito njegovo uestezanje da čini zlo svojim bližnjima, i time postupa prema Božjim zakonima. Ali i pored onoga što je u Psalmima zapisano: *Svetlo će ozariti pravednika* (Ps 97,11), čoveka je odavno mučila i misao o zlu koje se nanosi pravedniku, dok grešnik uživa ovozemaljska dobra, pa o tome razmišlja i biblijski junak, naročito u knjigama o Jhovu (Jov) i Koheletu (Propovednik) A iz mnogih biblijskih tekstova se oseća da čovek i ne zna tačno šta je u stvari praveda i pravednost, pa ipak se iz Tanaha (SZ) stiče zaključak da će pravednik doživeti spasenje dok opakoga očekuje zaslužena kazna.

Cadik u jevrejskoj mistici

U jevrejskoj mistici dolazi do novog tumačenja i shvatanja pojma *cadika*. Rečenica: *svadik jesad otam* (Izr 10,25) se u skoro svim Biblijama različito prevodi:

D. Daničić:

... a pravednik je na vječitost temelju.

A. Savić:

... a pravednik ima temelj vječni.

Revised Standard Version

(of the King James Version):

... but the righteous is established for ever.

M. Luther:

... Der Gerechte aber bestehet ewiglich.

Sinodalni(ruski):

... a pravednik – na večnom osnovani

A. Guillaumont:

... mais le juste a un fondement éternel.

Ako se uzme u obzir da imenica *alam* može da znači i svet, ali kao prilog i večito, večno, onda ovi, u glavnom slični prevodi nisu bili slučajni. Ali, već veoma davno, u aramejskom Targumu (prevodu) iz prvih vekova n.e. piše: *a pravednik je temelj sveta!* Tako i Raši(rabi Šimon [ben] Jichak[i], 1040–1105) u svom komentaru tog mesta objašnjava: *pravednik (cadik) je snažan pred nevoljama kao temelj sveta koji se neće poremetiti.*

Slično tome pišu i drugi komentatori, ali je možda najjasniji onaj u komentatorskom delu *Mecudat David*: *pravednik liči na temelj sveta koji se ne pomeri sa svoga mesta.* Od tih tumačenja ove misli nije bilo daleko do shvatanja izraženog u kabalističkom delu Zohar, koji izričito smatra da je *pravednik (cadik) temelj sveta!*

Najdalje se pojam *cadika* razvio u hasidskom mističkom pokretu u Poljskoj od početka 18. veka, posle propasti lažnosimonskih pokreta, među razočaranim, osiromašenim i obespravljenim jevrejskim masama. Dobročudni narodni tešitelji i iscelitelji napućenih duša, koji su nosili naziv *znalaca dobrog (Božjeg) Imena* – *baal šem tov*, širili su učenja, zasnovana na svojevrsnom panteizmu, kabalističkim verovanjima i pozivali vernike da se pesmom i igrom, u blagorodnosti, približavaju Bogu i ljudima. Osnovno verovanje začetnika hasidskog učenja rabi Jisroela ben Eliezera (oko 1700–1735), zvanog Bešt (skraćeno od početnih slova Baal Šem Tov) bilo je da cela priroda predstavlja tek jednu spoljnu ljusku (hebr. *klipa*) – pregradni zid, koji odvaja Boga od čoveka, a *hasid* – *pobožni*, ili *cadik* – *pravednik*, ima tu snagu da probije tu pregradu, da bi se ponovo sjedinio sa Tvorcem. Polazeći od tumačenja I. stiha u 149. Psalmu: *Zapecajte Gospodu (JHVH) novu pesmu, hvala Njegovu je u saboru pobožnih* (u našim prevodima: *u saboru svetijeh*), *hasidi*, a naročito sledbenici Beštovog učenja, su upravo taj *sabor pobožnih* – *kehal hasidim*, kako u Psalmu stoji zapisano. Među njima se razvilo učenje da u božjoj službi, na putu unutarnjeg sjedinjenja svesti sa *najbližjim pravištorom* treba podrazumevati više stupnjeva. Ko se pokaže dostojan da postigne najviši od tih stupnjeva, zaslužuje da ga smatraju i nazivaju *cadikom* – pravednikom. Pošto ne može i nije svako dostojan i zaslužan da stupi u duhovni dodir sa Pravištorom stvaranja, *cadik* je taj koji je određen da bude povezujući beočug između gornjeg i donjeg sveta, da spaja Nebo i Zemlju, da ih sjedinjuje. On je bogomdani posrednik između Boga i sveta, odnosno između muškog i ženskog pranačela celokupnog postojanja.

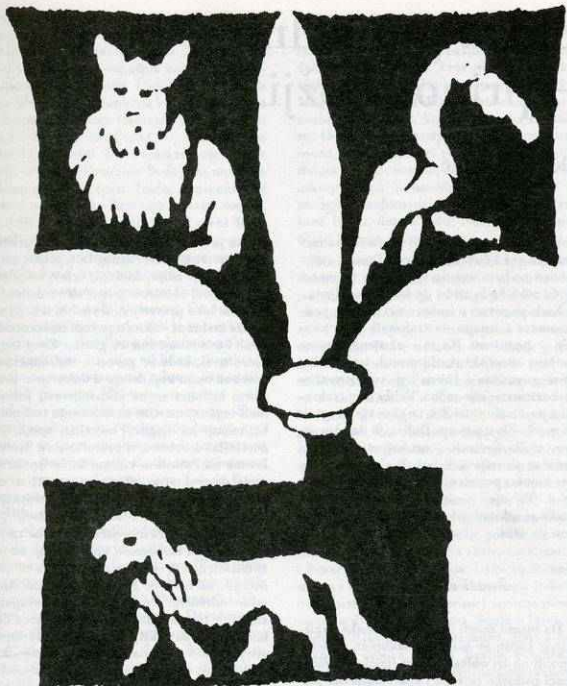
¹ Reč *to* u Daničićevom prevodu, promenio sam prema izvoru – je. *EY*

² Vid. *Enciclopedia biblica*, Jerusalim, 1971, str. 678–685.

³ U izvoru *cadik*, otuda u prevodima: *pravedan*, a šta je moguće.

⁴ Na brdina jesti – učestvovati u paganskom kultovima. Njihova svetišta i žrtvenici su bili na brdima.

⁵ Ovaj odlomak s izvorika preveo E. Verber.



Incijali slova C – cade (Iz srednjeevropskog hebrejskog rukopisa)

Kabalističko shvatanje, prema kojem je empirijski svet samo jedna od emanacija Božanstva, i predstavlja mešavinu materije i duha (*svetih varnica*), u Beštovom učenju je dobilo krajnje apsolutizirani izraz: *Tvorac je stalno usred stvaranja* (odnosno: među svojim stvorenjima), prema tome priroda je samo odeva Božja, koja odvrća ljudske oči od sagledavanja Boga, te je zadatak vernika da *progleda* duhovnost sveta. Tako su biblijski proročki stih: *Ceo svet je pun Njegove slave* (Is 6,3) i kabalistički: *Ni jedno mesto bez Njega* – postali ugaonim kamenom hasidskog učenja. Postizanje *prianjanja* (*hebr. devekut*) odnosno prisajedinjenja čovekove duše Bogu je bilo jedno od osnovnih težnji *hasida*, a *cadik* će biti taj koji će u tome, uz razne mističke radnje i postupke, ili čak i samo jednom svojom rečju, blagoslovom ili molitvom, pomoći običnom čoveku, verniku, hasidu.

Naslednik i izabrani učenik Beštov, rabi Dov Ber iz Mezeriča (1710–1772), zvani *veliki magid* (propovednik), bio je prvi, talumudski i kabalistički odlično obrazovani, učitelj hasidizma. Došao je kod Bešta kao isposnik i mistik, ali ga je ovaj odvratilo od odricanja, i preneo mu svoje učenje o radosti i duhovnom uzdizanju u služenju Bogu. Na-

glašavajući stalno prisustvo božanski dobroga u svim stvarima, pričinu zla kao posledicu *slomljenih sudova*, tražeći smisao posvećenog života, odnosno radosne molitve, u podizanju svake stvari iz korena svoga bitka do jedinstva, Dov Ber iz Mezeriča je razvio i učenje o *cadiku* koje će bitno uticati na stvaranje posebnog kulta o duhovnom, izabranom vodi hasida. Radi boljeg upoznavanja, iznećemo samo neka njegova učenja:

— Sve što se od padavina sa gornjeg sveta ovdje dole nalazi je povukao *cadik*...

— Suštini pravednika (*cadikim*) pripada da učestvuju u vodenju sveta, a Sveti, blagoslovljen neka je, je sve stvorio da bi u tom vodstvu uživao.

— Povest neba i zemlje, dakle povest o stvaranju sveta, sadrži stvaranje svega postojećeg iz ničega, dok *cadikim*, vraćaju postojećeg u ništa, jer iz svega što oni čine, neka je to toliko stvarno kao što je uzimanje hrane, izbijaju *svete varnice* koje streme uvis.

— Isto tako kao što u zemlju bačen usev uvlači u sebe sve podzemne sile (sokove) a zatim čini da plod izbije iz tla, tako *cadik* privlači sve u stvarima ovog zemaljskog sveta skriveno, s korenom njegove duše srodne varnice, da bi ih uzneo do Tvorca, neka je blagoslovljen.

— ... Time što ispunjava ono što je zapovedeno, i čini dobra dela, *cadik* uzdiže svete varnice koje postoje u mineralima, biljkama, životinjama i ljudima ... i time povezuje spolnu stranu sveta sa Njegovim blagoslovljenim Imenom, ali to spajanje će biti konačno uspostavljeno tek dolaskom Pomazanika (*mašijaha* – Spasitelja).

Pravednik kao temelj sveta

Sledbenici raznih *cadikim-a* su svoje duhovne vode poštovali do granica njihovog proglašavanja *svetim*, što je u misaonom i duhovnom poimanju ortodoksnog jevrejstva i njihovih rabina, ljutih protivnika (doslovno su se tako i zvali: *mitnagdim* – protivnici) hasidizma, bilo prosto nezamislivo, jer je samo Bog svet – neka je blagoslovljen. Razvijajući oko *cadikim* čitave dvorove, sa velikim brojem najužih sledbenika, dvorjana, titula *cadika* je počela da se nasleđuje sa oca na sina, a naslednici su, već prema duhovnim sposobnostima prenosili ili dalje razvijali nekada posebna učenja svojih roditelja ili predaka. Narod je tim vladarima duša pridavao čudotvorne moći, nevoljnici, bolesnici, hiljade ugroženih su hrliili u dvorove tih čudotvornih rabina – na svom narodnom govornom, jidiš, jeziku nazivajući ih *vunder-rebes*. Ta vladavina čudotvoraca je ponekad i ponekada iskorišćavana. Samo se tzv. Habad–hasidizam odricao tog mističkog i često nazadnog sujeverja i obožavanja svojih voda.

Još jedno predanje je vezano za *cadika*. Gore spomenuto tumačenje biblijskog stiha da je *pravednik temelj sveta* razvilo je vremenom verovanje da svaki naraštaj ima izvestan broj *cadikim*, čijom zaslugom svet postoji. Ali, na, osnovi zapisane talumudske rasprave o tačnom vremenu dolaska Pomazanika–Mesije, u traktatu *Sanhedrin* (97/b), razvilo se predanje o *tačnom broju* pravednika:

... Abaji reče: Svet u svakom naraštaju ima ne manje od trideset i šest pravednika, koje Sveprisutnost (*š'hiná*) prima licem u lice, jer je rečeno: *Blago onima koji Ga očekuju* (Is 30, 18) – a lo (Ga) po gematriji ima bročanu vrednost trideset i šest ...

Ova zamenica *lo* – njega, njemu, se piše u hebrejskom slovima *lamed* i *vav* (u jidiš izgovoru *vov*) te se stoga u narodu nazivaju *lamed-vovnici*. Po tom predanju, oni su skriveni, ne zna niko da su to baš oni, obično pripadaju najsiromašnijim slojevima, zanatlijama, vodonošcima ili drovesčama. Pošto je njihov pravi identitet tajna, onda im je narodna mašta dodarila i naziv na jidiš–hebrejskom *der nister* (hebr. *nistar*) – što znači: skriveni, tajni. On u svojim tajnim delima pomaže nevoljnicima, i ne odlikuje se nekim posebnim znanjem talumudskih ili biblijskih nauka. Istočno-evropski i sefardski jevrejski folklor ima veoma mnogo priča o njima, a A. Švarc–Bart je napisao i poznati roman *Poslednji pravednik* – na tu temu.



Izabrani je uvek i *obežan*. U svim vremenima do kojih dostiže ljudsko istorijsko sećanje, a nemamo razloga da sumnjamo da je i pre toga bilo drugačije, *izabranost* je podrazumevala različitost. Ta različitost je označavala da je izabranik, „nešto drugo“, da, iako je među ljudima i iako im je sličan, on je, ispod svih formalnih velova, duboko različit od njih. A ta različitost, za kojom, čovečanstvo traga kako bi otkrilo izabranike, jeste božanski znak. I što je različitost teže uočljiva, to je izabranost značajnija. Zato su se duhovne i psihološke različitosti uvek smatrale vrhunskim znacima izabranosti, te oni kod kojih su primećivane bili su visoko društveno rangirani.

Izabrani je mogao da bude otkriven u različitim vremenskim periodima. Mogao je biti najavljen pre rođenja. Antička mitologija poznaje heroje i vladare čiji su značaj i uloga bili najavljeni pre rođenja, jer su dusi ili bogovi, njihovim roditeljima, svestenicima ili običnim ljudima, na razne načine a obično kroz san, govorili o njihovom značaju. I naša narodna verovanja, kao i narodne priče, znaju za ovaj mehanizam. Potom, označavanje izabranog moglo je da se desi prilikom rođenja. Buduće radanje, ili radanje, može biti, između ostalog najavljeno i raznim kosmičkim promenama: pojava zvezde – komete, zvezde padalice, zemljotresa, poplava, vatre, groмова, gladi, bolesti i sl. U ovakvim slučajevima, dolazak izabranog je najavljen ne samo pojedincima, koji su značenja znakova bili svesni, već čitavom narodu. Ali, po pravilu, ovaj ga ne prepoznaje, iako imamo slučajeve da su vreme, mesto pa čak i fizički izgled izabranog najavljeni.

Postoji otkrivanje izabranog koje se vrši u toku njegovog života. Ono se dešava ili u kriznoj (katarzičnoj) situaciji po njega samog, ili po one koji ga okružuju, ili po čitavu zajednicu, ili, što je takođe često, postepeno, kroz čitavu hijerarhiju otkrivanja. Pored ovih izabranika, postoje i oni koji se otkrivaju tek posle smrti. To mogu biti oni čija smrt je znak izabranosti; oni koji rezultatom smrti pokazuju svoju izabranost i oni koji tek delovanjem posle smrti svedoče da su bili izabrani. U svu tri nabrajana slučaja, tragovi njihove izabranosti biće otkriveni u prošlosti, u vremenu kada su bili živi ili u vremenu kada su bili najavljeni. Zajednica će tragati za znacima njegove izabranosti u vremenu kada je bio „sakriven“ kako zbog njega samog, tako i zbog utvrđivanja *znakova*, pomoću kojih se izabrani može identifikovati. Tražanje za znacima izabranosti pretvara se u sistem, tako da se može napraviti čitava skala znakova, lokacija i situacija, u kojima se i kroz koje se može prepoznati očitovanje izabranosti. Zato i postoje slučajevi u kojima su pojedinci, koje možemo nazvati, takođe, izabranicima, pojavljuju kao otkrivači izabranika, ali i čuvarima *tajne izabranosti*. Osnovno pravilo koje se primenjuje u slučajevima izabranika čije očitovanje tek treba da usledi, jeste da onaj ko vidi znake izabranosti nikome ih ne otkriva, često zato što mu je to zabranjeno, ali takođe, i zbog toga što je svestan (racionalno ili intuitivno) da vreme za otkrivanje nije stiglo.

Sluga gospodnji – prinos Božji

Dorđe J. Janić

Tako oni postaju, ne samo otkrivačima izabranika već i čuvarima tajne. Tajna o izabranosti se čuva sve do ispunjenja vremena, tj. do roka kada treba da bude objavljena.

Kada se govori o izabranosti onda se podrazumeva i smatra da izabranik jeste onaj koji je pozitivan. No to – ako analiziramo sudbine istorijski verifikovanih izabranika, da ne govorimo o onima koji su u prostoru bajkovitosti – nije tačno. Veliki broj izabranika jesu izabranici Zla, i njihova je uloga ili da uvedu Zlo u prostor Dobra, ili da očuvaju prostor Zla. Često su znaci kojim je izabrani označen ili najavljen isti ili skoro isti i za one koji su pozitivni i za one koji su negativni. Tačnije, pozitivnost ili negativnost znaka se otkriva iz konteksta (funkcije) a ne sam po sebi.

Znaci izabranosti

Da bismo mogli da pratimo znake *različitosti* kojim se označava izabrani, podelili smo ih na tri oblasti: znaci fizičke prirode, znaci psihičke prirode i znaci duhovne prirode. Ali, ovdje je moguće uneti i znake društvenog statusa, (kao i još neke druge) no oni su ili potekli ili su u tesnoj vezi sa prethodne tri vrste. Čak bi se moglo smatrati da fizički znaci i psihički znaci u nekim situacijama jesu istovetni, kao što i znaci duhovni i znaci psihički, u drugim situacijama, gledajući jednorodnim. Istorijaska situacija, religijski sistem, ili društveni sloj utiču na ova pomeranja ali ih, bitno, ne menjaju.

Fizičke različitosti su najlakše vidljive, i zbog toga smatramo da su nižeg ranga jer po njima se može najlakše prepoznati izabranost. One mogu biti, uslovno rečeno, pozitivne ili negativne. (Pozitivne su one koje uvećavaju moć i lepotu a negativne koje označavaju invalidnost ili nemoć.) Ali, vrlo se često otkriva da znaci izabranosti prikrivaju pravu funkciju, tj. da „pozitivni“ znak otkriva negativnu ulogu i obratno. Izabrani može biti lep, obdaren snagom ili pak da bude ružan i nemoćan fizički, ali da time njegova *izabranost* još nije određena u pozitivnom ili negativnom pravcu, iako se smatra da je lepotan (a još češće lepota) izabranik pozitivnog ranga. No iz predanja, kao i iz usmene književnosti, postoji i bezbroj primera lepih negativnih izabranika. (Ovde treba primetiti da su elementi fizičke lepote kad su u pitanju izabranici, dosta skućeni: lepo telo, kod muškaraca još i snažno, lepa kosa, lepe oči, mlio glas i dr.) Ružnoga izab-

ranika je mnogo šire obradena: slep, grbav, hrom, bezruk, gluv, ružnog lica, priljav, star, različite boje očiju, čosav ili čelav, bolestan i dr. Svi ovi elementi pošto su vizuelno ili taktilno lako proverljivi, u sredini u kojoj se nalaze izabrani – skreću pažnju na izabranike ali i uvode zajednicu u grešku. Zbog toga, skoro uvek kada se govori o izabranicima, posebno onim koji deluju u duhovnom prostoru, insistira se na obmanljivosti forme. Radi toga se insistira na delovanju izabranika, tačnije na njegovoj moralnoj opredeljenosti. (Iako, recimo, u proročanstvu Svetog Jovana na Patmosu, vidimo da će Antihrist svoje destruktivne ciljeve zaogrnuti u, na prvi pogled, moralno pozitivno delovanje, kako bi zaveo ljude i lakše ih uništio).

Zbog toga fizičku označenost treba tretirati kao znak različitosti koja upućuje na izabranost, ona je samo nagoveštaj „da tu ima nečega“, ali ništa ne govori čega tu ima. Moralno određenje će nam dati razjašnjenje znaka. A to znači da izabranik, tek kroz delanje, treba da otkrije – *da li je izabranik*, sve jedno što je nosilac izdvojlakih oznaka; *da li je pozitivan ili negativan izabranik*.

Što se pak tiče psihičkih i duhovnih znakova, oni su, takoreći na samom početku, u simbiozi sa moralnošću, od nje se ne razlikuju, te ne moramo da čekamo posebnu situaciju da bi se nosilac tih znakova otkrio kao pozitivan ili negativan izabranik. (Carica je zla jer mrzi pastorku, a negativnost joj se otkriva jer je zavirljiva, ohola i dr. Car je veselo i dobrodušan a to znači dobar. Veštica je zlobna. Žena Gavanova je ohola, prezire siromahe i izruguje se Bogu. Faust je uman, radoznao preko mere, i svoje ciljeve ne ograničava moralnim delovanjem. Kraljević Marko je kao dete bio fizički slab, služio je za porugu svojim drugovima, ali, pošto je bio dobar, spasio je vilino dete, a ova mu je poklonila snagu. Inače, u slučaju Kraljevića Marka, imamo niz znakova izabranosti: kraljev sin, slabunjav preko mere, mučen od okoline, on sačuvava elemente ljubavi prema nemoćnima. On je ovim osobinama izabran još pre pojave vile i njenog magijskog čina zadojavanja budućeg junaka).

Uloga izabranog

Moralno delovanje izabranog daje mu u zajednici pozitivno ili negativno mesto, a potom ga određuje prema prostoru u kome deluje kao i u vremenu. Od prostorne i vremenske funkcije izabranika zavisi i njegov značaj. On može biti izdvojen samo za jedan

događaj koji će inicirati ili dovršiti. Potom, on može da bude u funkciji osnivača, vođe, ili izbavljiivača čitavog naroda. Takođe može biti začetnik niza događaja koji će biti sudbonosni po zajednicu. I na kraju, on može biti ličnost čija je funkcija kosmološka i ima eshatološki značaj. Osnivači religija bliski su ovom tipu označenog, ali mu nisu, po pravilu, istovetni. Tek u toku razvoja religije koju su začeli (Gautama Buda) oni mogu da dostignu ovaj stepen. Inače, označeni koji imaju eshatološku funkciju (avatar, mesija, mahdi) nisu osnivači religije već njeni dovršivači jer kroz njih vera doživljava svoje vrhunjenje, svoju realizaciju u vremenu. Izabranci eshatološke tipa imaju sanitarni karakter. Avatar označava kraj jednog istorijskog ciklusa i početak novog. On treba da ozdravi zajednicu i pripremi je za novi istorijski ciklus. Mahdijeva funkcija je slična s tom razlikom što nije cikličnog karaktera jer će se on pojaviti samo jednom. Što se tiče mesije, pojavom Hristosa on menja svoju funkciju – spasitelja Jevreja – i postaje Spasitelj ljudskog roda. Mesija, kod Jevreja, trebalo je ne samo da ih oslobodi i uspostavi carstvo Davidovo, već da ih, kao zajednicu, učvrsti na putu Gospodnjem. Tek će Isaija najaviti očekivanog mesiju i po funkciji i po izgledu različitoj od dotadašnje arhetipske slike očekivanog osloboditelja i miropomaznika Jevreja. Prorok Isaija će svojim proklamovanjem o Sluzi Gospodnjem (Eved-Jahve) promeniti funkciju očekivanog mesije razvišći ulogu Izabranika, Pomaznika, vladara i vođe Izraelja, naslednika Davidovog u Slugu Božjeg, Eveda. Onog koji je žrtvovan radi ljudskih grehova. Žrtva Božja, dolaskom Hristovim podiće se, na viši stepen, najviši stepen izabranika. Hristos je Spasitelj čovečanstva i vaspeljene, Sin Božiji, jedan od jednosuštinskih Božjih lica.

Dolazak istorijskog Mesije se, baš zbog tih promena u liku i funkciji očekivanog mesije, pojavljuje ne samo kao odbijanje određenih slojeva u jevrejskoj zajednici da priznaju Hrista za Mesiju, već i kao nerazumevanje znakova kojim je mesija najavljan, kroz koje je mesija očekivan, kao i onih koji su se spleli oko Hristosa. Realni Mesija je bio Božanski Eved, očekivani mesija je bio car. Mesija koga je narod očekivao, a sa njim i sveštenici, podsećao je na ma kog orijentalnog cara i njegova je osnovna funkcija bila da obnovi carstvo. Carstvo Jevreja je potisnulo Carstvo Božje, koje je, kroz usta proroka, takođe Jevrejima najavljivano. Eshatološko carstvo Duha je bilo, u kolektivnoj svesti, potisnuto, iako ne i izbrisano. Zbog toga pojava Spasitelja sveta, koji je došao da se žrtvuje, a ne da ratuje, koji je govorio o unutrašnjoj promeni pojedinca i zajednice, a ne o pobedničkom carstvu, mogla je samo groteskno da deluje na kećaoce nacionalne utopije.

Zanimljivo je, da je Hristov dolazak bio Jevrejima najavljen, ali ga Hristosovi savremenici nisu u realnoj situaciji protumačili. (Što nas uvodi u jedan vrlo zanimljiv problem odnosa između znakova izabranosti, izabranog i recepcije znakova kod pojedinaca

ca i zajednice u kojoj je izabrani. (Prorok Isaija ili, kako neki naučnici smatraju Devero Isaija, najavio je Spasitelja–Žrtvu, koji dolazi da spasi ljude, kroz niz šifara preko kojih je mogao da bude prepoznat. U liku Sluge Božjeg (Eved-Jahve) date su osobine i sudbina Spasitelja, koji ukazuju na Hristosa.) Ovdje bi trebalo napomenuti, da naša narodna verovanja, kao i verovanja kod ostalih indoevropskih naroda, naročito ona koja su inkorporirana u narodne priče, govore o mnogim osobinama pravednika, koje su, kroz Isaiju, date Evedu. No o tome ćemo, nešto kasnije govoriti.

Obeleženo izabranika, fizička, psihička, duhovna, socijalna, označava njegovu direktnu komunikaciju sa Bogom ili funkciju na makro i mikro nivou u Božjim planovima. Pomoću njega i kroz njega se otkrivaju ili rešavaju Božje namisli. On takođe jeste, čak i kad čini zlo, posebno ako to radi na makronivou, regulator kosmičkog ustrojstva. Ako uzmemo u obzir ulogu anđela kod hrišćana, ili drugih duhovnih sila kod drugih religija, kao funkciju Božje sile unete u ovozemaljski prostor, onda ulogu izabranog treba posmatrati kao jedan viši stepen u hijerarhiji očuvanja kontinuiteta i koherencije Božjih zakona. Razlog tome treba naći u činjenici da čovek–izabranik, nije samo Božiji poslanik, tj. prenosilac Božje poruke ili realizator Božjeg plana, već i aktivni realizator i čuvar kosmičkih zakona. Uсловно rečeno, njihova delatnost zadržava elemente individualnosti. (Uzmimo za primer živote puteve prva dva jevrejska cara, Saula i Davida. Njihove pravedne i nepravedne lične i državničke činove, ulogu Božjih opomena, kazni i nagrada.) Ta individualnost razlaže, ali i obogaćuje arhetipsku predstavu.

Od glupaka do ništeg

Ali, da se vratimo problemu psihičkog i duhovnog karaktera. Kod Srba, ali koliko znam i kod većine hrišćanskih naroda, psihičke i intelektualne nesvakodnevnosti (nestandardnosti) bile su tretirane kao oznake–uputstva za status označenih pojedinaca. Psihičko stanje pojedinca, njegova inferiornost, tretirana je, u većini slučajeva, pozitivno. Takođe je i intelektualna inferiornost, po pravilu, pozitivno tretirana. Razlog tome treba tražiti u činjenici da su takve osobe, u predanju, običajima i usmenoj književnosti obdareni visokom moralnom sveću. Neki ispitivači na Zapadu smatraju da je ovakvo tretiranje maloumnih proisteklo iz njihovog statusa „deteta“, neodraskog, a što bi trebalo da se podvede pod pojam „ništi duhove“. Kao što znamo, u Novom zavetu je zapisano: „Blaženi ništi duhom, jer je njihovo carstvo nebesko.“ Da li je ništi duhom isto što i malouman (idijot) problem je kome treba posvetiti posebnu pažnju, i na njega ćemo se, nešto kasnije vratiti.

Da bismo, bar delimično, utvrdili odnos prema psihički i intelektualno obeležanim osobama i njihovog statusa u okviru problema izabranosti, nabrojaćemo nekoliko raz-

ličnih označavanja ljudi sa tim osobinama, ukratko pokazujući koja sve značenja, tj. kakve sve odnose, i statuse, takve osobe imaju u zajednici.

Pojam *glup* označava osobu koja nije sposobna da se intelektualno, na racionalnom nivou, snade u svetu. Takvog čoveka, obično, svi varaju. Čak i njegovi najbliži. Ali, on ima jednu osobinu koja je za njega vezana u tradiciji svih naroda – dobroj je srca. Glupak iz usmene književnosti to a znači i predanja, zahvaljujući svojoj dobroti, uspeva da pređe sve prepreke, da nadvlada sve zamke svojih neprijatelja i da dođe do nagrade. U istoj ravni, ali sa negativnom konotacijom, stoje osobe koje su *tupe* ili *blentave*. Njih bismo, možda, najbolje okarakterisali, posjama *idijot*, u značenju kakvo on danas za nas ima. Idijot, u smislu tuposti i blentavosti, ima osobine koje se, u našim narodnim pričama, daju divovima. Takve osobe su, u izvesnom smislu, nevitale. Žive u svetu koji, očito, nije njihov. Iako nisu obavezno zle, zle na jednom voljnom, svesnom nivou, ipak naginju zlu svojim nesnažanjem, trapa-vošću. Pojam *brbljiv* nosi u sebi osobine koje ga stavljaju u prostor smešnog. Brbljiva osoba svojim nesnažanjem, glupostima, izaziva sveh. (Unošenje elemenata smeha, ne mora uvek da isključuje zlobožnost vezanu za izabranika zla. Čak, u izvesnim situacijama, smešnost potencira tragične posledice.) Njegovo ponašanje ga izvrjava poruzi. Njemu je bliska odrednica *blesav* ili *bleskast*. Blesavost takođe izaziva smehe ali, u nekom dubljem sloju, u njemu mogu da postoje i elementi zla. Blesavost može, iako nosilac te osobine nema tu nameru, da se, u određenoj situaciji, pretvori u agresivnost. I, na kraju, ovoj grupi pripada i odrednica *budala*. U zavisnosti od sredine i epohe, pojam *budala* i *glup* se upotrebljavaju kao sinonimi. Ali kod Srba, postoji određeno, možemo reći, socijalno, korišćenje ovih pojmova. Budala može, zahvaljujući višem društvenom statusu, da bude cenjen, te da od njega očekuju dela, koja od njegovog mentalnog i intelektualnog statusa ne zavise. Iz njegovog visokog položaja – bogataš, carski sin, trgovački sin, aga i sl. – nastaju nesporazumi koji su humoristički, veseli i nikom, sem njemu, ne mogu da štetu. Po tome se budala ne može povezati sa ulogom budale (bude) koju je on imao u zapadnim, katoličkim zemljama. Uloga tamošnje budale, kod nas se pridaje likovima kakav je Ero, Cosa, Baja Ganja, Baja Džora i dr. koji su kod nas pre vezan za ulogu *domišljana*. To su *žereti* ili, kako se kod nas ponegde kaže – *žeret-budale*. Osobe koje igraju ulogu budale. U njihovim likovima, posebno na zapadnim feudalnim dvorovima, u jednom dubokom, skoro potpuno izbledele sloju, zadržane su osobine i uloga proroka. Kroz njegova usta govori božanstvo. U pravoslavlju hrišćanstvo, kao i kod orijentalnih nehrisćanskih naroda, ovu ulogu je preuzeo mentalno zaostao. (Zbog toga se, u hrvatskim prevodima, pojam dvorske budale prevodi kao dvorska luda čime dolazi do jednog suštinskog nesporazuma u vezi sa funkcijom takve osobe na feudalnim dvorovima.)

Do sada smo govorili o intelektualno obeleženim iako kod njih ima i elemenata duševnih poremećaja. Sada ćemo nabrojati nekoliko odrednica koje pripadaju oblasti psihologije, tačnije, psihijatrije. Najpre, tu je odrednica *bezuman*. Njena etimologija nam već otkriva osnovno značenje – *bez uma*. Na prvi pogled, mogli bismo da je stavimo među odrednice iz prethodne grupe. Ali, u suštini, ona je od njih vrlo daleko. Bezuman je onaj za koga se pretpostavlja da je nekada bio uman. To je neko koji je svoje intelektualno stanje, a kroz njega socijalno ponašanje (prvenstveno na moralnom planu) promenio. Ovaj pojam je u bliskoj vezi sa tri sledeća: *sumanut* (s uma sišavši, koji više nije uman), *posednut* i *besan*. U svima njima je prisutna poruka da je došlo do promene intelektualnog statusa. Kad kaže, kad slabije, istaknuta je *posednutost*, gubljenje slobode delovanja. Zli duši ulaze u psihi onoga koji je obeležen. Postoji više interpretacija zašto se to dešava. Po jednoj, zlodusi posedaju onog koji im je naklonjen. Po drugoj, napadaju baš one koji žele da se spasu. Mehanizam iskušavanja, za koji znaju sve velike religije, u vezi je sa posednutostima koje nastaju iz ove druge grupe. Novi i Stari zavet znaju za ovakve ljude. Još je car Saul bivao posedan od zla. Tako je, jednom, u nastupu bezumnosti napao i Davida. Hristos je, pak, iz jednog sumanutog isterao veliki broj zloduha. Uopšte uzevi, hrišćanska zajednica, a i muslimanska koliko znamo, ovakve osobe smatra žrtvama sila zla i prema njima se ponašaju dvosmisleno. S jedne strane ih smatraju žrtvama tih sila i pokušavaju da ih izleče raznim vidovima egzorcizma. S druge strane, takve osobe se, vrlo često smatraju od Boga kažnjenim zbog nekog, zajednici poznatog ili nepoznatog greha. Smatra se da je zbog njihove grešnosti, sa Božjim dopuštanjem došlo do zaposednutosti zlim dušama. Sve ove osobe odlikuju se jednom osobinom – u vreme posednutosti ispunjeni su mržnjom. Ali, kad napad prođe, a kod njih napadi nisu u kontinuitetu, oni se vraćaju u svoje izvorno stanje, što i daje utisak da se radi o izmenjenim ličnostima u periodu posednutosti. Lečenje takve osobe se smatra borбом protiv zlih duha, pa samim tim bogougodnim delom.

U ovu grupu spada i pojam *lud*, koji se i najčešće upotrebljava kako bi označio svaku vrstu psihičke bolesti, ali i nenormalnosti, te joj je spektar značenja vrlo širok. Ludak je kod nas uvek bio smatran posednutim od zle sile. Koliko znamo iz narodnih običaja, a takođe i iz odnosa pravoslavlja, prema ljudima se uvek imao blagonaklon odnos jer su smatrani posednutim od zlih sila. Inače, te zle sile su raznolike i ne moraju da budu samo davo. Zla bića prilikom ulaska u čoveka ne samo da mu isključuju racionalnu mogućnost sagledavanja sveta, već preuzimaju kontrolu nad njegovom ličnošću menjajući je. Tako promenjena ličnost i jeste i nije raniji subjekt. Zajednica ga tako i tretira – kao zarobljenika zlih sila ali i kao oruđe zle sile. Zbog toga ga je i lečila kroz sakralne obrede: čitanje molitava, vođenje kod čudot-

vornih moštiju. Kada čovek poludi, bude posednut od zlih sila, on pokazuje tri pravca agresije: prema Bogu – bogohulne izjave i radnje, rušenje sakralnih objekata, vredanje svetaca, pljuvanje na krst, pljuvanje i gaženje ikona, raskidanje sakralnih odnosa, pokušaji rodokrvnih odnosa sa krvnim i duhovnim rođacima i dr.; prema zajednici – ubistvo ljudi i stoka, rušenje kuća, paljenje imovine i sl.; prema sebi – samosažaćenje, samoubistvo. Iz ovog spektra delatnosti ludaka, kako ih vidi narod, lako se može shvatiti da on pod tim pojmom ne podrazumeva proroka, jer ga smatra agresivnom i destruktivnom osobom, te ona može biti samo prenosilac poruka i radnji zloduha.

Postoje pokušaji da se *jurodivi*, ovaj pojam nije bio u opticiju kod Srba, povežu sa ljudima i povedu pod odrednicu *ludi* Boga radi. No jurodivi ne mogu biti u vezi sa psihičkim bolestima kako ih smatra narod, već pre pripadaju oblasti intelektualne ograničenosti, nejakosti, sa, kod najpoznatijih slučaja, lucidnim eksplozijama, vizijama i proročkim zanosima.

Kada smo spomenuli jurodivo, dobro bi bilo da se vratimo na problem *ništi* duhova. Ništi duhom su, u ateističkim, antireligioznim pamfletima bivali poistovećivani sa budalama i idijotima, pri čemu se ovim potonjim pojmovima davalo pejorativno značenje. Ako odbacimo ideološke razloge koji su doveli do jednačenja ovih pojmova, vidimo da pojam *ništi*, shvaćen u onom smislu u kome ga je upotrebljavao Hristos i u kome ga upotrebljava hrišćanska Crkva, oznaka koja podrazumeva čitavu skalu religioznih vrednosti. Ništi je osoba koja, za razliku od jurodivog, ne živi izvan ili na granici ljudske zajednice. On je oslobođen intelektualne oholosti a samim tim i bogoboracke potrebe da se prozru Božje nameće. Takođe, on je pun vere, a u svakodnevnom međuljudskim odnosima pun poverenja. U izvesnom smislu ništi je naivan, ali njegova naivnost nema negativno značenje, ne proizilazi iz gluposti, iz nesposobnosti da racionalno prozre zamke koje su mu nameštene, već iz potrebe da interpretira svet kao prostor dobra, što je posledica njegove duhovne čistote. On je detinjak. Ako bismo hteli da navedemo primer ništićeg, to bi bio knez Miškin Dostojevskog. Prostorodržnost je osobina na kojoj možemo najlakše da ga identifikujemo u svakodnevnim kontaktima, iako prostorodržnost sama nije isto što i *ništost*. Prividna ograničenost ništićeg proizilazi iz njegove vere. Vera ga čini intelektualno nerazumljivim ali je njegovo spoznavanje sveta intuitivno i vrlo često duboko.

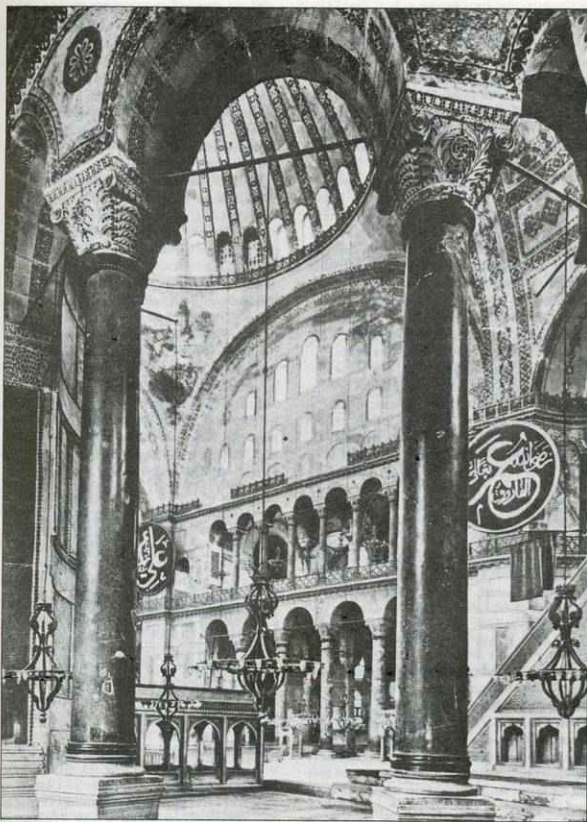
Završavajući ovaj deo, koji bismo mogli da nazovemo, uslovno, kratak pregled osnovnih elemenata znakova, obeležja, kojim se označavaju *izabrani*, gde smo stavili naglasak na fizičke, psihološke i intelektualne znake, vraćamo se problemu Eveda, Sluge Božjeg, pri čemu ćemo pokazati i na nekoliko primera iz naše usmene književnosti, kako se krug njegovih osobina širio u kolektivnu svest.

Sluga Božji

Status *Izabranog* (koji je, kao što smo do sada pokazali, i *Obeleženi*) u ljudskom društvu je oduvek bio sablažnjiv. Ljudi su u njegovom delovanju kao i u njegovom statusu uvek nalazili na dvosmislenosti. Primećivalo se da je neodređena granica između čistog i prljavog, nagrađenog i kažnjenog. Ko je nagrađen a ko je kažnjen, koga Bog voli a koga ne, uvek je zanimalo ljude. Jov, koji je ušao u raspravu sa Bogom, najstariji je primer pokušaja da se utvrdi kojim se moralnim normama služi Bog. Da li su to istovetne moralne norme kao i one koje primenjuju ljudi? Šta je uspeh i nagrada pred Gospodom? Da li su siromaštvo, bolest i nemoć, kazne ili proveravanje pred nagradu? Ti problemi nigde nisu tako radikalno rešavani do Hristosovog dolaska kao u proročanstvu Isajinom o Eved-Jahve tj. Sluzi Gospodnjem.

Kao što sam već rekao, prorok Isaija, sin Amosov, jedan je od najvećih proroka Izraelja. Živeo je u periodu pre Vavilonskog ropstva tj. vremena kada su poraženi Jevreji odvedeni iz Jerusalema u Vavilon. Kada su izučavali Bibliju, posebno oni u XIX i prvoj polovini XX veka, počeli pažljivo da analiziraju poruke i aluzije koje se pojavljuju u Isajinim proročanstvima, došlo se do zaključka da postoje dva homogena korpusa u okviru proročkih tekstova koji se smatraju Isajinim. Prvi korpus se sastoji od I-XX-XIX glave i nastao je, po njima, u periodu od 738-693 g. Pr. Hr. a drugi koji obuhvata glave XL-LV, u periodu 586-538 Pr. Hr. Tako je postavljena, između mnogih, teza o proroku čija se ime ne zna, a čija su proročanstva pripisana Isajiji, sinu Amosovom. Ovaj drugi prorok nazvan je u nauci *Deuteroisaija*. Nas ovde ne interesuju dokazi za i protiv jednog, dvojice ili više proroka čija se proročanstva vode kao da su Isajina, već ćemo se samo zadržati na glavama XL-LV, tačnije na glavi LIII koja je za nas najinteresantnija jer se u njoj taksativno nabrajaju osobine i sudbina Sluge Gospodnjeg.

Istraživači Isajinih proročanstava se nisu samo podelili po pitanju autorstva već, što je za nas mnogo zanimljivije, i po pitanju ko je Eved? U vezi sa tim, kako ih nabroja pokojni Miloš Erdeljan, postoje sledeće teze: Eved je čitav narod (Izrael) ili pobožni deo naroda (sledbenici Jahvea u Izraelju). Moguće je da je Eved neki mitski lik preuzet iz nekog, nama danas nepoznatog, vavilonskog mita. Postoji teza da je on Mojsije, ili neka druga istorijska ličnost, između ostalih i Jov. Takođe, Eved može biti i istorijsko-eschatološka ličnost (za šta se zalagao Erdeljan) ili istorijska ličnost, najavljeni Mesija. Sve ove teze nisu skorog datuma. Još u Novom zavetu, u »Delima apostolskim« spominje se pitanje evnuha Kandikija Apostolu Filipu, da li je Hristos Eved. Na ovo ćemo se vratiti kasnije – samo ćemo napomenuti da između proroštva o Evedu i Hristosovog životnog puta, stvarno postoje analogije, da ne kažemo istovetnosti.



Unutrašnjost Aja Sofije (Izantija, VI v.)

Zanimljivo je da najavljivanje Eveda predstavlja, u izvesnoj meri, disparatnost u odnosu na dotadašnja religiozna kretanja unutar jevrejske zajednice, kako u odnosu na Mojsijev zakon tako i u odnosu na pro-ročki opus. Eved je žrtva. Ne samo da je ljudska žrtva već je i pravedna žrtva. I to je, prvi put, žrtva koja nije čovekova.

Jevreji su, kao što znamo, primosili žrtve Jahveu. One su obično bile žrtve-prvine (prinos prvog ploda) u žitu, voću, stoci i dr. U »Knjigama Zakona« je precizno određeno ko može da prinosi žrtvu kao i šta i kakvo može biti žrtvovano. Niti sveštenik koji je vršio obred niti su žrtve, mogli da budu sa manama, tj. da budu izvan standarda. Žrtva je morala da bude zdrava. Prinošenje žrtve je moglo da bude kolektivno i individualno. Danas je, od svih tih žrtava najpoznatiji *žrtveni jarac* jer on služi u savremenoj nauci, politici pa i svakodnevnom govoru, da ozna-

či osobu ili osobe, koje su žrtvovane, kako bi se pravi krivci prikrili. Žrtveni jarac je postojao, kroz svešten ritual, nosilac grehova, svesnih i nesvesnih, zajednice, a potom isterivan iz zajednice što je simbolično predstavljalo očišćenje zajednice. Uopšte uzevši, prinošenje nije samo imalo funkciju isкупljenja (opravdanja, očišćenja) već, u jednom krajnjem vidu, uspostavljanje veze između vernika i Boga. Bog, prihvatajući molitvu, pristaje na uspostavljanje odnosa sa moliteljem, činjenicom da ga je saslušao. Sličan je slučaj i u obredu žrtvovanja. Molitva ili žrtva podrazumevaju Božje reagovanje, što znači njegovo manifestovanje.

(Savremena bogoslovlja i filozofije hrišćanske inspiracije na Zapadu, koriste termin *Bog koji čuti*, da bi njime označili svet u kome je ukinuta komunikacija između čoveka i Boga. Savremena epoha, po njima, vreme je Božjeg ćutanja. Tišina u kojoj se našao

vernici, označava situaciju neprimanja molitve, neprihvataja žrtve.)

Najviši oblik žrtvovanja jeste samožrtvovanje. Kada Avram žrtvuje Isaka, on, žrtvujući sina jedinca, žrtvuje samog sebe. Čak i više od toga, on žrtvuje svoj prođužetak, svoju obesmrcenost kroz potomstvo. Njegova žrtva je tim veća što mu je Bog dao sina u starosti, što podrazumeva da mu je dete bilo još dragocenije. Žrtvujući sina Avram je pokazao Bogu da ne postoji ništa tako dragoceno čega on nije spreman da se odrekne radi Boga. Dovođenjem sina na žrtvenik i podizanjem žrtvenog noža on je uspostavio neraskidivu vezu između sebe i Boga, ali i između Isaka i Boga. Prinosilac žrtve, žrtva i primalac žrtve su uspostavili vezu ljubavi: ljubav Avramova prema Bogu daje mu snagu da žrtvuje sina, poverenje-ljubav Isaka prema ocu dovodi ga na žrtvenik, a Božja ljubav prema Avramu i Isaku ostavlja Isaka živim.

Zašto sve ovo spominjemo? Zato što u slučaju Eveda takođe postoji žrtvovanje. Samo, ovde Bog, pomoću Eveda-žrtve isкупljuje ljudski rod. Eved je prinos koji Bog daje ljudskom rodu, kako bi ovaj bio očišćen od grehova. Iz toga, dalje, slede ostale reperkusije ovog Božjeg čina: Bog kroz Eveda uspostavlja vezu sa ljudima – iskazuje im naklonost, kroz njega čisti ljudski rod od greha jer posle Evedovog žrtvovanja sledi ili Carstvo Nebesko ili, pošto je oslobođen Adamovog greha, da su apsolutno slobodni.

Kakva je Evedova uloga u ovom činu žrtvovanja? On, koji je »kao jagnje«, tj. potpuno lično neaktivan, bezazlen, dat na žrtvu, bio je u zajednici, radi koje je žrtvovan, proskribovan u svakom pogledu. On je bio prokazan i sudbinski i fizički. Ali haš u toj tački njegove totalne diskvalifikacije, dolazi do obrta, do katarzičkog razrešenja, koje je centralna tačka budućeg hrišćanstva i koja hrišćanstvo izdvaja iz standardnih tokova drugih svetskih religija. Taj Eved Jahve, koga je zajednica, zbog njegove sudbine i izgleda, trebalo da smatra i smatrala za čoveka kažnjenog zbog nekog greha, pojavljuje se ne samo kao čovek koji nije grešnik, već kao Izabranik Božji. Ljudski rod se, u odnosu na njega, postavlja u status dužnika, poklonoprimca. Eved Jahve se, Božjom voljom, uzdiže iznad svih. On nije samo pohaivaljen od Gospoda, što je primarno, već je saznan i od ljudi. Njegova patnja se ne otkriva kao kazna već kao plamen kaljenja, kao poklon čovečanstvu. Kroz fenomen Eved Jahve otvara se čitav niz reperkusija na problem sudbine pravednika u svetu. A time i linija pravednosti i Božje promisi od Jova, preko Eved Jahvea, Hristosa, do svakog pojedinog nesrećnika, čiji blagorodni život ne odgovara njegovoj individualnoj sudbini.

Ono što čini suštinu proročanstva o Sluzi Gospodnjem, nalazi se u LIII glavi Isajinih proročanstava, iako ima nekih aluzija na njega na još nekoliko mesta. Tako imamo u Pedeset drugoj glavi, red 14. najavu osnovnih elemenata Evedovog fizičkog izgleda što će u sledećoj glavi biti jedno od ključnih Evedovih određenja. (Kao što smo već ranije

spomenuli, nakazanost lica ili tela je jedna od najlakše uočljivih osobina izabranosti. Ali, kod antički svet nakazanog izabranika smatra izabranikom Zla, Isajja najavljuje Božjeg izabranika kao izrazito ružnu i bolesnu osobu.)

Ako idemo redom prilikom nabiranja osobina Eved Jahvea one bi izgledale ovako: on je šibljika, drvo nižeg ranga, čiji je koren u suvoj zemlji, što upućuje na ograničenost i onemogućenost, jer neće moći da se razvija. Toliko je ružan da niko ne može da ga poželi. On je odbačen od zajednice, »... prezren bješe i odbačen između ljudi...«, ali se ne kaže da li je to zbog njegove nakazanosti, ili iz socijalnih razloga. Ako imamo u vidu da Mojsije u »Zakonima« i »Ponovljenim zakonima« insistira na zdravlju i neinvalidnosti žrtve, onda možemo razumeti koliko je Isajjino proročanstvo revolucionarno, jer uvodi invalidnu žrtvu. Umesto da za žrtvu bude brian najblij, ovde se bira, u fizičkom i socijalnom smislu, najgori. Eved je *označen* uvek sa negativnim predznakom. On ne samo da je ružan i nevalidan (odakle pozivanje na šibljiku i posnu zemlju iz koje ona raste), već je i bolestan. Njegova bolest je, po svoj prilici, invalidna jer će prorok napomenuti, da su od njega svi *zaklanjali lica svoja*.

Ova opaska, da se od Eveda zaklanjaju lica, za svakog koji zna narodni odnos prema bolesti, koja može da se prenosi imenovanjem, a to znači prizivanjem, kao i gledanjem, vrlo je jasan. Eved svojom invalidnošću jeste sablazan za zajednicu ne samo zbog toga što je, po njenom mišljenju *nakazan*, invalidan zbog greha, već i zbog toga što svoju nakazanost može da prenese na druge. Zato odvratanje pogleda od njega nije posledica gadljivosti, zbog neke »odvratne« bolesti, već zbog opasnosti da *videna* bolest ne pređe na gledaoca. (Kod Srba je očuvano verovanje da noseća žena ne treba da gleda ljude sa fizičkim manama, jer će mane biti prenete na novorođenče. Takođe je opasno podsećati se svako vrsti invalidnosti, je ča ta vrsta invalidnosti snači i dete. Ovaj stav je, pored elemenata sačuvanih iz indoevropske prošlosti, sećanje na Eveda kao Božju žrtvu. Podsećanje invalidu je podsećanje Božjoj žrtvi, a samim tim i Bogu. Analogno tome je i pomaganje invalidu, pomaganje Bogu. Taj element je dominantniji od elementa *poistovećivanja* koji pojedinac ili zajednica mogu imati sa nakazanim.)

Eved i Jov

Posebno su značajni odelci 4 i 7. u LIII glavi Isajjijeg proročanstva, jer nam oni otvaraju mogućnost praćenja razvoja misli o uslovno posledičnom odnosu između Boga i čoveka od Jova, preko Eved Jahvea do Isusa Hristosa. Dok je Jov subjekt-objekt pomoću koga i koji dela u jednom kosmoloskoi sukobu između Boga i Sotone oko stvorenja Božjeg, *čoveka* ali i čoveka Jova, kao i oko problema Dobra po sebi i dobrog delanja kao pragmatičnog opredeljenja, tj. nepostojanja stvarnog Dobra, dotle je Eved Jahve

pravednik po sebi. Ne umanjujući Jovovu pravednost, mi ga možemo tretirati kao pravednika *za sebe*. On jeste pravedan, ali je njegova pravednost proizišla kroz dokazivanje, kroz kušanja pomoću nesreće, kroz njegovu raspravu sa Bogom. Iz želje da dostigne Božju milost on postaje sve nepokolebljiviji u veri i u nepokolebljivost iznosi pred Boga ne kao svoje pravdanje već kao dokaz legitimnosti svoje pravednosti. Njegovu veru ne može pokolebati ni lični ni porodični ni društveni krah. Etički sistem u kome je, ispitivanje sopstvene pravednosti i dolaženja do svesti o njoj u raspravi sa svojim prijateljima, štiti ga od svake sablazni, pre svega od sumnje u integritet sopstvene predanosti Bogu. Evedov slučaj je drugačiji. Eved nije ni kušan ni kažnjen, već je žrtvovan. On je *magnet*, božansko katarzičko sredstvo, kojim treba da se svet greha, svet zla, smrti i straha, preobrti u svet Božje milosti. Sluga Gospodnji privlači sve što je negativno kod pojedinca i zajednice. On nije dokazivao, niti su njegovi savremenici znali da je pravednik. Dok je bio živ bio je parija, odbačen i prezren. Tek posle smrti on dobija svu satisfakciju. Saznanje o Evedovoj ulozi jeste i saznanje o njegovom eshatolozkom značenju. On treba svojim životom i smrću da uspostavi novi bogosaznajući odnos u narodu. Kroz saznanje o njegovoj sudbini videnoj retroaktivno i samim tim tek onda otkrivenoj u pravom svetlu, zajednica će biti uvedena u novi etički sistem, oslobodiće se robovanja formi. Odatle nabiranje svih Evedovih defektnih osobina – ružnoće, invalidnosti, bolesti, nevalidnosti, siromaštva – kako bi se ušlo u svet duhovnog.

Postoji još jedna tačka koja odvaja Jov i Eveda. Jov dokazuje svoju nevinost pokazujući Bogu i zajednici da na njemu nema krivice. *Eved* čiti. Nema u njemu nikakve pobune protiv onoga što mu se dešava. Sve što se zbiva svadace kao neminovnost, kao nešto što se podrazumeva. Čak bi se moglo reći da on svoju izopštenost i ne oseća kao kaznu.

Ovde postoji opasnost da ulogu Isajjijeg Eveda poistovetimo sa Isusovom istorijskom ulogom. Da ne primimo proročanstvo kakvo ono jeste izgovoreno od Isajje, već da ga »razradimo« kroz Hristosovo delovanje. Očito je da je najavljeni Sluga Božji, kroz delovanje Isusa Hristosa, razrađen i doveden u metafizički prostor činjenicom da ulogu Eveda preuzima sam Sin Božji, tj. sam Bog. Zato ćemo se zadržati na Evedovoj ulozi trpeljive žrtve, žrtve koja se ne brani već ide *kao jagnje na klanje* ili, kako bi rekao Isajja: »Mučen bi i zlostavljan, ali ne otvori usta svojih; kao jagnje na klanje vođen bi i kao ovca nijema pred onim koji je striže ne otvori usta svojih« (LIII, 7). Ova osobina smirenog prihvatanja sudbine žrtve, bide odrednica kroz koju će Hristosovi učenici, posle suđenja i raspinjanja u njemu prepoznati Eveda. Iz poredenja Eveda i jagnjeta nastaje simbolika jagnjeta i njegova funkcija ne samo u starozavetnom već i u novozavetnom duhovnom prostoru, odakle će se preneti i u našu usmenu književnost.

Poistovećivanje Eveda (Hristosa) sa jagnjetom je arhetipska slika koja vodi poreklo još od Avrama, preko Mojsijevih zakona i njihovih odredbi o žrtvovanju Bogu radi zamenje (pre bekstva iz Egipta), do dvojice proroka: Jeremije, koji kaže: »... a ja bijah kao jagnje i tele koje se vodi na klanje...« (Jerem. XII, 9) govoreći o svojoj nemoći i nezlobivosti pred neprijateljima i već navođenog Isajje.

Kada je Isus došao, njegovo ponašanje se poklapalo sa Isajjinim prorokovanjem. Između ostalog, on će stojati bez otpora pred neprijateljima: slugama svešteničkim koje ga hapse, sudijama koje ga sude i dr. U »Delima Apostolskim« je opisano kako je jedan od Apostola, Filip, susreo na propovedničkom putovanju Kandikija, evnuha, rizičara carice Arapske, koji je bio mojsijeve vere. Prilikom susreta Kandikije je čitao Isajjina proročanstva i to baš poglavlje o Eved Jahve. Kad mu je Apostol Filip prišao Kandikije ga je upitao da mu protumači odeljak gde se Sluga Gospodnji poredi sa jagnjetom. Pošto je Filip opisao Kandikiju Isusov život, progibanje, suđenje – na kome se nije branio, Kandikije je u Isusu prepoznao najavljenog Eveda i Mesiju i krio se.

Ali, još za života, bili su ljudi koji su Hristosa nazivali jagnjem, žrtvom Jahveovom. Apostol Jovan, pričajući o Isusovom dolasku na Jordan kod Jovana Krstitelja, navodi scene u kojima Krstitelj prepoznaje u Hristosu jagnje Gospodnje. Kada se Isus približavao mestu gde je bio Krstitelj stajao, preteča ga je identifikovao rečima: »gle jagnje Božje, koje uze na se grijehe svijeta.« (Jov. I, 29) Iz svega ovoga, sistemizujući proroke najave i podatke o Hristosovom životu, Apostol Pavle će izričito reći da je Hristos žrtva koja se prinela radi greha drugih. Njegovo samoprinošenje za grehe ljudskog roda, u isto vreme je žrtvovanje Boga i žrtvovanje Sluge Božjeg. Pošto je Hristos Bog, u toj žrtvi se žrtvovao Bog isкупujući sobom iskonski greh. Ali, pošto je i čovek, u njegovoj žrtvi je i Sluga Gospodnji žrtvovan radi svakodnevnih grehova ljudi. Hristosom se Eved, od Božje žrtve uzdigao u žrtvovanje Boga.

Da će doći do totalnog povezivanja božanskog i ljudskog oseća se u čitavom razvoju proroštva o Evedu. Isajja, posle opisa fizičke ružnosti Sluge Gospodnjeg, uvešće i krajnji stepen socijalne deklarasnosti, »određuje mu grob sa zločinima«. Time će ga potpuno isključiti iz zajednice. Zanimljivo je da ovu opasku ne koristi Filip kad razgovara sa Kandikijem, iako i ona odgovara Hristosovoj sudbini, jer je i on raspet sa dvojicom razbojnika, a i sam čin raspinjanja na krst je u samom način kažnjavanja smrću. Sluga Božji će, na kraju, samnom smrću izvršiti čitav krug negativnog *obežavanja* nadstajući svaki vid grešnosti, jer po spoljašnjim manifestacijama on bio sama suština grešnosti i kažnjivosti za greh. Ali, pošto je u toku poricanja konstantna svest da se to dešava ne na jednoj individualnoj sudbini, već na nivou zajednice i ne na nivou individualne grešnosti nego kolek-

tivne; zatvaranje kruga nabrajanja obeležavanja doživljavamo kao trenutak objašnjenja Evedove sudbine. Objašnjenje se daje u duhu svih proročanskih tekstova i uopšte ljudskih sudbina kroz realizaciju Božje Promisli, paradoksom. Prokazani, mučeni, na prvi pogled grešni, biće izdignuti iznad svih. Na njemu će se iskazati ljubav Božja. »Vidjeće trudu duše svoje i nasitiće se; pravedni sluga moj opravdaće mnoge svojim poznavanjem, i sam će nositi bezakona njihova. Zato ću mu dati dio za mnoge, i sa silnima će dijeliti plijen, jer je dao dušu svoju na smrt, i bi metnut među zločince, i sam nosi grijehe mnogih, i za zločince se moli.« (LIII, 11-12) »... onome kojega preziru, na koga se gadi narod, služi onih koji gospodare: carevi će vidjeti i ustati, i knezovi će se pokloniti radi Gospoda, koji je vjeran, radi sveca Izraeljeva, koji te je izabrao.« (XL, 7) Volja Božja se pokazuje kao najviša i Promisao kao mehanizam koji čovek ne može da spozna. Žrtvovanju je nagrađeni, jer je žrtvom postao nešto drugo. Žrtva ga je izmijenila. Mučenik kroz svoje mučeništvo postaje svetitelj. I ovde nam se, ponovo, vraća slika kađenja metala. Što veća vatra, što više udarača, to on izlazi čistiji. Jov je izgubio imanje, potomke, zdravlje, ali držeći se svoje pravednosti, dobio je sve to i još više. Moralno, fizički i društveno deklarirani Eved biva uzdignut iznad svih.

Ovde dolazimo do tačke kojom se objašnjava funkcija žrtve i njeno prihvatanje od Boga. I Jevreji, i hrišćanska Crkva i naše narodno verovanje (kolektivna svest) povodom toga imaju istovetan stav: kada Bog prihvata žrtvu on ne samo da uzdiže prinosioca žrtve već i žrtvu. Bogu nije važna žrtva – jer on niti jede niti pije – već čin žrtvovanja. Čin žrtvovanja je čin ljubavi, ali i čin apsolutne vere.

Žrtvovanje u narodnoj poeziji

Pre nego što završimo ovu kratku raspravu o problemu *izabranog* i Eved Jahve (Sluge Gospodnjeg) vredelo bi navesti dva slučaja žrtvovanja koji se nalaze u srpskim narodnim pesmama. Prvi bi bio u pesmi »Dakon Stevan i dva anđela« u Vukovoj verziji. Dva »stara putnika« koji su, u stvari, anđeli, nalaze u nedelju na nivi dakona Stevana. To su dva prestupa: radi na praznik, kada je zabranjeno da se radi i nije u crkvi na liturgiji. Da bi se opravdao on će navesti da je u velikoj socijalnoj muc

»Zašt' ja ranim u mojemu dvoru
Devet nemom, drugo devet slepo;
To ja ranim s mojom verom ljubom,
I Bog će mi greha oprostiti.«

Anđeli odlaze dakonovoj kući kako bi proverili da li je to istina. I dakonova žena ponavlja muzevljevu tvrdnju. Dovde se priča odvija na nivou svakodnevice. Tek iz govora putnika otkrivamo da se ne radi o običnim putnicima već o putniku-Božjem izaslaniku. Oni predlažu da se obavi jedna radnja žrtvovanja pomešana sa magijskim elementima.

Al'besede dva putnika stara:
»O, Boga ti, dakonova ljubio!
Daj ti nama tvoje muško čedo,
Muško čedo iz kolevke zlatne,
Da zakoljem' tvoje muško čedo,
I od čeda krvi da ugrabim',
Da poškoprim' tvoje bele dvore:
Što je nemo, progovoriće ti,
Što je slepo sve će progledati.«

Majka se premišljala i rešava da žrtvuje dete. Pošto je čin žrtvovanja izvršen, nemi progovore a slepi progledaju. Putnici odlaze a majka otkriva da joj je dete u kolevki živo, čak je ono obaveštava da su putnici bili Božji anđeli. Ovde je očita slika između žene dakona Stevana i Avrama. Čak bi se moglo smatrati da je položaj ove žene lakši od Avramovog. Dok Avram žrtvuje Isaka lično i samo na Jehovin zahtev, žena Stevanova žrtvuje dete utilitarno. Ona se odriče deteta radi zdravlja osamaestoro invalida. Pored njihovog ozdravljenja ona postiže da se oslobodi činjenja greha, ne mora više da radi na praznik (nedelju) kada je rad zabranjen. Ali nas ovde zanima i život detetov. Dete je dato na žrtvu bez svoje krivice. Tu je njegova sličnost sa Evedom. Žrtva nevinog deteta u sebi sadrži nekoliko vrhunskih elemenata žrtvovanja: majka je žrtvovala dete i data je nevina žrtva. Ali, dok Isaija u proročanstvu govori o budućoj nagradi za žrtvovanje, naš narodni pevač će tu nagradu odmah dati: dete će oživeti i dobiće kao nagradu zlatnu jakubu.

U pesmi »Ljuba bogatog Gavana«, takode iz Vukove zbirke imamo nove elemente žrtvovanja: davanje milostinje. Bog šalje anđele na zemlju da bi utvrdili duhovno stanje kod ljudi.

Te kušajte sve vere
I sve redom gradove,
Znael svaki za Boga
I za ime Božije.

(Ovom prilikom nećemo opširnije o tome govoriti ali skrećemo pažnju na činjenicu da anđeli treba da kušaju »sve vere«, što je, koliko znam, jedini slučaj u našim pesmama pravoslavne, katoličke ili muhamedanske inspiracije, da se Bog smatra zajedničkim za sve konfesije.) Anđeli prerušeni u prosjake obilaze svet i utvrđuju da svuda postoji vera u Boga sve dok ne stignu do dvora bogatog Gavana. Tamo ih Gavanova žena vredi, potom vredi njihovog Boga da bi im, na kraju, dala milostinju: stari hleb koji im dobacuje nogom. Pored toga što je vredala Boga i izvršila svetogrđe, ona je i davanjem neodgovarajuće milostinje (star, su hleb) na neodgovarajući način (bacajući ga nogom) takode obesvetila čin deljenja milostinje kao deljenje žrtve Bogu. (Srpska poslovice kaže: »Ko sirotom daje, Bogu uzajmljuje.«) Oni kreću dalje i sreću Gavanovog slugu Stevana od koga zatraže milostinju. Stevan im kaže da je za svoju službu kod Gavana dobio samo jedno jagnje. On bi im tu svoju jedinu imovinu poklonio ali jagnje nije tu. Na to mu anđeli odgovaraju: »Ako j'srce ko jezik / Sad će jagnje biti tu.« Pošto se pojavljuje jagnje oni ga uzimaju i odlaze. Na kraju, Gavan i

njegova žena bivaju kažnjeni a Stevan dobija jagnje natrag.

Stevanovo odricanje od jagnjeta, prema kome gaji ljubav i koje mu je sva imovina, postaje jasnija njegova samilost prema božjacima. On anđelima izričito kaže da njegovo davanje jagnjeta treba da bude »pred Bogom molitva«. Milostinja je poistovetena sa molitvom, a molitva je isto što i žrtva. Molitva nije ništa drugo do uspostavljanje zaveta ljubavi između vernika i Boga dok je milostinja dar *obeleženom* koji je poistovetćen sa Božjim poslanikom, a na drugim mestima i sa samim Bogom.

Žrtvovanje deteta dakona Stevana koje je »prenejako« i davanje jagnjeta slugu Stevana u direktnoj su vezi sa Evedom i svim referencama koje proizilaze iz kruga ideja koje postoje u Isajinom proročanstvu. U oba slučaja žrtva je nevina. Obe žrtve treba da budu prinos Bogu, kao što je to bio i Eved i Hristos. To znači, njima je trebalo da se isprave tuda gresi.

Sluga Gospodnji je, iz hrišćanskog aspekta, suština svih elemenata *izabranika*. U njemu su skupljeni svi elementi kojim se može identifikovati *obeleženi Boga radi*. Naša narodna književnost sadrži veliki broj primera koji govore o izabranima. Dalja istraživanja na tom planu otkriće mnoge potisnute i zaboravljene elemente kolektivne svesti.



Svesnost i sveobuhvatnost

Savršeni čovek prema shvatanjima Ibn Arabija

Tošihiko Izucu

Čovek u shvatanju Ibn 'Arabija zamišljen je na dvema različitim nivoima: kosmičkoj i individualnoj. U ovom poglavlju bavićemo se drugim od ove dve ravni.

Čovek na prvoj ravni ili – logički – Čovek kao vrsta, nalazi se na prelaznom stadijumu između apsoluta i sveta, i kao posrednik zauzima najviše mesto u hijerarhiji stvorenih bića. Međutim, čim počnemo da razmatramo čoveka na individualnoj ravni ne možemo a da ne primetimo postojanje mnoštva stepena. Drugačije rečeno, na kosmičkoj ravni sam Čovek je Savršeni čovek, ali na individualnoj ravni svi ljudi nisu »savršeni»; naprotiv čovek samo mali broj zasluži ime Savršeni čovek.

Kako je moguće da između ove dve ravni postoji tako korentna razlika? Očekuje se da je svaki čovek – pošto je »čovek» – aktualizovao u sebi »sveobuhvatnost», jer je ontološka »sveobuhvatnost» svojstvena samoj ljudskoj vrsti. U ovom pogledu ne može biti izuzetaka. Ontološki, u ovom pogledu jedinke se ne mogu razlikovati jedna od druge. Sve je ovo nesumnjivo tačno. Ali individualne razlike se javljaju u skladu sa stepenima prosvetljenosti duha onih koji su postali svesni upravo ove činjenice. Svi ljudi su po svojoj prirodi obdareni ontološkom »sveobuhvatnošću», ali svi ljudi nisu jednako svesni ove »sveobuhvatnosti» u sebi. Oni su je svesni u različitim stepenima, počev od najvišeg stepena prosvetljenosti koja se veoma približava prosvetljenosti Božanske svesti Imena i Svojstava, pa do najnižeg koji je zapravo duh potpuno nerazumevanju. A Čovekov dah može da igra ulogu »sajnog ogledala» samo na najvišem stepenu prosvetljenosti. Čovek može da bude savršeni čovek jedino na najvišem stepenu prosvetljenosti. I to je srž celog problema.

U odeljku *Fusus* Ibn 'Arabi piše: »Bog je obelodaniji njihove različite stupnjeve u njemu (tj. Adamu)». Ovdje se zamenica »njihove» odnosi na Adamove sinove. Otuda se značenje ove kratke rečenice može parafrazirati ovako »Bog je razjasnio postojanje raznih stepeni među ljudima u Adamu, tj. u istoj vrsti Čoveka».

Prelamanje apsoluta

Preko metafore obojenog stakla Ibn 'Arabi objašnjava šta je uzrok tome da između ljudi postoje toliki stupnjevi: kao što bela svetlost dobija različitu boju kada prolazi kroz parčete stakla različitih boja, tako se ista forma apsoluta različito ispoljava u ljudima različitih mogućnosti.²

Čovek koji je »u sebi aktualizovao apsolut» (*almutahayyiq bial-haq*) potpuno je prožet apsolutom, tako da svaki od delova njegovog tela jeste ispoljavanje samog apsoluta. Pa ipak, kada takvi ljudi – narod Božji (*ahl Allāh*) – steknu znanje »neposrednim kušanjem», jedno isto znanje se različito

prelama u skladu sa mogućnostima pojedinačnih organa.

»Znaj da se sva mistička znanja koja su, potičući iz ontološke ravni imena *Allāh*, aktualizovana u narod Božjem, razlikuju jedna od drugog u skladu sa razlikama u kognitivnim moćima posredstvom kojih su aktualizovana, iako sva ta znanja konačno potiču iz jednog izvora. Ova poslednja misao je dokazana činjenicom da sam Bog objavljuje (u dobro poznatom predanju): »Ja sam njegov sluh kojim sluša, vid kojim vidi, ruke kojima hvata, njegova stopala kojima hoda». Bog na ovaj način objavljuje da Njegova On-ost (*huwiyah*) jesu upravo delovi tela, koji su, sa svoje strane, sam čovek. On-ost je jedna, a delovi tela (čoveka u kojem je On-ost aktualizovana) su razni. A svaki od njegovih delova tela ima posebno, njemu svojstveno znanje stečeno »neposrednim kušanjem», poteklim iz jedinstvenog izvora (iz kojeg svi drugi delovi tela stižu sebi svojstvena znanja). Otuda (isto znanje koje dolazi sa jednog izvora) postaje drugačije posredstvom različitih delova tela.³

U upravo navedenom odlomku Ibn 'Arabi govori o menjanju jedne iste intuitivne kognicije u jednom čoveku posredstvom različitih delova njegovog tela. On ne govori o razlikama u intuiciji kod različitih ljudi Božjih. On ovdje jednostavno opisuje kako se znanja koja dolaze sa jednog izvora različito uobličavaju u jednom čoveku zavisno od toga koja od njegovih moći korišćena. A ako je situacija ovakva kod jednog istog čoveka, prirodno je očekivati da će se kod različitih jedinki javiti još veće razlike. Al Qashani u ovom smislu razume navedeni odlomak i u svom komentaru kaže:⁴

Znanja stečena »neposrednim kušanjem» diferenciraju se zavisno od razlika u prirodnim mogućnostima (doslovno »spremnosti», zato što se svi ljudi Božji ne nalaze na jednoj ravni. I to je uzrok razlika u njihovim »doživljajima kušanja» i »proisteklim» znanjima... baš kao što ista osoba stiče različita znanja različitim moćima. (U oba slučaja) razlike nastaju uprkos činjenici da sva ova znanja potiču sa jednog jedinog izvora, On-osti apsoluta.

Sam Ibn 'Arabi objašnjava ovaj fenomen upoređujući ga sa vodom koja ima različit ukus, uprkos jednosti svoje realnosti.

Ovo se može razumeti pomoću primera vode. Voda je svuda jedna jedina realnost, ali ima različito ukus zavisno od mesta. Ovdje je slatka,

tamo je slana i gorka. Pa ipak, voda je voda u svim stanjima; njena realnost ne postaje različita makoliko različiti njeni ukusi bili.⁵

Božja ljubomora

U gornjem objašnjenju dat je ontološki uzrok iz kojeg nastaju sve razlike i stepeni među ljudima. Pored njega, Ibn 'Arabi daje drugi teološki uzrok istog fenomena: »ljubomoru» (*ghayrah*) Boga.

Ideja o »ljubomorni» (*ghayur*) Bogu istorijski vodi unazad upravo do starog semitskog poimanja Boga. Ona takođe igra veoma značajan ulogu u sufizmu.

Kada je reč o Bogu »ljubomora» se može razumeti na razne načine. Bog je, na primer, »ljubomoran» zato što ne voli da se tajna koja postoji između Njega i Njegovih slugu otkriva drugima. Odnosno, Bog je ljubomoran u tom smislu da zabranjuje da se obožava ili slavi bilo šta drugo osim Njega Samog. Ibn 'Arabi razume ideju Božanske »ljubomore» pomoću pojma »samoispoljavanja» (*tajalli*).

Apsolut se, kaže on, ispoljava beskonačno: on slobodno pokazuje i otkriva svoje unutrašnje tajne. Pa ipak, apsolut je, dosta paradoksalno, »ljubomoran» na svoje tajne u tom smislu da ih skriva od očiju običnih ljudi. Ibn 'Arabi ide čak i dalje i razvija ovo posebno stanovište i Božanska samoispoljavanja naziva *fawahish* (*fahishah* doslovno znači »sramna stvar», »nešto skandalozno i sramotno»). On ovdje celik stvar posmatra, da tako kažemo, sa subjektivnog stanovišta samog apsoluta. Ibn 'Arabi pretpostavlja da bi Bog više voleo da nije otkrio svoje tajne, da bi radije da ih je zauvek sačuvao skrivene u sebi. Na ljudskoj ravni, za čoveka je sramno da pred očima javnosti otkriva ono što treba da čuva skriveno.

Šta više, Ibn 'Arabi ovdje ponovo primećuje svoj omiljeni metod razmišljanja pomoću fonetskih asocijacija i reč *ghayrah* (ljubomora) povezuje sa *ghayr* »drugi».

Bog priznaje da ima svojstvo »ljubomore» (*ghayrah*). I da je upravo iz »ljubomore» »zabranio sramne stvari (*fawahish*)» (V, 33). Ali »sramno» je samo ono što se javno ispoljava (dok istinu treba da bude skriveno). Što se tiče onoga što se čuva u sebi, ono je »sramno» samo za one koji mogu da ga vide.⁶

1. *Fus.*, str. 26/56.

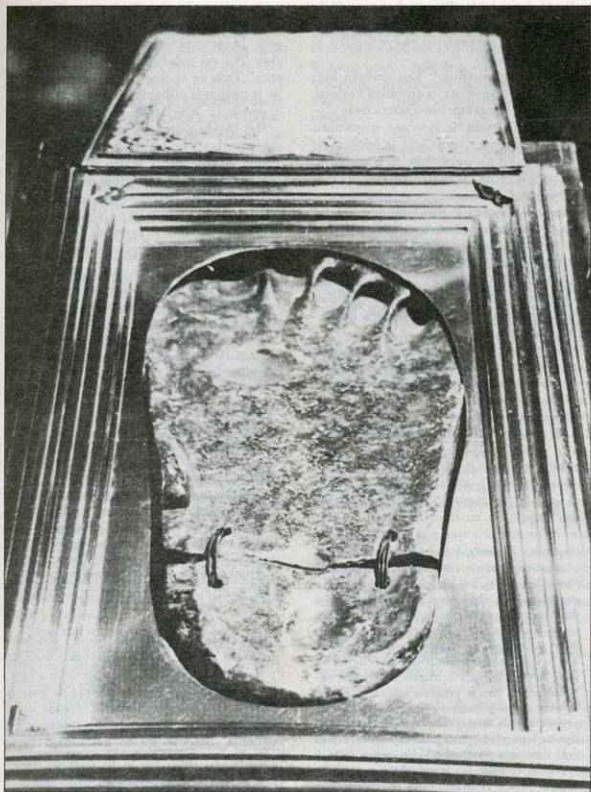
2. *Fus.*, str. 118/114.

3. *Fus.*, str. 125-126/107.

4. str. 126.

5. *Fus.*, str. 126/107.

6. *Fus.*, str. 130/109-110.



Otisk Muhamedovog stopala (Topkapi seraj, Turska)

Izgleda da bi poslednju rečenicu trebalo malo objasniti. Ovdje Ibn 'Arabi deli »sramne stvari«, tj. samoispoljavanja Boga na dve vrste. Prva se sastoji od onih stvari koje su u svetu konkretne stvarnosti sasvim očigledne našim očima. Druga se tiče »unutrašnjih« (batin) samoispoljavanja Božanske Suštine u obliku trajnih arhetipova. Oni nisu očevdini za čula običnih ljudi i u tom smislu nisu »sramne«. Pa ipak, oni su, pored svega, ispoljeni oblici i kao takvi jasno su vidljivi onima koji imaju prave oči kojima mogu da ih opaze. Oni su, u toj meri, podjednako »sramni«.⁷

Tako je Bog »zabranio sramne stvari«, to jest Bog je zabranio da se stvarnost potpuno sazna; naime, da se sazna da on nije drugačiji od (stvorenih) stvari. Stoga je On velom »ljubomora« – »drug-očiju« (ghayrah) sakrio stvar-

nost.⁸ A »druge« ste vi sami (tj. vaše ja koje je svesno da je nezavisno i različito od apsoluta). (...) Stoga svi ljudi ne znaju apsolut (u istom stepenu). Postoje superiorniji i inferiorniji ljudi i među njima se može jasno razlučiti veliki broj stupnjeva.⁹

Dhikr – sećanje

Na najvišem stupnju, prema Ibn Arabiju, nalazi se čovek koji se u potpunosti usred-

⁷ Kao što sam ranije primetio, reč *ghayrah* u značenju »ljubomora« u radovima Ibn 'Arabija, neposredno je povezana sa *ghayr* u značenju »druge«. Tako rečenica: »Bog je sa »ghayrah« prekrrio odnosno sakrio stvarnost, ne znači samo da je On nju sakrio »ljubomornom«, već istovremeno da ju je On sakrio bezbrojnim »određenjima« koja se sva smatraju »drugim« nego što je Sam Bog, tako da u ovom pogledu sve izgleda kao nešto »drugo« od ostalih stvari, a takođe »drugo« od apsoluta. A viđenje »drug-osti« prekriva stvarnost »bića« i sprečava da je opaze oči običnih ljudi.

⁹ *Fus*, str. 139/110.

sređuje na »sećanje« (*dhikr*) – a ne samo svojim govorom i srcem – i postaje u sebi sjedinjen sa apsolutom.

Treba imati na umu da »sećanje« (*dhikr*), za Ibn 'Arabija ne znači da se jedinka prosto govorom i srcem seća Boga; reč je pre sinoničan za mističko »samoponištavanje« u Boga. U ovom smislu *dhikr* jeste duhovno stanje u kojem mistik na takav način koncentriše svoje telesne i duhovne moći na Boga da je celokupno njegovo biće potpuno, bez ikakvog ostatka, sjedinjeno sa Bogom. Kada mistik dostigne ovo stanje, razlika između subjekta (koji koncentriše svoj duh) i objekta (na koji se njegov duh koncentriše) prirodno nestaje i on ima »neposredan doživljaj« suštinskog jedinstva sa apsolutom. Obična vrsta *dhikra* koja se sastoji samo u »sećanju« na apsolut govorom, ili umom, bez potpunog egzistencijalnog uključenja osobe, predstavlja niži stepen doživljaja *dhikr*.

Kada se kod mistika odista javi najviši stepen *dhikr-a* prirodno savršenstvo čoveka je potpuno ostvareno i on zauzima više mesto u svetu nego druga stvorenja, uključujući čak i anđele. Sva stvorenja, naravno, ispoljavaju slavu Boga, svako u skladu sa svojim stepenom *dhikr-a*, ali samo kod čoveka ovaj doživljaj može da se uzdigne do doživljaja suštinskog sjedinjavanja sa Bogom.

Prava vrednost ljudskog postojanja poznata je samo onima koji se na pravi način »sećaju« Boga. Jer Bog je prislan Drug (*Julis*) onih koji Ga se »sećaju«, a oni koji Ga se »sećaju« posvedočuju Boga. Sve dok čovek koji se »seća« ne posvedoči Boga koji je njegov Drug, on se ne »seća« (na pravi način). »Sećanje« na Boga (kada je pravo) prožima sve delove čoveka, za razliku od slučaja kada se čovek »seća« (samo svojim govorom). Jer u ovom drugom slučaju Bog je samo trenutno Drug isključivo govora, tako da jedino govor vidi Boga dok Ga sam čovek ne vidi vidom kojim u stvari treba da vidi. Morate razumeti (u svetlu ovog objašnjenja) sledeću tajnu o »sećanju« onih koji nisu dovoljno predani. Čak je i kod čoveka koji nije dovoljno predan (poseban organ tela) koji ga se slučajno »seća« sasvim sigurno u prisustvo Boga, i objeđuje »sećanje« (tj. Bog) je njegov Drug i on posvedoči Boga. Ali sam čovek pošto nije predan, ne »seća« se (kako bi trebalo) i stoga Bog nije njegov Drug (u pravom smislu). Sve ovo proističe iz činjenice da je čovek »mnoštvo« (tj. saždan od mnoštva delova); on nije samo jedna (ne-sazdana) stvarnost. Naprotiv tome, apsolut je jedan u svojoj suštinskoj realnosti iako je Mnoštvo u svojim božanskim imenima. Ali čovek, sa svojim delovima jeste »mnoštvo«, tako da čak iako je jedan od njegovih delova uključen u »sećanje« nužno ne sledi da se drugi delovi takođe »sećaju«. Apsolut je slučajan Drug tog njegovog posebnog dela koji stvarno učestvuje u »sećanju«, ali njegovi drugi delovi su ravnodušni prema »sećanju«.¹⁰

Pošto je to tako, prirodno je očekivati da će se među ljudima javiti veliki broj stepeni »obzirom na sposobnost znanja Boga i tajne Bića. Polazeći od ove činjenice Ibn 'Arabi klasifikuje ljude na nekoliko različitih nači-

⁷ *Fus*, str. 126.

¹⁰ *Fus*, str. 211/168-169.

na, a svaka klasifikacija ima svoje posebne standarde. Neke od njih sam već izneo. Ovde ću navesti tri tipične klasifikacije.

Stepeni znanja – apsolutna i relativna religija

1) Prva klasifikacija deli ljude na dve kategorije: 1) one čiji um ima strukturu ovog sveta i 2) one čiji um ima strukturu drugog sveta. U prvu kategoriju spada čovek koji čistog uma i srca, slobodan od svih telesnih želja, može da sagleda stvari i neposredno shvati realnost koja leži u njihovoj osnovi. Čovek poput ovoga poznaje Boga na osnovu »skidanja vela« i »neposrednog kušanja«, a ne na osnovu razuma. On se, prirodno, takođe služi svojim Razumom u njegovoj pravoj oblasti, ali ga nikada ne prisiljava da pređe se one strane njegovih prirodnih granica. Pre bi se moglo reći da on spremno ide »one strane carstva razuma i sledi sudrove mističke intuicije. Takav čovek je »znalac« (*'arif*) i »sluga Gospoda« (*'abd rabb*).

Nasuprot njoj, drugu kategoriju predstavlja čovek čiji je um duboko obuzet telesnim priranjima, koji je potpuno u vlasti želja i koji, otuda, ne može da vidi realnost stvari. U svojim nastojanjima da pozna Boga, takav čovek se oslanja isključivo na razum. On ne može da prekorači granice logičkog mišljenja. Pa čak i takav čovek može da okusi, u retkim prilikama, nešto od doživljaja »skidanja vela«. U takvim slučajevima, njegov razum priznaje činjenicu da doživljava nešto neobičajeno. Ali on to zna samo razumom. Otuda on, čim doživljaj prestane, dolazi u stanje pometenosti i na kraju se pokorava sudu razuma. Takav čovek nije »sluga Gospoda«, on je pre »sluga rasuđivanja«.

Treba primetiti da ovo ne znači da Ibn 'Arabi jednostavno omalovažava ili osuđuje razum. On ima svoje polje u kojem radi valjano. Ali on ima svoje ograničenje. Istinski »znalac« je onaj koji dodeljuje razumu njegovo pravo mesto i sprečava ga da prekorači svoj domen. Proroci i apostoli nisu ljudi lišeni razuma. Naprotiv, to su prevashodno ljudi razuma. Ali oni u svojoj vlasti imaju šire polje koje leži van domajaja razuma.

Čak i »znalci« istine, zbog zemaljskih svojstava koja se javljaju u njima, izgledaju kao da su u nekom obliku svojstvenom sadašnjem svetu. U svojoj unutrašnjosti, međutim, oni su Bogom preneti u stanje bistvovanja svojstvenom Budućem životu. U ovo se ne može sumnjati. Stoga njih spolja može prepoznati samo oni čije je duhovne oči Bog otvorio i koji mogu da (sagledaju suštinu stvari). U stvarnosti, svaki istinski »znalac« Boga (ko pozna Boga) kroz doživljaj (Njegovog neposrednog) samoispoljavanja u samom sebi, u stvari živi u modusu bistvovanja svojstvenom za Budući život. Takav je čovek, već u sadašnjem svetu, vaskrsao iz mrtvih i vraćen je u život iz groba. Stoga on vidi ono što drugi ne mogu da vide i posvećuje ono što drugi ne mogu da posvećuju. Ovo je posledica posebnog dara kojim Bog daruje neke od Svojih slugu.¹¹

II) U drugoj klasifikaciji koju predlaže Ibn 'Arabi ljudi se dele na tri tipa: 1) »znalac« (*'arif*), 2) »ne-znalac« (*ghayr 'arif*) i 3) »neznalica« (*jahil*).

On prvi tip određuje¹² kao »čoveka koji vidi apsolut u apsolutu, u apsolutu i samim apsolutom«. Drugi tip, »ne-znalac« jeste »čovek koji vidi apsolut u apsolutu, u apsolutu i samim sobom«. »Neznalica« je čovek koji ne vidi apsolut ni iz apsoluta, ni u apsolutu, a koji očekuje da (u Budućem životu) vidi apsolut samim sobom.

»Znalac« je čovek koji se potpuno poistovetio sa Bogom u svakom mogućem pogledu i vidi Boga Božjim očima upravo sa Božjeg stanovišta. Pošto vidi Boga Božjim očima, sva samoispoljavanja Boga su u granicama njegovog viđenja. On je, u stvari, svedok celokupnog sveta Bića koji pulsira Božanskim životom.

»Ne-znalac«, iako vidi apsolut u apsolutu i sa stanovišta apsoluta, oko kojim vidi jeste njegovo sopstveno. Otuda njegov vid mora da deformiše realnost.

»Neznalica« nikom slučaju nije u stanju da vidi apsolut kakav on odista jeste. Njegov um je prirodno ograničen u najvećoj meri. »Svaki neznalica« obožava i slavi Boga jedino u obliku svojstvenom posebnog religiji koje se on drži i poriče sve druge oblike slavljenja Boga.

Uopšteno govoreći, svaki čovek (tj. iz klase »neznalica«) nužno se čvrsto drži posebne religije (*'aqidah*, tj. religije kao sistema dogmi) o svom Gospodu. On se uvek vraća svom Gospodu kroz svoja posebna religijska verovanja i tu traži Boga. Takav čovek istinski prepoznaje Boga jedino kada se on ispolji njemu u obliku koji priznaje njegova tradicionalna religija. Ali kada se on ispoljava u drugim religijama, odlučno odbija da Ga prihvati i beži od Njega. Čineći to on se jednostavno na nedoličan način ponaka prema Bogu, iako misli da se prema Njemu lepo vladu. Stoga čovek koji se čvrsto drži verovanja posebne religije, veruje u Boga u skladu sa onim što je subjektivno postavio u svom umu. U svim posebnim religijama (*'itiqadat*) Bog zavisi od subjektivne pretpostavke vernika. Tako ova vrsta čoveka vidi (u obliku Boga) samo svoje sopstveno samstvo i ono što je postavio u svom umu.¹³

Poslednji paragraf upravo navedenog odlomka na smeo i otvoren način otkriva suštinu Ibn 'Arabijevog shvatanja o večnoj Religiji i raznim istorijskim religijama. Kao što smo ranije primetili¹⁴ on nepokolebljivo veruje da su sve religije na kraju samo jedna zato što svaka religija slavi apsolut na vrlo poseban i ograničen način. Bilo šta da čovek slavi kao Boga, on u stvari kroz taj poseban oblik slavi sam apsolut i ništa drugo, zato što u celom svetu ne postoji ništa drugo do posebna samoispoljavanja apsoluta.

U vezi sa ovim Ibn 'Arabi skreće našu pažnju na čuveno predanje koje opisuje jedan od događaja na dan Vaskrsenja.

Ono glasi: »Na dan Vaskrsenja, Bog će se u nepoznatom obliku javiti stvorenjima i reći: 'Ja sam vaš Gospod, Svevišnji. Ljudi će reći, 'Ne, mi nalazimo utokište u Bogu, od tebe'. Tada će se Bog pojaviti u obliku koji im je poznat iz njihovih religija. Na to će ljudi povikati: 'Slava tebi, o Bože«.

Ibn 'Arabi primećuje da se to ne dešava samo na dan Vaskrsenja, jer se potpuno isto dešava u sadašnjem svetu. »Gledajte kako stepenovanje ljudi s obzirom na njihovo poznavanje Boga tačno odgovara njihovom stepenovanju s obzirom na viđenje Boga na dan Vaskrsenja.« I on završava odeljak dajući nam sledeće upozorenje i savet:

Čuvaj se toga da budeš vezan posebnom religijom i da sve drugo odbacuješ kao bezvredno! Ako to učinili, propustićeš veliku korist. Sta više, propustićeš da stekneš istinsko znanje stvarnosti. Pokušaj da budeš (neka vrsta) Prima Materije svih oblika religijskog verovanja. Bog je odveć širok i veliki da bi bio ograničen na jednu posebnu religiju a na uštrb drugih. Jer on je rekao: »Ukom god pravcu da se okreneš, tamo je sigurno Lice Božje« (II, 115). U ovom stihu) Bog ne određuje posebno mesto na kojem će se ugledati Lice Božje. On je samo rekao »Tamo je Lice Božje.« »Lice« stvari znači njihovu pravu suštinu. Tako se ne bi desilo da ih ne-suštinске stvari u sadašnjem svetu odvrate od toga da neprestano budu ovažavajući. Jer nijedno ljudsko biće ne zna u kojem će trenutku umreti. Ako se desi da čovek umre u trenutku kada ova zaboravi, njegov položaj sigurno neće biti jednak onome drugom koji umre u stanju čiste svesnosti.¹⁵

III Treća klasifikacija koju predlaže Ibn 'Arabi takođe sadrži trostruku podelu. Prema ovoj klasifikaciji, na najnižem stepenu nalazi se čovek koji se oslanja na razum i koji se, stoga, zadovoljava da razume kako Boga tako i svet koristeći se svojom moći mišljenja. Srednje mesto zauzimaju ljudi »imaginacije« (*khayal*), tj. oni koji razumeju apsolut u skladu sa autentičnom imaginacijom zasnovanom na vizijama proroka. A na najvišem stepenu su oni koji kroz doživljaj »skidanja vela« i »neposrednog kušanja« saznavaju realnost stvari.

Počnimo najnižom klasom, to jest ljudima razuma. Ovi ljudi slepo veruju u razum, ne priznaju ništa kao istinu što razum ne može da prihvati i odbijaju da priznaju bilo šta što se slučajno sukobljava sa razumom. Oni ne znaju da je razum u stvarima koje se tiču apsoluta krajnje bespomoćan i da nikada ne može da prođe u realnost Bića. U raznim delovima *Fusus-a* Ibn 'Arabi naglašava uske granice i suštinskih bespomoćnosti razuma za razliku od »skidanja vela« (*kashf*) koje je za njega najviši oblik ljudske kognicije. On u teozizmu (*mutakallimun*) vidi tipičan primer ljudi razuma.

Kao primer on navodi stih iz *Kur'ana* i nisi ti (Muhamede) bacio, kada si bacio, nego je Bog bacio (VII, 17)¹⁶ Ovaj stih, pre-

12. *Fus*, str. 135-136/113.

13. *ibid*.

14. Clava V, gde se obrađuje ista ideja u vezi sa različitim problemom, »metafizičke zamršenosti«.

15. *Fus*, str. 136/113.

16. *Wa-ma ramayta idh ramayta wa-lakinna Allaha rama*.

11. *Fus*, str. 234-235/185-186.

ma Ibn 'Arabiju predstavljaju najsavjetiji simbolički opis suštinskog odnosa između apsoluta i sveta. Stih počinje poricanjem da je Muhamed »bacio«. Zatim se tvrdi da je Muhamed odista bacio – »kada si bacio« – i na kraju se ponovo poriče da je Muhamed bacio i stih se završava tvrdnjom da je u stvari bacio sam Bog. Sve se ovo može svesti na tvrdnju da je »bacio u stvari sam Bog, ali Bog u pojavnim obliku Muhameda«. Ovakvo shvaćanje stih zapravo izražava jedino istinu o samoispoljavanju apsoluta.

Međutim, samo je pravi »znalac« kadar da stih protumači na ovaj način. Kada je reč o teologizma, pravo značenje stih je potpuno van domašaja njihove moći poimanja. Poimeniti, oni ga tumače proizvoljno u skladu sa zapovestima razuma. Kao posledica toga njihov se zaključak sukobljava sa zaključkom »neposrednog kušanja«. I u većini slučajeva oni odlaze u krajnost proglašavajući nemogućim i apsurdnim ono što mistička intuicija priznaje kao istinito. (...)

Vredno je uočiti da je sloj misli koji se nalazi u osnovi ovog shvaćanja veoma karakterističan za Ibn 'Arabija; sa njim smo se u raznim oblicima već sreli u prethodnom delu. Na primer, ideja da su stvorenja Božja »hrana«, kao što je Bog »hrana« stvorenja, ili ideja o uzajamnosti (*taskhir*) između Boga i stvorenja, naime, da stvorenja »pokoravaju« Boga sebi, kao što Bog »pokorava« stvorenja sebi. Ove i druge slične »drske« ideje strukturalno pripadaju istoj kategoriji kao i ona o uzajamnoj uzročnoj vezi između Boga i stvorenja.

Onaj koji je spoznao sebe (doslovno »svoju dušu«) spoznao je Gospoda« jeste čuvena izreka kojom se Ibn 'Arabi najradije koristi. Ovde se on ponovo poziva na nju i izjavljuje da među filozofima i teolozima nema nijednog jedinog koji je shvatio pravu dubinu sopstvenog »samstva« (duše).

Od svih ljudskih znanja niko nije stekao istinski uvid u »dušu« i njenu realnost izuzev božanski nadahnutih apostola i velikih sufijskih. Što se tiče ljudi rasuđivanja, bilo da su islamski filozofi, ili teolozi, nijedan od njih nije se, u svojim raspravama o »duši« i njenoj suštini, ni približio istini. (Ovo je sasvim prirodno) zato što se logičkim mišljenjem nikako ne može doći do istine o ovoj stvari. Prema tome, onaj ko nastoji da mišljenjem istinski spozna »dušu« sličan je osobi koja, posmatrajući osobu koja ima tumor, misli da je ona debela ili da duva na nešto što ne gori. Ljudi ove vrste su upravo »oni čiji trud ide pogrešnim putem u ovom svetu, a koji su ubeđeni da rade dobrotu« (XVIII, 14). Jer onaj koji pogrešnim metodom traži nešto, zasigurno neće uspeti da postigne svoj cilj.¹⁷

Između pravih »znalaca« i ljudi razuma nalaze se ljudi imaginacije (*khayal*). To su ljudi koji iskreno pokušavaju da se približe apsolutu pomoću predstava koje im daje njihov Prorok ili Apostol. U vezi sa navedenim stihom iz *Kur'ana* o »onome koji je bacio«, na primer, ova vrsta ljudi čvrsto veruje da je u stvari »bacio« sam Bog, iako duboko zna-

čenje ovog stih izmiče njihovom razumevanju. Oni spremno prihvataju kao istinito sve čemu ih Prorok uči i ne usuduju se da budu kritični prema bilo čemu što po njihovom mišljenju, protivreči razumu. Ibn 'Arabi naziva ove ljude »ljudima vere« (*ahl al-imam*).

»Ljudi Vere« su oni koji bespogovorno prihvataju sve što im Proroci ili Apostoli prenose od apsoluta. Njih ne treba meštati sa onima koji bespogovorno prihvataju učenja (filozofa i teologa) što misle pomoću razuma i jedino su zadovoljni kada protumače svaku prenetu poruku (tj. stih u *Kur'anu* ili proročko predanje) koja im je prenetu u svetlu logičkih dokaza. Izraz u *Kur'anu* »ili on koji sluša« (L, 37) Božanske poruke prenesene u govorima Proroka, odnose se na ove ljude (Vere). A takav čovek tj. čovek koji na ovaj način sluša »jeste svedok« (L, 37). Ovde se Bog odnosi na ontološko dimenziju imaginacije i na pravilnu upotrebu moći imaginacije. A ovo je u skladu sa govorom Proroka Muhameda o »savršenstvu Vere« (ihsan)¹⁸, ... da slaviš Boga kao da si Ga video. Bog je uvek u pravcu u kojem se čovek moli. Zato je takav čovek svedok.¹⁹

»Biti svedok (shahid)« u ovom odlomku znači, u tumačenju Ibn 'Arabija duhovno stanje u kojem čovek »posvedočuje«, tj. svojim srcem je prisutan na ontološkoj ravni imaginacije. To je stanje u kojem srce »znalca« opaža u čulnoj imaginaciji neke stvari koje u pravom smislu pripadaju svetu nevidljivog. Srce »znalca« kada dostigne ovaj stadijum nalazi se u svetu imaginacije i počinje da posvedočuje u predstavama o raznim stanjima stvari nevidljivog sveta.

Vredno je primetiti da pred kraj upravo navedenog odlomka Ibn 'Arabi, pozivajući se na čuveno predanje o *ihsan-u* skreće pažnju na izraz: »... da ga slaviš kao da si Ga video«. U Ibn 'Arabijevom tumačenju on opisuje najniži i najslabiji stepen »posvedočenja« o kojem je reč. To je najniži stepen mentalnog prisustva na ontološkoj ravni imaginacije, jer se kaže »kao da si Ga video«. Kao što sam način izražavanja kazuje čovek još stvarno ne vidi Boga. Nema još stvarne vizije. Čovek jedino dela kao da je imao pravu viziju.

Ali kada srce »znalca« ojača i uzdigne se na stepenicu više objekt »posvedočenja« postaje vidljiv za unutrašnje, duhovno oko (*basirah*), iako se vizija još ne javlja njegovom fizičkom oku.²⁰

Kada se »znalac« popne na sledeći stepen, objekt postaje vidljiv kako za njegovo fizičko tako i duhovno oko. A ako on nastavi da ide naviše i konačno dosegne krajnji i najviši stadijum, onaj ko »posvedočuje« i objekt »posvedočenja« postaju potpuno sjedinjeni. Na ovom stadijumu čovekovo srce ne »posvedočuje« više njegov objekt, već to sam Apsolut posvedočuje sebe u sebi. I to je stadijum »sveca« (*wali*).

Tako, kada se čovek »probudi« i uzdigne do najvišeg stepena »svetosti«, on postaje svedok jednog izuzetnog fenomena, jer njegov duhovno oko je sada otvoreno za realnost onoga što smo ranije opisali pod imenom »novo stvorenje«.

U očima pravog »znalca« apsolut (u makakom obliku da se javlja) uzdigne uvek »prepoznat« i nikada se ne poriče.²¹ Ljudi koji prepoznaju isti Apsolut u svim pojavnim oblicima u sadašnjem svetu čine isto i u budućem životu. Upravo zato Bog (govoreći o čoveku ove vrste) kaže: »jer svako ko ima srce (qalb)« (L, 37). *Jer (takav čovek) zna da se apsolut neprestano menja u razne oblike: on to zna sudeći na osnovu činjenice da se njegovo »srce« neprestano menja iz jednog oblika u drugi.*²² Otuđ takav čovek upoznaje sopstveno »samstvo« kroz (znanje o neprestanom menjanju) samog sebe. (Iz toga on stiče pravo znanje o apsolutu, jer) njegovo sopstveno »samstvo« nije ništa drugo do On-ost apsoluta, (i njegovo znanje stečeno na ovaj način lako se širi na sve zato što) sve u svetu Bića, bilo u sadašnjosti ili u budućnosti, nije ništa drugo do On-ost apsoluta; u stvari sve je sama On-ost.²³

Pravi »znalac« koji je spoznao svoje »srce« (*qalb*) sopstvenim unutrašnjim okom vidi kako se ono neprestano menja i preoblikuje (*qalb* ili *taqallub*) u svakom trenu u milijardu oblika i stanja. On istovremeno zna da je njegovo »srce« tek ispoljavanje samog apsoluta i da nije ništa drugo do On-ost Apsoluta. Naravno, njegovo »srce« je jedina stvar u celom svetu čiju unutrašnju strukturu on može da spozna na osnovu samoposmatranja. Ali on je takođe potpuno svestan da druge stvari moraju imati potpuno istu strukturu kao njegovo »srce«. Tako je čovek koji je spoznao sopstveno »srce« iznutra spoznao takođe apsolut, koji se iz trenu u tren preoblikuje u sve moguće oblike ovog sveta.

(T. Izutsu: *Sufism and Taoism*, Berkeley 1984)

Prevela s engleskog:
Ljiljana Miočević



17. Fus., str. 153/125.

18. O tačnom značenju reči *ihsan* videti u mojoj knjizi *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965, str. 58-60.

19. Fus., str. 149/123.

20. Qashani, str. 150.

21. Pozivamo se na predanje, navedeno i objašnjeno ranije u ovom poglavlju, o tome šta će se desiti na dan Vaskrsenja.

22. Etimološkim načinom mišljenja, koji je, kao što smo već više puta primetili, tipičan za Ibn 'Arabija, on povezuje »srce« (*qalb*) sa »menjanjem« ili »transformacijom« (*qalb*).

23. Fus., str. 149/122.

Pohvala savršenstva ili pohvala ludosti?

Velimir B. Popović

Pripremajući se za ovaj skup i razgovor koji se tiče ideala ljudskog savršenstva obratim se dragom prijatelju, čoveku do čijeg mi je mišljenja stalo, nadajući se da će me podržati i da će shvatiti, barem on, zašto sam se odlučio da zborim upravo o onome što će ubrzo uslediti. Umesto iščekivane podrške i razumevanja od njega dobih kratku i jasnu ocenu mene i mojih zamisli – Budala! Njegov lakonski izrečen sud o meni istovremeno je i osnovni sadržaj mog rada. Stoga i nije čudno što je on, ili što bi neki od vas, zaključio da samo budala može da se usudi da govori o ludosti na skupu koji se tiče ljudskog savršenstva. Pošto smatram da je to moguće, podeliću sa vama svoje zaludne ideje.

No, pre nego otpočnem sa izlaganjem svojih zamisli moram vam reći iz koje perspektive promatram pojavu o kojoj će nadalje biti reči. Moje polazne osnove su psihičke i terapijske, pod ovim podrazumevam da čovekova sposobnost opažanja i razumevanja sveta počiva na psihi, to jest, na arhetipskim predstavama koje su izvor svakog saznanja i doživljavanja. Pridev „arhetipske“ se ne tiče nezastatljivog i nomenalnog ali fenomenalnog i polimorfne prirode samih predstava. Dalje, fenomenalni aspekt arhetipova odnosi se na istovetnost predstava i smisla. Ova tvrdnja svoje potkrepljenje nalazi u rečima K. G. Junga: „Predstave i smisao su istovetni; uobličavanje prvog vodi pojašnjavanju drugog. U stvari, obrazac ne traži objašnjenje; on odslikava svoj sopstveni smisao.“¹

Dakle moje psihološke refleksije ishode iz arhetipske psihologije, koja smatra da svako saznanje mora biti proučeno posredstvom arhetipskih predstava. Prvenstvo predstava i predstavljanja (fantazije; prim. V. P. Popovića) podrazumeva svojevrsnu imaginarnu redukciju ili arhetipski povraćaj – vraćanje na mitske obrasce ili ličnosti naše psihe. Arhetipsko „ricorsis“ nagoveštava da su fantazijske predstave osnovni ščititelji ljudske egzistencije. Šta više, ove numina-e su grada od koje stvaramo svet i realnost. Stoga je i svaki početak poezija ili psihopoezija – tvorenje duše, posredstvom predstava i metafora. „Psihopoezija... je prevashodno usmerena ka buđenju psihološke vere; one vere koja se pomalja iz psihe i ispoljava kao vera u realnost duše“².

Naposletku, „tvorenje duše“ je svojevrsna psihoterapija; kako nas uči Dž. Hilman: „Psiha traži psihologiju kao neophodnu za svoju terapiju, ali traži i psihopatologiju ne bi li sazдалa svoju psihologiju“³. Terapija, kao što vidimo, nije samo nešto što se odvija između terapeuta i pacijenta; to je proces koji se na mahove odvija tokom naših individualnih traganja za duhom, naših pokušaja da razumemo vlastite sklonosti, kroz kritič-

ke opaske, savete, podsticaje i imperative koje sebi namećemo. Sve dok se bavimo psihopoezijom mi smo u terapiji; odnosno, mi smo svi (i svakome) psihološki pacijenti ali, istovremeno, svi smo (i svakome) psihoterapeuti. Psihoterapija se, vidimo, ne odvija samo po bolnicama, privatnim ordinacijama već svuda i na svakom mestu, u svakom trenutku, tamo gde se odigrava „tvorenje duše“.

Na prvi pogled nema nikakvog razloga da se o budali, ludu ili jurodivom govori na skupu koji za svoju temu ima savršenstvo. No, ako se samo dotaknemo značenja reči savršenstvo videćemo da se nekakva veza između ovih pojmova može uspostaviti. Reč savršen (i njoj srodne reči srpskog jezika – dobar, deo, besprekoran) nam kazuje o *navjini* stepenu osobina koje u svojoj vrsti imaju lica, stvari, ideje; takode, reč je o osobini širokog smisla, koja obuhvata sve što je u svojoj vrsti *korisno* a u isto vreme po merila sredine moralno⁴. Slično je i sa rečju perfekatan (perfectus – savršen, potpun na latinskom), i u ovom slučaju reč je o nečemu izvršnom, odličnom, *bez greške i mane*, dakle savršenom i potpunom. U oba slučaja vidimo da sve nije tako jednostavno, s jedne strane, savršenstvo je nešto čisto, neukalano, korisno, moralno, li celovito, dakle nešto poželjno i prihvatljivo, a s druge strane, makoliko to zvučalo paradoksalno, nešto necelevito, nepotpuno, naprosto, stoga što iz sebe isključuje sve grešno, nemoralno, necelevitost, najviše u ljudima, stvarima ili idejama. Zato, da bi smo uopšte mogli da govorimo o savršenstvu moramo govoriti o onome što je inferiornu, manje vredno, donje ili što je ukalano. U stvari, smatram da se psihički rast i uceljivanje ličnosti jedino ostvaruje kroz smisaono uravnotežavanje čistog i nečistog u čoveku (katharos miaros).

Mislim da je sada jasnije zašto želim da zborim o jurodivosti, ludiranju i o nosiocima ovih osobina.⁵ Ludu, budalu ili jurodivog

čoveka možemo pronaći u srcu gotovo svake religije i kulture. Među brojnim arhetipovima arhetip lude je najnejasniji, najnesхватljiviji. Njegova priroda je paradoksalna i razvija svaku nadu da može biti shvaćen iz naše svesne perspektive; upravo stoga se moramo osloniti na sve raspoložive izvore i pretpostavke.

Jurodivi se neprekidno kreće između svetova poretka i rasula, takvom brzinom i lakoćom kakvu ne srećemo ni kod jednog drugog arhetipskog lika. Da bismo uopšte mogli da razumemo našu istoriju i potrebu za rastom i uceljivanjem moramo se suočiti sa njegovim iracionalnom, nepredvidivom prirodom i ponašanjem. Izuzetno bogatstvo fenomenologije jurodivosti i ludosti može nas navesti na pomisao da je ovaj arhetip potpuno neodredljiv. No, ipak postoji određen broj njegovih osobina koje se sreću u većini mitova, religija i predanja brojnih kultura. U središtu ovog grozda osobina su dvosmislenost i anomalnost lude. Na njih se nadovezuju brojne druge: nakaznost, detinjastost, opsenarstvo, sposobnost da se kreće u raznim pravcima (luda je politropne prirode; prim. V. B. P.), prati ga bludnica, dvogube je prirode, apofatičan je, preteča je Spasitelja i njegov pratilac.

U osnovi luda je dvogube i dvosmislene prirode, anomalna je i polivalentna i po tome je živo otelovljenje filozofskog principa „coincidentia oppositorum“ Nikole od Kuze. Neprekidno se kreće, ide od svetog do profanog, od prirodnog do kulturalnog, od psihičkog do duhovnog, od magijskog do mističnog, od života do smrti; a ipak, ni jedno od ovih oblasti ne pripada, ni jedna od njih ga ne određuje niti omeđuje. Poput alchemičarskog Merkura neuhvatljiva je ali bez nje može da se izvede opus tvorenja duše.

Budala je anomalne prirode (a – nomos), izvan granica normalnog, propisanog, očekivanog; kreće se preko svih granica, nadilazi sve klasifikacije i kategorije. Za nju nema neprikosnovenih i nepovredivih međa i zakona, bili oni religijski, lingvistički, epistemološki, metafizički ili kulturalni. Rušeći prd sobom (ili bolje rečeno samim sobom; prim. V. B. P.) sve ustanovljene granice, jasno omeđene oblasti, one se kreće kroz, mahom, gotovo prisilno napred – nazad, njena prisilna potreba da se kreće, da ne stoji u

⁴ Vidi u knjizi „Sinonimi i srodne reči srpskohrvatskog jezika“ / M. Lalevića / Leksikografski zavod / Beograd / 1974.

⁵ Neki strogi naučnici čitunac bi se sigurno usprotivio izjednačavanju jurodivosti i ludosti, budale i „lude Hrista radi“, no pošto se bavim arhetipskim predstavama a ne pojmovima ili stvarnim ličnostima, ovo izjednačavanje mi je dopušteno, čak neophodno. Jedino amplifikacijom i traganjem za sličnostima između raznovidnih psihičkih predstava možemo „tvoriti“ dušu. Amplifikacija je metod koji mi služi kao oruđe kojim širim i produbljujem osnovne građevine na kojoj počivaju moja tumačenja. Dakle, u radu se prevashodno bavim arhetipskom ravni, ne personalnom,

te kada govorim o benci, ludu, jurodivom, bleasnu ali nakazi ja govorim, prvenstveno o (arhetipskim) predstavama na kojima počivaju oni, na personalnoj ravni, raznovidni likovi i osobe. Prim. V. B. P.

¹ Jung, C. G.: *The Structure and Dynamics of the Psyche* / Coll. Works 8 (Princeton) 1968.

² Popović, V. B.: „Arhetipska psihologija“ (Dela 9–10 (Beograd) 1988).

³ Hillman, J.: *Re-Visioning Psychology* / Harper and Row / New York / 1975.



Darko Cafer-Senković: Dnevnik-1898 1. Maribor, 1899.

mestu ne može se ničim obuzdati. Srećemo je na svim mestima, posebno onim graničnim – gde se polis graniči sa divlinjom, instinktivno sa duhovnim, ljudsko sa božanskim – nema stalnog boravišta⁶, neprekidno se kreće kroz oblasti koje su marginalne. Uvek se javlja zaodenu u drugo ruho, sa drugim stavovima, idejama, na drugim boravištima. Čak i kada tvrdimo da je dvosmislenost uzvraća nam da je naš sud suviše jednostavan i da je više polivalentna nego li dvoguba. Opet, ako tvrdimo ovo drugo, da je mnogostruka, nadmoćno će nam dokazati da je i to suviše jednostavno.

Dvogubnost i anomalnost lude na osoben način sadržana je u predstavi apostola Petra u Novom Zavetu i u narodnom predanju. Već njegova imena (Simon i Petar) simbolički govore o dvogubosti i dvosmislenosti koju ovaj svetac nosi u sebi. Zamena starog imena, Simon, novim, Petar, ukazuje na preobražaj ličnosti – od običnog čoveka on izrasta u ugaoni kamen Crkve. No, ovaj kamen (Petar, na aramejskom Kifa; prim. V. B. P.) nije samo stena na kojoj će Gospod Isus Hristos sazdati svoju Crkvu (Mt. 16:18), to je, ujedno, kamen o koji se može spoticati. Nakratko pošto ga nazva Petrom Hristos se sablazni svoga učenika, nadenuvši mu još jedno ime – Satana (Mt. 16:23). Njegova dvogubnost se, nadalje, ogleda u tome što je on (Petar) pun vere ali i (Simon) male vere (oligopistos). Istovremeno, izabran je da napasa jaganjce Božje (Jv. 21:15) i predstavlja sablazan svome Učitelju, nekoga ko ometa Božji domostroj spasenja; posredno, osporavajući Božansko a i ističući ljudsko (Mt. 16:23).

Petar je prvi koji je objavio identitet Boga

živoga (Mt. 16:16; Mk. 8:29; Lk. 9:20; Jn. 6:69) ali i prvi koji ga se javno odrekao (Mt. 26:69–75; Mk. 14:66–72; Lk. 22:54–62; Jn. 18:25–27). Trostruko odricanje Boga uravnotežuje se njegovim trostrukim potvrđivanjem i obrnutu. Kako u Novom Zavetu tako i u predanju on je česti pratilac i saputnik Božji, neko ko oponaša svog Učitelja; katkad uspešno, katkad neuspešno; naprosto, on je svojevrsna inferiorna, senovita strana Jastva (I. Hrista)⁷. Od dva putnika namernika (Bog i sv. Petar) on je taj koji biva nagaravljen i izvlači deblji kraj⁸.

Prvo i osnovno, on je poslanik, glasnik Božji (apostolos) i kao takav pokušava da oponaša Isusa Hrista. Kao što sam napomenuto, ne ide mu to uvek od ruke, kao u sceni hodanja po vodi. Šta više, nekada to radi vrlo smušeno, smeteno, komično da to čak i Učitelju zasmeta. U susret Hristovom stradanju on je taj, među apostolima, koji najgorljivije iskazuje svoju veru u Boga živoga i koji (pre) naglašava da će ga pratiti i u smrti, da bi vrlo brzo svoje stavove izokrenuo. U jevanđelju po Jovanu, na Tajnoj večeri Petar je taj koji se zgražava nad onim što Gospod čini svojim učenicima (predlavljanje; prim. V. B. P.) i to smatra nedoličnim svoga Učitelja; na to mu Ovaj veli: «Ako ti ne operem, nemaš udela sa mnom». Na ovo će Petar, impulsivno i preterano: «Gospode, ne samo noge moje, nego i ruke i glavu» (Jv. 13:4–10). Izuzetno zanimljiv spoj oponašanja i izvrtanja onoga što čini Gospod zabeležen je i u apokrifnim Djelima Petrovim, gde Simon Petar, kada je došlo vreme da bude raspet, traži od svojih dželata da bude raspet naglavačke. Ova izuzetno snažna predstava (na glavce razapetog apostola, kada se po strani ostave postojeća, prihvatljiva religijska tumačenja; prim. V. B. P.), u kojoj je naglašena inverzija,

metaforički ukazuje na Petra kao na svojevrstu senku Isusa Hrista. Na jednoj strani Kifa oponaša svoga Učitelja, na drugoj on izvrtne ono što Hristos propoveda. Dok u psihološkoj predstavi raspetog Hrista (kao primer može da nam posluži bilo koja Pravoslavna ikona; prim. V. B. P.) pažnju privlače njegov »normalan« (uspravan) položaj tela na Krstu, uzvišenost (On je izdignut u odnosu na sve ostale likove prikazane na ikoni), glava kojom »para« nebesa, dotle predstava raspetog Petra (neka nam kao primer ovoga posluži Masačova slika s početka XV. veka) naglašava njegov »nenormalan« (na glavačke okrenut) položaj tela, u istoj je ravni sa ostalima, glave koja »prodiere« u zemlju. Dok položaj prvog nagoveštava posvedočenje njegovog Božanskog statusa – Logosa Vaselejen, doseganje viših stanja svesti i usmerenost ka svetu duhovnih vrednosti, dotle položaj drugog ukazuje na usmerenost ka svetu psihičkih vrednosti, na voljno uranjanje u nesvesno, na kretanje ka htonskim sferama. Na kraju, predstava na glavce raspetog apostola ukazuje na svojevrstu via negativa.

Petrova dvogubost se ogleda i u odnosu prema životu i smrti. Podarivši mu ključeve nebeskog carstva Hristos ga upozorava: »i što svežeš na zemlji biće razdriženo na nebesima« (Mt. 16:19). Ukratko, Isus na svoga učenika prenosi psihopompne moći. Poseđivanje ključeva omogućava njihovom vlasniku da se slobodno kreće između graničnih oblasti života i smrti, da svezuje i razvezuje, da inicira (uvodi, posvećuje) i diskriminiše (isključuje, izbacuje), koga on želi. No, ni ova od Hrista preneti vladarska moć ne pojednostavljuje Petrov odnos prema smrti i životu, šta više, ovaj odnos je i dalje dvosmislen, promenljiv, čudljiv i nedosledan. Na rečima Petar je nepokolebljiv u veri u Hrista, slediće njegov put i po cenu da izgubi svoj život (Mk. 14:31); nemalo zatim njegov dvosmislen odnos prema smrti potvrdiće se, metaforički, u borbi sa snom dok se Gospod molio u Getsimaniji (Mk. 14:33–41). Strah od smrti, mogućeg mučenja i kazne najjasnije se ispoljava u njegovom odricanju Hrista (Mt. 26:69–75). No njegovo odricanje, laži i obmana su »nedelotvorni«, prema jevanđelju po Marku njegovo odricanje je providno, on uhvaćen u laži. (Mk. 15:66–69). Ali ova laž, naivno obmanjivanje drugih, prepoznata neistina imaju izuzetnu psihološku moć; predstavljaju, osobeni, pokretački psihi. Izrečena laž korentno menja Petrov život, on ga uvodi u nov život i od tog trenu on se u celosti posvećuje Gospodu.

Svojevrsni negativni put (via negativa), apofatično stremljenje ka Gospodu, koga je lično doživio, sv. apostol Petar nadalje propoveda kao jedan od mogućih puteva ka Bogu i ucelovljavanju ličnosti: »Gde je mudrac? Gde književnik? Gde prepirač ovoga veka? Zar ne pretvori Bog mudrost ovoga svijeta u ludost? Pošto, dakle, u premudrosti Božjoj svijet mudroču ne pozna Boga, izvoli se Bogu da ludošću propovedaj spase one koji verujuje... Nego što je ludo pred svijetom ono izabra Bog da posrami mudre; i što je slabo pred svijetom ono izabra Bog da posrami jake« (1. Kor. 1:19–28).

⁶ Zbog toga je i pokušaj da se opredmeti, doslovno shvati osuđen na propast. Ustanovljavanje azila za umobolne, psihofarmaka, ECT (elektrošok), satijevanje nerealnih kategorija samo je, na prvi pogled, ukrotilo ono što je neukrotivo. Sveđoci smo da ludila ima više nego što ga je bilo i da se javlja tamo, u takvom obliku, gde ga nismo očekivali. Prim. V. B. P.

⁷ Primeri toga su Petrovo hodanje po vodi i njegovo isceliteljske sposobnosti – Mt. 15:22–31; Mt. 17:14–21; Dap. 3:1–8).

⁸ Čajkanović, V.: Mit i religija u Srbu /Srpska književna zadruga/Bogradi/ 1973.

Odvakva predstava apostola Petra jedan je od »korena metafore«: ludosti ili jurodivosti. Svete lude Hrista radi po mnogo čemu mogu da se uzvedu svom arhetipskom uzoru. »Vaše ukrašavanje da ne bude spolja... nego u skrivenome čovjeku srca« (1. Pt. 3:3-4). Svetost jurodivičkog je skrivena od tuda pogleda, šta više, ona se ispoljava kao svoja suprotnost. Svojim spoljašnjim ponašanjem oni uzdižu na pijedestal bolesno, nakazno⁹, ludo, osakaćeno. Njihova oseboja apofatičnost ukazuje na sav apsurd i nemoć »monoteizma« svesti, sveta koji potiča na snazi razuma, uzročnim objašnjenjima, jasnim granicama, idealnim obrascima i normalnosti. Njihovo ponašanje, izgled, vrednosti kojima mašu pred očima običnog, normalnog sveta, ove druge zastrašuje. Makoliko u nama izazivaju smeh, sažaljenje, osećanje nadmoći oni, istovremeno, svojim tajanstvenim, nerazboritim, nerazumnim ponašanjem uteruju strah u naše kosti. Krasi ih nepredvidivost i neočekivanost, ne može ih sputati ili okovati. Stalno izmiču našoj kontroli i ne nas još više straši. U osnovi ovog straha ne krije se samo plašnja od suočavanja sa vlastitim (u lude) projektovanim sadržajima, već strah od svega onoga što nije omeđeno granicama našeg Ja. Jurodivi je nosilac misterije čoveka a time i putokaz koji nas uvodi u »božanski mrak«, on nas vodi Onome ko je neizreciv i neodrediv.

U većini religija i kultura gde se javlja, luda se ponaša kao *prima causa* razdora i rasula, nesreće i nećade, hitnji i neumesnosti. Za luda ništa nije »i suviše« – nijedan zakon nije suviše moralan, nijedan tabu suviše svet, nijedno dobro nije suviše visoko, nijedna nepoboznost nije suviše opaka. Njena veština sastoji se u tome da sve izvrće – ono što je bilo gore sad je dole, ono dole sad je gore, što je bilo napulju sad je unutra, unutrašnje pretvara u spoljanje, besmisleno u smisljeno...

Ako pokušamo da je uzvedemo još nekom božanskom principu, nekom drugom »korenu« metafore¹⁰ sigurno je da će luda prepoznati u Hermesu ili alhemičarskom Merkuru, njegovim hermetičkim delima kojima isceljuje bogove i ljude. Hermes je glasnik bogova, vodič duša, učitelj Eskulapa, zaštitnik trgovaca, kralj sekicica i lopova, lažac i donosilac sreće. Ova mitološka figura odgovara unutrašnjem psihološkom iskustvu i verodostojno održava potpuno nerazlučenu ljudsku svest, to jest, odgovara stupnju razvoja gde su instinktivno i duhovno međusobno izmešani i prožeti. Kao takav, Hermes a kroz njega i luda, jeste nosilac arhe-

tipske svesti drugačijeg sklopa i dinamike od one koja karakteriše našu Ja-svest. U stvari, arhetipska svest budale upotrebljava našu Ja-svest i prema njoj stoji u kompenzatornom odnosu. Prema mišljenju arhetipologa R. Lopez-Pedraza, Hermes je personifikacija principa kompenzacije¹¹. Nekada u sebi luda nosi osobine i crte koje su gore od onih koje poseduje Ja-ličnost, nekada one koje su bolje. Kao kolektivna personifikacija naše inferiornosti, luda otelovljuje sve ono što nam je u našoj prirodi neprihvatljivo, strano, odvratno ili nakazno. Luda je istovremeno neljudska i nadljudska, bestijalna i božanska, no ono što nas najviše zastrašuje sadržano je u tome što ona ovaploćuje *nesvesno*. Ono što je čini toliko moćnom, odvratnom, nakaznom, zastrašujućom, omalovažavajućom počiva na dinamici čije postojanje jedino može biti objašnjeno aktualnom situacijom u kojoj se nalazimo. Svaki razvoj koji teži savršenstvu a ne celovitosti, nužno vodi jednostranom razvoju i hipertrofiji »dobre, svetle, neukaljane« strane ličnosti. Naposljetku, savršeno postaje kljasto a čovek jednodimenzionalan. Kao nosilac *kolektivne senke* čoveka Zapada, luda je sadržalac svih naših inferiornih osobina i odlika; istovremeno, ona u sebi krije »seme entandromije« – preobraćanje u svoju suprotnost. Da bi smo se spasili pošasti doslovne, opustošujuće normalnosti i čistote, koje vrhune u jednodimenzionalnom, rigidnom razvoju naših Ja, luda kaljanjem, vlastitom nečistoćom i pogani upotpunjava i pokreće našu psihi.

Kao takva luda jedina i može, ne obazirući se na ustanovljene obrasce date kulture ili religije, da ruši tabue, ovestale zakone. Kroz svoje skraćeno ponašanje, nakazni izgled, bizarne misli luda reafirmiše socijalni poredak; rušeći zakone ona ih istovremeno i potvrđuje. Luda »potvrđuje poricanje«¹². U rušilačkim radnjama budale ono što je uništeno uvek ostaje, implicitno, prisutno, jer sam čin razgrađivanja izvno izgrađuje. Naprotiv Ja i njegovom arhetipskom herojskom zaleđu, luda svojim ponašanjem ne vaspostavlja individualnu Ja-svest već kolektivnu. Makoliko želeli da je potisnemo, izbegnemo, da se ne suočimo sa njom, uvek se o nju saplićemo, svuda nas prati, čeri nam se iz trmina raznih budžaka, krevetli kada nam to najmanje odgovara, spopada upravo onda kada molimo Boga da nas ne primeti i da nam se ne naruga. Prema rečima T. Goričeve luda boravi među nama, na najprometnijim mestima – na pijaci, trgu, na ulici¹³. Na sreću, upravo stoga što se tako javno ispoljava, rugaba je danas uočljivija nego što je to bila pre nekoliko desetleća. Samim tim lakše nam je da je otkrijemo u našim ponašanjima, stavovima, delanjima, snovima u telu. Kada jedan arhetip počinje

da se pomalja na pozornici istorije i života on može da se kreće više ka središtu ili više ka periferiji pozornice. Novo arhetipsko ispoljavanje ovog arhetipa je očigledno. Ne možemo a da preko dana ne nabasamo na rugobe, kako one muškog tako i one ženskog oblika, no danas nakaza nije samo marginalna član društva; kao što sam već rekao, ovaj arhetip se pomaže sve više ka središtu pozornice. Nakazno, danas, prepoznajemo u brojnim političarima, naučnicima, umetnicima, članovima kraljevskih kuća, vođama religioznih pokreta, naposljetku, među brojnim psiholozima. Prepoznavanje nakaznosti, bilo da se ova snažna predstava ispoljava u telu ili stilu života, doista ima blagotvorno dejstvo po psihi i predstavlja svojevrsnu psihološku dobit. U oba slučaja (bilo da je prepoznajemo u telu ili stilu života; prim. V. B. P.) patologija se ispoljava, a u isto vreme, njeno predstavljanje (imaginacija), uprkos činjenici da je skriveno radom drugih arhetipova, na živ i pokretljiv način govori o intrisičkom aspektu ljudske prirode koga nazivamo nakaznim.

Svojim ponašanjem, izgledom i stavovima luda nije doslovni obrazac našeg rasta, ne radi se o tome da moramo da delimo nemoralno, nečasno ili suludo. pouka nije da zagazimo u ludilo već da prepoznamo, imaginacijom, kolektivnu inferiornu prirodu i da kroz sučeljavanje sa ovom senovitom, nepriznatom stranom svih nas shvatimo koliko je ona nužna i nezaobilazna. Jurodivi je svojevrsni *speculum mentis* i jedna od glavnih psiholoških funkcija ovog arhetipa ogleda se u tome što nam omogućava da iskusi-mo dvoglost i iz nje ishodeću celovitost ličnosti. Ceo opus razvoja ličnosti počiva na predstavci da *prima materia* može da se preobrazi u *ultima materia*, da se stari Adam preobrazi u novog Adama, Simon u Petra. Stoga je i opus moralni zadatak jer počiva na uverenju da smo moralno odgovorni da sprovedemo u delo, da osmislimo i obožimo sve ono što je ušlo u našu svest.

Na kraju, vratimo se još jedared mom dragom prijatelju koji je najavio, svojim sudom o piscu ovih redova, temu mog rada. Spomenuti događaj i njegova konstatacija koja se ticala mog duševnog stanja nije izuzetak. On je ovo često ponavljao, i nadam se ponavljaće i to i nadalje. Šta više, svoj sud bi, obično, iskazivao u potpunom obliku: »Tebe krasi dve odvratne srpske osobine – jedeš puno hleba i praviš se blešav«. Na sreću, ove tvrdnje su tačne – jedem puno hleba i pravim se blešav. Kako po prirodi nisam tvrdica vrlo rado bih ih podelio sa svim ostalim Srbima i Srkinjama, pa i sa svim ljudima sveta. U stvari, mislim da ove dve osobine i ne idu jedna bez druge. Samo budala veruje da će mu sa neba pasti Hleb kojim će umiriti svoju glad. Ovaj Hleb je zamešen prve vreme, sam je zakvasao, zablagodario sebe, prelomio sebe, sam se razdelio i od tada to stalno čini, sve do svršetka veka. Pa, zar ne mislite da samo budala može u to da poveruje?

⁹ Ruska reč za lude Božje, jurodive, potiče od staroruske reči »urodi, što je prvobitno značilo »nakaza«. Vidi u knjizi T. Goričeve: *Snaga krićanske ludosti* /UPT/Dakovo/ 1986.

¹⁰ O apofatičnom bogoslovju pravoslavne crkve vidi V. Lossky: *The Mystical Theology of the Eastern Church* /Ispoljvaje: The Divine Darkness/James Clarke and Co. LTD /London/ 1973. A o apofatičnosti ludih Hrista radi vidi kod T. Goričeve: Hristianski durak V vek apofatič: *Rasopis Grani* No. 140 /Possev Verlag/Frankfurt/ 1986.

¹¹ Lopez-Pedraza, R.: *Hermes and his children* /Daumon Verlag/Einsiedeln/ 1989.

¹² Zucker, W.: *The Clown as the Lord of Disorder* /Theology Today No. 24/1967.

¹³ Goričeva, T. - navedeno delo pod brojem 10.

Ako ne izneverim sebe i ne pretvorim se u banalni nastavak ovoga sveta, za moju dušu neće biti kasno. Moj jedini zadatak je da *spasem* nju, da joj ne dozvolim da se pretvori u mrtvu prirodu dok joj je suđeno da živi i vodi me. U času kada duša umre, telo će biti samo veliki raspad.

Ne dozvoliti smrt duše osnovni je zadatak ljudskog života jer čovek ima samo jedan put: spiritualizaciju i sublimaciju. Samoaktualizacija i individuacija govori su o *sreći*. Kao što nije moguće pobeći od sopstvene *Senke*, nije moguće pobeći ni od onoga što Pol Dil zove osnovnim životnim zadatkom: . . . « Ne dozvoliti banalizaciju duše . . . znači ne dozvoliti rasipanje svoga Ja u spoljašnji svet. (. . .) Ma kakve bile sposobnosti koje je čovek dobio, on podleže imanentnom imperativu da ih razvija. On daru mora dodati i zaslugu. To je životni zadatak. Čovek uživa u životu u onoj meri u kojoj izvršava taj zadatak. Životna radost je osećanje životne snage u punom dejstvu, suštinska želja u slobodnoj funkciji. Ona je osećaj životnog poleta koji čoveka pobuđuje, koji on mora da razvija. Što je dar veći to je i zadatak teži, ali je i radost dublja . . . Čovek postaje križac pred životom ako ne prihvati tu odgovornost . . . »¹

Kažemo li da je pravda imanentna životu (P. D.) – i ne može se prevariti, jer je »moral imanentan životu u vidu ravnoteže i sklada« – ozakonili smo stvarnost nesreće i zabranili da se ona siromašnim relativizmom otklanja kao motiv. Nesreća je tu, u nama, ona postoji i može se kontrolisati. Vitgenštajnov »upitni mistik« zbog činjenice razdvojenosti etičke i empirijske volje (mišljenja i akcije) ne može se spoznati koji je i kakav put što vodi do »afirmativnog mistika« – samoaktualizovanog i srećnog čoveka (u takav život on nekim slučajem prosto ude). Otud mistik: »potvrđuje« – zauvek *nasuprot* »upitnom«. Pitanje smisla života nemoguće je postaviti, ali ono može biti rešeno. Srećan i samoaktualizovan život objektivno se ne da okarakterisati, ali život može postati srećan i pun – *nestankom problema života*. »Upitni mistik« nije mistik zato jer sebi postavlja pitanje smisla života ne videvši nikakav odgovor, već je mistik »zato jer ne zna zašto ne vidi odgovor i kako da upotebe pokuša da menja svoje upitno stanje.

Vitgenštajnov rezultat je tautologija budući da je srećan onaj čovek koji je srećan . . . ; a ako je moguće biti srećan na bilo koji način, to bi moralo biti moguće i u svakom drugom teškom slučaju. Ako to nije moguće, onda to jednostavno nije moguće, kao što nije moguće voditi ljude Dobru (već isključivo nekuda) – kaže Vitgenštajn u Ostaje ipak vera u to da jedan mistik može postati drugi (slično religioznom preobraćenju); jedino nepoznato – predeni je put.

Kako da se nesrećan čovek istrigne svojoj bedi? Odgovor »putem saznanja«, samo je

Put individuacije i samoaktualizacije

Mila Nikolić



Darko Čuter-Sencković: Dnevnik-1990 Novo doba, Maribor, 1990.

nova jezička igra, jer taj put saznanja sada zove »srećnim životom«.

Ali, ako ja zauzmem stav o odbacivanju reza između etičke i empirijske volje – *svestan put individuacije* smatraću mogućim. Saznanje je tada uslov: prvi i nedovoljan. Izvesno je da postoji *razlika* između postavljanja pitanja smisla života i života u kome se ovo pitanje nikada ne postavlja. Čovek koji je *prestad* da se boji smrti nije niuokom pogledu sličan onome koji se smrti nikada nije bojao. Ako mislimo da se iz jednog stanja može *svesno* preći u drugo, mi više nismo na strani Vitgenštajnovog *Tractatusa*. Rešenje problema života je uklanjanje ovog problema ali naš put može biti *svestan i slobodan*. Životna motivacija leži samo u *sopstvenoj psihi*, a Dobro i Zlo jedno naspram drugom – ceo su naš životni događaj; put oslobodenja je moguć i on počinje *samopostmatranjem*.

Nije li ovo odnos čitave zapadne kulture prema svesti i svesnosti? Uvideti problem života, sreće i individuacije ne znači otkriti bilo kakvu skrivenu vrednost u životu, već prosto prihvatiti da je svet taj svet koji jeste,

a činjenice su činjenice koje jesu. A biti nesposoban da se ovo *prihvati* znači verovati u Boga – govorio je Vitgenštajn. Jer, verovati u Boga znači *shvatiti pitanje smisla života*. Verovati u Boga to je uvideti da činjenice sveta ne rešavaju sve.

Psihološka nesvesnost zaslepljuje pogled dokle god je magijska, uzročna i tajnovita. Nasuprot njoj introspektivni rez razlaže san, sukobe duše, motive sa dna psihe, lik našeg dvojnika. Otkriti svoje psihološke činjenice upornim, vođenim *samopostmatranjem* znači shvatiti da je psihički svet upravo to što jeste, a psihičke činjenice Dobra i Zla u nama – to što jesu. Biti nesposoban da se ova psihička datost *prihvati* znači početi graditi unutrašnji moral, prvu ravan odnosa prema sopstvenom Dobru i Zlu. Verujem li u put unutrašnjeg sudije otvorio onaj za Individuu koja dobija svoju neponovljivu koju tek kada prestane obožavanje činjenica. Put individuacije tada je počeo . . .

¹ Pol Dil: *Psihologija motivacije*, Prosveta, Beograd, 1984.

Moralno savršenstvo

Vladislav Tatarkjevič

Etički problem savršenstva ne pita je li čovek savršen, nego treba li takav da bude, odnosno je li dobro kad je savršen i treba li stoga da se stara oko svoje savršenosti. Isto se tiče i savršenstva drugih ljudi, ukoliko se na njih može uticati. Etičko pitanje je također: ako čovek treba da se stara oko savršenstva, na koji način onda može da ga postigne.

Za mnoge mislioce ovaj problem ljudskog savršenstva, moralnog savršenstva, bio je i jeste glavni problem savršenstva. Tako ga je pre mnogo vekova shvatao Kasiodor: *savršenstvo je pitanje volje i delovanja* (*Perfectionem dicitur illud quod de voluntate simul et actione laudatur*).

Evropsku istoriju etičkog pojma savršenstva valja počinjati od Platona; on se nazivom »savršenstvo«, doduše, retko služio, ali ideja dobra, osnovni pojam njegove filozofije, jedva da se razlikovala od ideje savršenstva, i njegovo je uverenje bilo da približavanje toj ideji čini ljude savršenima.

Nesto kasnije stoici su *expressis verbis* uveli u etiku pojam savršenstva. Odredili su ga kao harmoniju: harmoniju čoveka s prirodom, sa samim sobom, s razumom. Ko ga dosegne, njegov će život biti savršen; imaće, naime, sve ono što je odista vredno i odista potrebno. A tu harmoniju – savršenstvo smatrali su ostvarljivom, svakome dostupnom.

Platon i stoici učinili su savršenstvo filozofskom devizom; a ubrzo potom u hrišćanstvu savršenstvo se pretvorilo u religijsku devizu. Tada su devize pojedinih naučnika, škola postale zajednička deviza Evrope, i istovremeno nisu prestale da budu filozofske ideje: postale su baš jedna od osnovnih ideja hrišćanske filozofije.

Hrišćanska nauka o savršenstvu oslanja se na Jevandjele. Osnovni tekst je kod Matije 5, 48: »Budite vi, dakle, savršeni, kao što je savršen otac naš nebeski. Reći maltene u istom zvučanju srećemo takođe u Jevandjelju po Luci, jedino što u njega umesto »savršenosti« stoji »milosrđa«. Nema sumnje da je Matija milosrđe ulazilo u sastav savršenstva.

Rani hrišćanski spisi, pre svega dela sv. Pavla, puna su poziva na savršenstvo. Mnogi od tih poziva sakupljeni su u nevelikoj raspriši sv. Augustina *De perfectione iustitiae hominis* (PL 44 c. 293 d.); to je kao neka »summa de perfectione«. Pozivi počinju još od Starog zaveta: »Bićeš savršen pred licem Gospoda Boga svoga« (Zak. ponovljeni, XVIII, 13) i »Blago onima kojima je put čist« (Psalam 119, 1). Potom više puta kod Pavla: »A dalje, braćo, radujte se, savršujte se« (II Kor. 11, 1). Ili »da pokažemo svakoga čoveka savršena u Hristu« (Kol. II 12). »I sve činite bez vike i premlajanja, da budete pravi i čiste ljudi, djeca Božija bez mame usred roda nevaljaloga i pokvarenoga« (Filip. II 14, 15). »Kao što nas izabra da budemo sveti i pravedni

pred njim u ljubavi« (Ef. I 4). »Da vas svete i bez mane i bez krivice izvede preda se« (Kol. I 22). Da Crkva »nema mane ni mršine, ili takoga čega, nego da bude sveta i bez mane« (Ef. 27). »Otrijeznite se jedan put kao što treba« (I Kor. 43). »Budite sveti, jer sam ja svet« (I Petr. I 16).

Savršenstvo je u tim iskazima samo jedan od mnogih izraza za istu stvar; njeni sinonimi su »čiste«, »bez mane«, »prav i cео«, »sveti«, »pravedni«, »bez krivice«, »strezveni«. Sve to znači isto što i »savršenstvo«, i to u njegovom strogom razumevanju: ono čemu ništa ne nedostaje.

Augustin objašnjava da se savršenim i bez mane ispravno naziva ne samo onaj koji je savršen nego i koji bez ograda ka savršenstvu teži: »*Sine macula non absurde etiam ille dicitur, non qui iam perfectus est sed qui ad ipsam perfectionem irreprensibiliter currit*« (De perf., IX). To je, dakle, širi pojam savršenstva, koji obuhvata ne samo potpuno pravo savršenstvo nego i ono stanje koje se savršenstvu približava. Taj moralni pojam savršenstva nije, znači, udaljen od onoga što se upotrebljava u egzaktnim naukama. I uz to: prvo antičko-hrišćansko savršenstvo nije bilo previše udaljeno od modernog usavršavanja samoga sebe. Svuda je pojam savršenstva bio shvatan kao idealni pojam, ali je takođe obuhvatao pojave realno bliske idealnom pojmu: savršenstvu u približnosti. Sv. Ambrozije čak je pisao o stepenima savršenstva (*gradus pie perfectionis*. PL. u II t. del. 8. 1224, 12, 41).

Pa ipak, Sveto pismo je sa idejom savršenstva prenelo i sumnju da li je ono za čoveka dostižno. Glavni tekstovi su tu: Pismo Jov. Bogosl. 1,8: »Ako rečemo da grijecha nemamo, sebe varamo, i istine nema u nama«. I takođe Mat. 19, 17: »Što me zoveš blagim? Niko nije blag osim jednog Boga«. Dovoljno je da je savršenstvo ušlo u hrišćansku religiju i filozofiju sa znakom pitanja: ono jeste najviši cilj, no da li je i ostvarljiv? *Perfectio vera in celestibus*, samo na nebu, kao što je pisao sv. Hieronim. Već veoma rano, u V veku, u krilu Crkve nastala su dva pogleda na savršenstvo: jedan – da ga čovek može postići na zemlji sopstvenim silama, i drugi – da se to može dogoditi jedino uz naročitu božju milost. Ovo drugo uverenje je pobedilo. Može se dati tačan datum: sam početak V veka. Tome je najviše doprineo sv. Augustin smatrajući da potpuno *ovozemaljsko* savršenstvo nije čoveku dostupno. Imao je za protivnika Pelagija, ali on je osuđen 417. godine. I merodavno je ostalo Augustinovo gledište.

Crkva, međutim, nije osudila dela Pseudo-Areopagita (kako su danas nazivana anonimna dela iz V veka, koja se prikazuju kao

delo prvoga atinskog episkopa): ona su proglašavala *prirodnu* mogućnost čovekova uzdizanja do savršenstva, do gledanja Boga, što je, dakle, misao drugačija od Augustinove. Vekovima su vernici mogli na njih da se pozivaju isto kao i na Augustinove poglede. Prama tome, u Crkvi su se borila dva pogleda.

Šta je za hrišćane predstavljalo suštinu savršenstva? Kao što je za antičke filozofe suština savršenstva bila harmonija, tako je za Jevandjele i hrišćanske filozofe to bila – ljubav. Sveti Pavle je pisao: »A svrh svega toga obucite se u ljubav, koja je sveza savršenstva« (u pismu Kološanima, 3, 14). Tako je i u pismu Rimljanima tvrdio da »i ako ima još kakva druga zapovijest, u ovoj se riječi izvršuje« i da je »ljubav izvršenje zakona« (Rim. 13, 9–10). Ta savršena ljubav jeste pre svega ljubav prema Bogu, ali – nemoguće je ljubiti Boga ne ljubeći bližnje (I poslanica Jov., 4, 10, 16).

Tipično uverenje srednjeg veka bilo je, kako se čini, ovakvo: potpuno savršenstvo ovde na zemlji prirodnim sredstvima se ne može postići (u skladu s Augustinom). Begardi koji su to savršenstvo branili osuđeni su na Bečkom saboru, a njihovu je osudu ponovio još i Tridentski sabor. Kao što je pisao sv. Grgur (*Moralia* I. XXV, 15 PL c.) savršenstvo će se ostvariti tek kad se ispunio istorija: Tek tada će svet biti lep i savršen (*tunc pulchritus universus et perfectus*).

Međutim – svako može i dužan je najviše što je moguće da se približava savršenstvu po meri ljudskoj, svetosti. Tome cilju težile su mase srednjovekovnih duhovnika i monaha. A rasprave iz moralne teologije i asketike nisu štedele uputstva kako ići ka tome cilju. Pretežno su to bila prosta uputstva. Hugo od sv. Viktora činio je to relativno, ljudsko savršenstvo zavisnim od »snage, mudrosti i volje« (*De Sacramentis* I 2 c. 6 PL c. 208). Sv. Toma je objašnjavao da savršenstvo »in quodam ordine consistit« i zahtevao »srednjavanje i upravljanje« čovekovim osobinama *Summa Theol.* II-a II-ae. q. 183 a. 2).

Srednjovekovna koncepcija savršenstva i usavršavanja, naročito u svome poznijem, zrelijem obliku, može da bude prirodna i bliska takođe čoveku novoga doba. Prvo, zato što implicira misao da je savršenstvo rezultat *razvitka*. Kao što je pisao Petar Lombard (*Libri Sent.* III Dist. 39), ništa se ne rađa savršeno, nego se rađa da bi bilo savršeno, i to postaje *postepeno*. (*Nam quid mox ut nascitur etiam prorsus perfectum est. Immo, ut perficitur, nascitur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur*). Drugo, savršenstvo ima izvore ne samo lične (personalia) nego i društvene (se-



Leonardo Da Vinci: Mona Liza (Italija)

cundum statum). O tome je naročito pisao Egidijus Romanus (*De ecclesiastica potestate*, ed. R. Stolz, 1929, s. 6-7): lično savršenstvo počiva na vedrini duha i omenosti uma (*perfectio personalis consistit in serenitate et munditia conscientiae*), a društveno savršenstvo na zakonitosti i punoci vlasti (*perfectio status... consistit in iurisdictione et in plenitudine potentiae*). A pošto se jedinka oblikuje u društvu, znači da ovo drugo savršenstvo obuhvata prvo, to zahteva poredak sveta (*Hoc ergo requirit ordo universi*). I uz to, društveno savršenstvo čoveka obavezuje (*habere veritatem necessarium*), dok mu lično samo odgovara (*habere veritatem secundum decentiam*).

Teze o savršenstvu održale su se u krilu Crkve do naših dana, moguće ih je naći u nama savremenim priručnicima moralne estetike i teologije. Ti priručnici govore: prvi

uslov savršenstva jeste želja za njim. Za savršenstvo je potrebna milost, ali – Bog je daje onima koji savršenstvo žele i za njim teže. Uslov savršenstva jeste i postojanost težnje i za njim teže. Uslov savršenstva jeste i postojanost težnje i napora. «Ko se zaus-tavlja, taj se povlači», veli Augustin: «*Noli in via remanere*» (*Sermo*, 169). A napor je potreban ne samo u velikim stvarima nego i u najsitnijim. Jevanđelje po Luci kaže (16, 10): «Koji je vjeran u malom i u mnogom je vje-ran; a ko je nevjeran u malom i u mnogom je nevjeran». A pomoć u približenju savršenstvu jeste svest o savršenstvu Boga i sopstvenom nesavršenstvu. «*Noverim te, Domine, ut amem te, noverim te ut despiciam me*».

Pamćenje o prvobitnom, pravom znače-nju «savršenstva» još je živo u doba roma-nizma, i Zigmunt Krasinski je formuli-

sao suštinu hrišćanskog učenja o savršenst-vu: »U tome jeste razum i logika božja što nas nije odmah savršene i potpune stvorio, to jest završenim bićima, nego nas je, napro-tiv, kao nezavršene stvorio – tako da smo se od samog početka rvali s mogućnošću po-stepenog razvijanja – te smo samim tim i primorani da stičemo zasluge, to jest da sebe same doradujemo kako bismo rasli prema Njemu». Taj tekst potiče iz godina 1841–45, nalazimo ga na prvoj strani traktata *O stan-owisku Polski z BoNjych i ludzkich wzgledów*, inače nazivanog *Traktat o Trójcy* (Pisma, 1912, t. VII, s. 27). To je isto ono razumevanje moralnog savršenstva koje je postojalo od ranoeg hrišćanstva.

3

Potom se stvorilo drugačije razumevanje savršenstva: najopštije rečeno, tipično za doba prosvetčenosti. Moguće je izdvojiti tri sledeće prelazne etape:

Vek XIV bio je period naročito zanimanja za savršenstvo, ali ne toliko za ljudsko, moralno savršenstvo, koliko u XIV veku (naročito kod skotovaca) za ontološko savršenstvo, a u XV veku – (naročito u talijan-skoj renesansi) – za umetničko savršenstvo.

U prvu polovinu XVI veka spada kalvi-nističko potpuno činjenje čovekova savršenstva zavisnim od milosrđa božjeg.

Druga polovina veka bila je doba protiv-reformacije i Tridentskog sabora, vraćanja katoličke koncepcije; istovremeno to je bilo doba herojskih napora istaknutih pojedina-ca za postizanje savršenstva putem kontem-placije i umrtvljenja. Tada je živio Ignacije Lojola i pristupilo se osnivanju jezuitskog reda; živeli su Tereza iz Avile (1515–82) i Jovan od Krsta (1542–91), i bio je početak osnivanja reda bosih karmelićana. Bio je to vrhunski punkt u istoriji hrišćanske ideje savršenstva. I istovremeno završni punkt: ubrzo je došlo do pokušaja reformisanja te ideje, a potom je nastala nova koncepcija sa-vršenstva – u duhu prosvetčenosti.

Prva polovina XVII veka: pojačanje kato-ličke reforme ideje savršenstva, doba Korne-lisa Jansena (1583–1683) i jansenizma (po-sle objavljivanja *Augustinus*, 1642), pojačanje uverenosti u predestinaciju i nemo-gućnost postizanja savršenstva bez milosti: doktrina je osuđena, ali je u Francuskoj bila jaka.

Druga polovina XVII veka: dalji razvitak nauke o predestinaciji, doktrina «kvijetiz-ma». Put do savršenstva mogao je biti pasiv-no iščekivanje milosti, a ne aktivno dejs-tvovanje. Ova teorija, koju je u Španiji inicirao Migel de Molino (1627–96 ili 7), proširila se kroz celu Francusku, gde je za izvesno vre-me privukla Felenu (oko 1697) i imala slavnu propagatoru i ličnost gospode Gi-jon: teza je glasila da su sjedinjenje s Bogom i stalni mir duha ostvarljivi, zahvaljujući pa-sivnom usrećujućem stanju kontemplacije, bez potrebe za aktivnom moralnom i religij-skom delatnošću. Iznenadujuća je pojava da krajnja Augustinova teorija ne samo što je prihvaćena u XV veku nego se još pojačala ne-

koliko vekova kasnije. Ipak, Augustinova teorija nije implicirala kvijetizam.

Još oko jednog pitanja borili su se pogledi prvih stoleća novoga veka. Savladavanje ljudske prirode zahteva ne samo dostignuće savršenstva već ga zahteva i sama težnja za tim ostvarenjem. Tako su mislili neki poznati ljudi tih vekova. To zahteva najveći napor. Tako su hteli jedni; drugi su, međutim, smatrali da je napor bezuspešan, suvišan, savršenstvo se ne može postići, moguće ga je samo očekivati kao milost božju. Putem umrtvljivanja, kako su tvrdili jedni, i preko kontemplacije, kao što su smatrali drugi.

Počev od XVIII veka religijske koncepcije savršenstva, kako crkvene, tako i inoverske, otišle su u drugi plan. Iz ubeđenja širokih slojeva postale su ubeđenje vernika. Ideja savršenstva održala se, ali je potpuno promenila karakter: nije prestala da bude vera, ali je postala svetovna. Bila je osnovna vera doba prosvetiteljstva. To svetsko, savršenstvo osamostaljeno veka moguće je uopšteno i neodređeno obuhvatiti tezom: *savršenstvo je priroda*. Savršen je i čovek koji živi u slozi s njenim zakonima.

Razvijanjem ove nove vere proglašavalo se, prvo, da je najsavršeniji primitivni čovek, jer je najbliži prirodi. Znači, savršenstvo je već izvan današnjeg čoveka, a ne pred njim; civilizacija se pre udaljuje od njega no što mu se približava. Druga koncepcija bila je suprotna: civilizacija čoveka usavršava približujući ga razumu, a time i prirodi. Put do savršenstva je potčinjavanje života razumu, koji će ga usmeriti valjano, vodeći računa o prirodnim zakonima.

Retrospektivna koncepcija savršenstva imala je prethodnika u antici: Hesiod i Ovidije opisivali su »zlatni vek« koji je bio u prapoečima vremena, a posle koga su sledili srebrni, bronzani i gvozdeni vek: sve gori i gori. Sta je izazvalo obnavljanje ove koncepcije posle dva hiljade godina? Uzrok treba videti u prelomnoj, složenoj duhovnoj situaciji XVIII veka, a prilika ili podstrek bio je susret Evropljana sa primitivnim narodima Amerike. Stvar se obično dovodi u vezu s Rusoom, koji je ipak bio samo jedan od mnogih što su slično mislili i pisali. U samoj Francuskoj izlazila su tokom više od pola veka (1720–1776) »Poučna i zanimljiva pisma iz dalekih mislija«, i u njima je hvaljeno savršenstvo života primitivnih ljudi.

Negde oko polovine stoleća bile su žive obe tendencije: ona koja je savršenstvo videla u prošlosti, i ona što ga je videla u budućnosti, znači koja je čeznula za prirodom i verovala u civilizaciju. Obe su bile oznake reakcije, ne protiv ideje savršenstva, nego protiv njenog transcendentnog shvatanja: kao što je dotle mera savršenstva bio Bog, tako je sad mera bila ili ideja prirode, ili ideja civilizacije. Ova druga konačno je prevagnula i prešla u XIX vek kao nasleđe prosvetiteljstva.

Sad su se razvile one crte savršenstva koje su nekad u srednjem veku bile tek u začetku: njegov evolucion i društveni karakter. Otpala je misao da je savršenstvo transcen-

dentno; računalo se samo sa ovozemaljskim. Takode je otpala misao da je ono stvar milosti; sâm čovek mora se za njega postarati, a ako to ne može da učini pojedinačni čovek, može čovečanstvo. Kao što je u srednjem veku mera savršenstva bio Bog, tako je sada njegova mera postao sâm čovek: mera je postala manja, pristupačnija. Ovo ovozemaljsko, ljudsko savršenstvo – u skladu s postavkama XIX veka – mogao je konačno da ostvari svako. A ako ne baš savršenstvo, ono bar *usavršavanje*. Ono je postalo veliki pojam novog doba.

4

Bio je, doduše, u XVIII veku, u samoj njegovoj sredini, trenutak potpunog okretanja od ideje savršenstva: to je našlo izrazu u francuskoj *Velikoj enciklopediji*. Ona je pod odrednicom *Perfection* (V, XII, 1765, s. 351) pisala već samo o tehničkom savršenstvu u smislu dorade ljudskih proizvoda tako da odgovaraju zadacima kakve treba da ispune; ontološkom, moralnom ili estetskom savršenstvu nema čak ni pomena. Zanimala se jedino za takve stvari kao što je razlikovanje slučajeva kada ljudski proizvod treba da ispuni samo jedan zadatak (kao stub koji služi jedino za podržavanje svoda) i kad treba da ispuni više zadataka (kao stub koji istovremeno treba da bude ukras zgrade).

Ipak, ovaj krajnji odnos prema savršenstvu bio je u XVIII veku, pre bi se reklo, izuzetan. Upravo u tom veku pojavile su se velike deklaracije za račun budućeg čovekovog savršenstva. Srećom ih u delima Kanta (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 1784) i Herdera (*Ideen*, 1784/91). Svakako – tako se smatralo u vreme prosvetiteljstva – savršenstvo još nije ljudska svojina, ali će to biti u budućnosti.

Očekivalo se na raznim putevima. Delimično na putu *prirodnog* razvika i progressa (predstavnik ove tendencije bio je D. Hjum), ali više na putu *vaspitanja* (tu su prethodnici bili Dž. Lok i Hartli, a među najvratniji pristalice tog pogleda spadali su delatnici poljske prosvetiteljstva), na putu prave državne akcije (Helvecijus, kasnije Bentam), računalo se na kooperaciju ljudi (Furijs, 1808), znatno kasnije – na eugeniku (počev od Galtona, 1869). Iako su se temeljile vere u buduće čovekovo usavršenje promenili, sama ova vera je trajala: ona je ljude prosvetlosti vezivala sa idealistima i romantičarima. Fihtem, Hegelom, poljskim mesijanistima isto kao i pozitivistima i evolucionistima XIX veka; H. Spenser je bio autor nove velike deklaracije o budućem čovekovom savršenstvu.

Ipak, sâm pojam savršenstva bio je već promenjen, nije više bio čisto moralan nego i biotehnički. Čovek će biti savršeniji u tom smislu što će živeti racionalnije, mudrije, umešnije, zdravije, srećnije, ugodnije. Ideja čovekova savršenstva postala je svestranija nego ranije. Nije međutim imala gotovog naziva, jer je tradicionalni naziv savršenstvo imao moralnu obojenost, a sad je više bilo u pitanju duhovno usavršavanje, kao i telesno, higijensko, društveno, eudajmonističko.

Dž. H. Njumen, kasniji kardinal, pisao je godine 1852: »Dobro bi bilo kad bi engleski jezik, slično grčkom, imao neki određeni izraz za izražavanje naprosto i uopšte duhovnog... savršenstva (*perfection*), analogno »zdravlju« kad je reč o animalnim čovekovim uslovima, i »vrlini« kad je reč o njegovoj moralnoj prirodi. Njumen je priznavao da: »ne ume da nade takvu reč: talent, sposobnost, genije predstavljaju jedino sirovi materijal, a ne pak to savršenstvo«. U toku XIX veka ovako shvatanom savršenstvu počeli su davati naziv »kultura« (nemačka terminologija) ili »civilizacija« (francuska terminologija).

Jedan od elemenata savršenstva u njegovom novom razumevanju bilo je *zdravlje*. Ono obuhvata čovekovo ne samo telesno nego i psihičko blagostanje. »Preamble to the Constitution of the World Health Organization« iz godine 1948. piše: »Zdravlje je stanje potpunog fizičkog i duhovnog blagostanja« (*Health is a state of complete physical and mental well-being*). Današnji vodeći lekari – kao Vitold Rudovski – pokušavaju da tu definiciju razviju, interpretirajući je ne samo statički nego i dinamički: to znači da je zdrav čovek koji se u datom trenutku nalazi ne samo u fizičkom i psihičkom blagostanju nego je takođe sposoban (zahvaljujući prirodnoj otpornosti ili cepljenju) da se odupre zaraznim bolestima – To je još jedna, nova formula čovekova savršenog stanja.

Svi ti naponi ka biotehničkom i eugeničkom usavršavanju čoveka nisu u XIX i XX veku potisnuli staru odrednicu moralnog savršenstva. Ona se održala s tim (dosta važnim) odstupanjem od tradicije što je kao cilj postavljano ne savršenstvo, nego usavršavanje. Klasični pobornici te dežive u početku XIX veka bio je Fihthe, a u Poljskoj XX veka Konstanti Mihałski.

U svakom slučaju, ova deživa u novom dobu istupa bez one isključivosti kakvu je više puta imala ranije. Današnja etika je više pluralistička. Propisivati nekomu da teži savršenstvu čini se isto tako nepravilnim kao i prekovati ga što savršenstvu ne teži. Može se dobro živeti prema raznim principima, ali svaki princip ne odgovara svakome.

Postoje, pak, neki razlozi zbog kojih perfekcionistički moral teženja ka savršenstvu ne budi opšte simpatije. Ne samo zato što je ta deživa previše teška i stoga varljiva. »Kad teorija« – piše je Mickijevič (*O duchu narodowym*) – »... stigne do poslednjeg stepena savršenstva, to je dokaz da ova stvar, ova umetnost, ova država podvadena pod teoriju već umire ili je umrla«.

Štaviše, vidimo da teženje ka savršenstvu lako budi osećanje superiornosti ili samozadovoljstva i sigurnosti u sebe, onaj stav koji neki zovu farisejskim. A istovremeno uviđamo da je ovo teženje često egocentrično i da daje gore moralne i društvene rezultate nego ekstravertno postupanje koje se ne oslanja na sopstveno savršenstvo, nego na naklonost i dobrotu prema drugima.





Oyasato – glavni kompleks svetilišta Tenrikyo-a (Japan, XX v.)

Razum i osećanja u tenrikyo-u

Rasl Blekvud

Tenrikyo je japanska religija koja datira od 26. oktobra 1838. (9. tempo-razdoblje), kada je Nakayama Niki postala živi hram *Tenri-O-no-Mikoto-a*, sada obično zvanog *Oyagami*. Na početku smatran jednostavnim, ruralnom tradicijom iscelitelstva, u velikoj meri zasnovanoj na šintoizmu, *tenrikyo* se razvio u profinjenu i rekao bih, izvanredno zdrav pogled na svet, u kome se, šta više, razum i emocije međusobno podržavaju kao saveznici.

Teološka literatura *tenrikyo-a* uključuje detaljan mit stvaranja koji svedoči o šintoističkom poreklu, ali koji, izgleda, nije bitan za praktičan život nove religije. Ljudi su se, kako kaže mit, razvijali kroz 8008 ponovljenih rođenja tokom 900.099.999 godina i tako prošli čitav evolutivni lanac.¹ U toj filogenezi ovde se ne pojavljuju demonske snage koje sputavaju ljudsku rasu, kao ni iracionalni ili antiracionalni elementi koji kontaminiraju ili korumpiraju ono što je u drugim kosmogonijama tretirano kao izvorna neudžnost. Vrste koje su evoluirale tokom eona izrastale su i brojčano i po složenosti, kao i u sposobnosti da participiraju u *yokigurashi*, radosnom životu koji je svrha i cilj čitavog stvaranja. Čak i u alegoriji, ova kosmogonijska priča izgleda da uvodi glomaznu složenost u detalje. Međutim, mogu u njoj da vidim i sveže shvatanje koje čoveka smatra delom prirode i njenim prijateljem, a ne gospodarom, što nas ponovo podseća na šintoističko poreklo *tenrikyo-a*.

Kako god da čovek shvata ovu religijsku kosmogoniju, ljudski razvoj i istorija sveta uzimaju se kao da su pod okriljem mudrog i brižnog božanstva. Prvo otkrovenje² Nakayama Miki se javlja kao govor boga kroz njene usta u vidu *Tsuki-Hi* (Meseca-Sunca).³ Androgina kombinacija ženskog, lunarnog aspekta i muškog, solarnog aspekta prenesena je u imenovanje boga u *tenrikyou* kao glavno značenje *Oyagami*-ja (Boga, roditelja). Ovde nije reč o Bogu ocu, sa svim strahotnim konotacijama na koja su brojčanim skrenuli pažnju biblijske zajednice. Isto tako nema ni dodatnog značenja Velike majke (*Magna Mater*), sa svim njenim tajanstvenim i zagušujućim kulturnim podržavanjem (kulta). Bog je jednostavno *Oya* (Roditelj) – asekualan, ili biseksualan, kako želite, nikako ne majčinski ili očinski, već prosto roditeljski.

Oyagami (ovde *Tsuki-Hi*) je uspostavio univerzum sa ciljem da stvori radosan život: «Ono zbog čega sam ja, *Tsuki-Hi*, stvorio ljudska bića je da ih vidim radosne i u



Glavno «svetište i južna kapija u kompleksu Tenrikyo (Japan, XX v.)

skladu sa prirodom» (*Ofudesaki* 14:25). Naravno, posledica žudnje za radošću među ljudima bila je i *Tsuki-Hi*-jeva vlastita želja da «deli njihovu radost gledajući njihove radosne živote».⁴ Međutim, radost ljudska ili božanska, ne može jednostavno biti stvorena ili zakonom uspostavljena, niti je radost stanje koje se može tražiti ili postići. Ako nema *Ahrimana*, đavola ili tamnog dvojnika (*doppelpanger*), kako se očigledno opšte odsustvo radosti u svetu može objasniti? Odgovor je, svakako, sloboda. Dok je *Tsuki-Hi* mogao stvarati bića i uslove za radost, čak ni bog nije mogao stvoriti radosne ljude. Prilična radost zapravo nije nikakva radost. *Tsuki-Hi* je bio prisiljen da stvori slobodna bića i ta sloboda je odgovorna za odsustvo radosti. Preciznije rečeno, sama sloboda dozvoljava neznanje koje nas drži daleko od *yokigurashi*-ja, radosnog života.

Tsuki-Hi ni na koji način nije odgovoran za neznanje i (njegovu) prateću žal. Da nez-

nanje i zlo postoje u svetu koji je stvorio bog, nema sumnje; ali njihova priroda je egzistencijalna, a ne esencijalna: «Tražio sam po svim čoškovima sveta, kroz sva doba i nisam našao nikog ko je potpuno zao. Nema ničeg što bi se s pravom moglo nazvati zlom. Ono postoji zbog toga što je ljudski duh zasut prašinom» (*Ofudesaki*, 1:52–53). Iz ovog sledi da će zlo iz života lišenog radosti biti raspršeno prevladavanjem neznanja, a najviše specifičnog neznanja koje se odnosi na ljudsku situaciju.

Nama se govori da su svet, a posebno naša tela božje delo, pa, stoga, njemu i pripadaju: ona su naša, ali ne kao poklon, već kao pozajmica: «Čeo univerzum je telo *Tsuki-Hi*-ja; sva ljudska tela su pozajmljena od *Tsuki-Hi*» (*Ofudesaki*, 6:120). Ovakav opis tela je sistematizovan u učenju *kashimono-karimono*, (pozajmice i pozajmljenosti) i u ovom učenju *tenrikyo* najjasnije se iskazuje razumevanje odnosa između razuma i emocija.

Telo nije Sokratov *sema*-zatvor nemirog i uhvaćenog *psyche*-duha; niti je Pavlovljev hram Svetog duha, niti eshatološki *somapeumatikon*. Telo je nešto pozajmljeno (*karimono*), pozajmica (*kashimono*); popularna

¹ Više je nego interesantno da je rani razvoj tog mita stvaranja trajao istovremeno sa uvođenjem Darvinove biologije u Japan 1877. od strane Edvarda S. Morsa (Edward S. Morse). Osnovu mita postavila je Nakayama Miki u poslednjim godinama svog života, iako sama ova priča nije zvanično obelodanjena do 1922. niti šire obnena pre kraja II svetskog rata.

² Otkrovenje Nakayama Miki sahrana su u knjizi *Ofudesaki* – predstavljajući osnovni spis *tenrikyo-a*.

³ *Ofudesaki* 12:67–68: «Usta koja sada otkrivaju *Tsuki-Hi*-jevu misao su ljudska, ali duh je *Tsuki-Hi*-ja. Slušaj pažljivo! Ja, *Tsuki-Hi* sam pozajmio njena usta, i ja, *Tsuki-Hi* sam pozajmio sam svoj duh Njoi».

⁴ *The Doctrine of Tenrikyo*, str. 26. (Ovaj rad je prevođen *Tenrikyo Kyoten-a* autorski priručnik objavljen u izdanju Tenrikyo crkve 1949. godine).

izreka u *tenrikyo*-u je: »Samo duh je tvoj.«⁵

Na ovim tvrdnjama filozof želi da se zaustavi, bar privremeno. Pitanje je: ako teologija *tenrikyo*-a smatra da je telo pozajmljeno i da je samo duh naš, da li *tenrikyo*-ova filozofija psihologije prihvata neku formu psiho-fizičkog dualizma, zajedno sa svim pratećim problemima (ove situacije)? Ako je naš duh zaista naš, a naše telo pozajmljeno, to ne znači da postoje dva metafizički odvojena entiteta: onaj koji zajmi i pozajmljeno (da ne pominjemo pozajmljivača)? Nije li ta teologija uhvaćena u neku vrstu kartezijanskog egocentričnog određenja, zajedno sa njegovim poznatim problemima očiglednog interakcionizma? Ili, ima li fundamentalne filozofske inkoherenije u poziciji *tenrikyo*-a?

Raspravljao sam drugde⁶ o tome da prividan problem može nastati iz nastojanja dela japanskih teologa u njihovom pokušaju da razjasne svoju poziciju publici naviknutoj na zapadne filozofske kategorije. Ma koliko učestalo zapadni intelektualci nastojali da se oslobode psiho-fizičkog dualizma, izgleda da se uvek iznova vraćaju. U najmanju ruku, jezici kojima se zapadni filozofi izražavaju čine dualistički govor prirodnim i privlačnim. Ja i dalje verujem da prilagođavanje dualističkim pretpostavkama u zapadnim intelektualnim kategorijama i u području indo-evropskih jezika stvara prividni dualizam u opisu učenja o *kashimono-karimono*. Ipak, ovo ne otklanja primedbu, jer mogli bismo se pitati da li je dualizam nešto više od fasade i nije li, zapravo, fundamentalan.

Nekada sam mislio da možda, žene i ljudi govoreći o *tenrikyo*-u zapravo nisu svesni metafizičkih implikacija gledanja na telo kao pozajmicu. Svi učitelji ove filozofije su smatrali da mnogi studenti zapravo nisu svesni ovog psiho-fizikalističkog modela u kome se i sami nalaze misliju i rečju: »Stap i kamenje mogu mi slomiti kosti, ali me njihova imena nikad neće povrediti«, kažu deca. »Duh hoće, ali telo je slabije, kažu odrasli. Bez sumnje, psiho-fizički dualizam je prisutan u jeziku i a fortiori u mišljenju. A ipak se pitamo, ako se misao osvrne na sebe kritički, da li je dualizam zaista osnovan. Možda nije; ipak mislim da *tenrikyo* teolozi i filozofi treba da predu dug put dok to ne razjasne. Tokom više godina i rasprava sa Shinbashirom drugim, Shozen Nakayamom, u saradnji sa fakultetom religija Tenri univerziteta i sa svim drugim intelektualcima uključenim u pokret, zaključio sam da teologija *tenrikyo*-a ne zahteva niti implicira psiho-fizički dualizam.⁷ Uprkos načinu na

koji spisi izgleda da govore i pokušaja teologa da tumače, meni izgleda da *tenrikyo* u krajnjoj liniji ne gleda na osobu dualistički: kao na onog koji zajmi i onog što se pozajmljuje. Imperativ religije, spreman sam da to dokazujem, tiče se stava prema sebi, a ne interakcije između dva metafizički različita entiteta. Ako je to tačno, razum i emocije se ne mogu dobro razumeti kao suparnici. Zapravo, ako se oni bore, oko čega bi se borili?

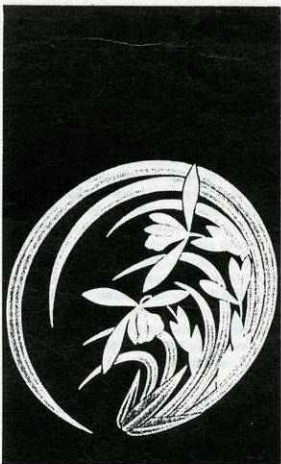
Ako se osvrnemo na Langeove (Lange) četiri velike emocije: žalosti, straha, ljutnje ili besa i radosti, tri od njih su negativne, a jedna je pozitivna, bar u smislu potvrđivanja sveta.⁸ Dok Lange smatra sve emocije telesnim promenama koje se javljaju kao izraz načina na koji se doživljava okolina, *tenrikyo* vidi tri negativne emocije – posebno kad se manifestuju kao bolesti – nečim što upućuje ka izlečenju, tj. suštinski sredstvima božanskog režima kome je cilj otklanjanje neznanja, što rezultira u *yokigurashi*u, životu u četvrtoj emociji – radosti.⁹ Naime, ako ljudi obrate pažnju na negativne emocije i bolesti koje ih prate, mogu ih sagledati kao znake neznanja, stanja koje *tenrikyo* opisuje kao postepenu akumulaciju »mentalne prašine« (*kokoro no hokori*). Ako, kao što ova slika sugerise, neznanje nije ništa drugo od prašina, mogli bismo ga očistiti s malo pažnje i truda. Staviše, Bog roditelj nudi se da pomogne u čišćenju duha. Ovdje je važno napomenuti da nije prisutan uticaj demonskih sila u metafizičkoj kontra-poziciji – u pitanju je samo negrija i nepažnja s naše strane. Kako ja to razumem, *tenrikyo* uopšte nema učenje o grehu, kao što nema učenje o osvetoljubivom božjem besu. Emocionalni i psihički problemi koje imamo, sami stvaramo i njihova razgradnja je takođe naša odgovornost, čak i ako nam je obećana pomoć *Oyagami*-ja. Jer, ta božanska pomoć niti je preventivna, niti neodoljiva: ona je samo tu da je pozovemo, ako to želimo.

Pre mnogo godina pitao sam grupu *tenrikyo* teologa koliko se od tog pogleda na svet može smatrati posebnim otkrovenjem, a koliko je to prirodno otkrivanje. Kad sam bio u stanju da jasno postavim pitanje, odgovor je stigao vrlo brzo: 10%, 90%. Dok je precizni razum dubiozan i nevažan, vredni samo zapaziti da *tenrikyo* sebe smatra naturalnom religijom. Ako imamo nevolju, to je zato što ne vidimo jasno. Ako je naš duh konfuzan, to je zato što ga ne koristimo dobro i što je prašnjav. Ideja o čišćenju men-

talne prašine je put kojim *tenrikyo* primenjuje poznatu japansku sliku – predstavu ogleдалa. Čovek čiji je duh pročišćen od mentalne prašine (njegovim vlastitim naporima i uz pomoć *Oyagami*-ja, je čovek nepomućenog uma (duha). Nepomućeni duh je onaj koji održava stvari onake kakve jesu. Razum koji nije ometen prašinom negativnih emocija sagledava svet kao sveti univerzum, u kome ništa ne posedujemo, osim duha samog; sve drugo je pozajmljeno i biće vraćeno. Razum nije proračunati vozač iz Platonovog *Fedra* koji nastoji da ovlada parom nerazumnih konja. Razum naprosto sagledava svet onakvim kakav on jeste i u tome se sadrži *yokigurashi*, život sa radošću, koji je bio cilj kreativnog čina *Tsuki-Hi*-ja.

Russell T. Blackwood: »Reason and Emotion in Tenrikyo« Hamilton College, USA

S engleskog prevela:
Olja Pajin



⁵ »Kokoro hitotsu ga waga no ri« (...) Ova izreka datira od 1. juna 1901. godine iz *Oanishizu*-a drugog po važnosti spisa koji beleži usmena otkrovenja Nakayama Miki od 4. januara 1887. i njenom učeniku Izo Iburi-ju, od 26. januara 1887. do 9. juna 1907.

⁶ Vidi »The Concept of the Self and the Body in the Teaching of Tenrikyo, *British Psychological Society*, Cardiff, Wales, 1984.

⁷ Shozen Nakayama (umro 1967.) drugi Shinbashi (poglavari) pokreta, najzaslužniji je za taj rast sredinom dvadesetog veka. Tenri univerzitet se nalazi

pri Centralnoj *tenrikyo* crkvi, u gradu Tenri, Nažara, Japan.

⁸ Karl Georg Lange (1834–1900). Njegova teza zajedno sa paralelnom tezom Vilijama Džejsa (William James) prevedena je u knjizi *The Emotions* (priredio K. Dunlop 1922.).

⁹ *Ofudesuki* 15:8–9: »Bez obzira kakva vas žalost može pogoditi! Ja, vaš roditelj stojim čvrst. Verujte u mene. Potom, shvatite jasno, šta ja, vaš roditelj, govorim. Nema ničeg, zbog čega bi trebalo da ste zabrinuti. *Ofudesuki* 14:20–21 »Stagod da se dogodi, sve je delo *Tsuki-Hi*-ja. Stagod to bilo, nije obična bolest. Stagod da pogodi vaše telo, nije obična bolest, nego produžetak *Tsuki-Hi*-jevog isceljenja.

Sizoanaliza i misticizam

Ratko Špiranec

Freudovo nesvjesno je carstvo primarnih procesa (*Primärvorgänge*), pomicanja (*Ver-schiebung*) i sažimanja (*Verdichtung*). U procesu pomicanja jedna predodjba zamjenjuje neku drugu, njoj blisku predodjbu, dok u procesu sažimanja ona dolazi na mjesto cijelog niza drugih predodjbi. Za Lacana je nesvjesno strukturirano kao jezik, ono je simbolički poredak (*l'ordre symbolique*), označiteljska mreža u kojoj su predodjbe međusobno povezane u označiteljske, asocijativne lance. Procesi pomicanja i sažimanja uspoređivi su s retoričkim figurama – metonimijom/predodjba koja je u asocijativnom lancu najbliža onoj koju nadomješta/ i metaforom/predodjba koja se nalazi na križanju asocijativnih lanaca/. Iako se služi oruđem strukturalne lingvistike Lacan naglašava da se jezik nesvjesnog ne može doslovce usporediti s jezikom kojeg proučavaju lingvisti. Budući da označeno neprestano klizi ispod označitelja /rad primarnih procesa/ nemoguće je ustanoviti čvrstu, bi-univoknu korepondenciju. Označiteljska mreža nije statička i zatvorena već dinamička i otvorena struktura, ona je prostor varijacije i ponavljanja.

Za sizoanalizu Deleuzea i Guattaria nesvjesno je mašinski raspored (*agencement machine*) skup rasutih, raspršenih singulariteta, događaja (*evenement*), postajanja (*devenir*), a ne više predodjbi ili fantazama kao što je to slučaj u psihoanalizi. Ono je otvoreno strujama povijesti, strujama prirode, strujama kosmosa: »Nesvjesno nije isključivo sjedište predodjbenih sadržaja /predodjbe riječi, predodjbe stvari itd./ već mjesto interakcije semiotičkih sastojaka i najrazličitijih sistema intenziteta /lingvistička semiotika, ikonička semiotika, ekološka semiotika itd./ U stvari, ono više ne odgovara slavnoj Lacanovoj formuli da je nesvjesno strukturirano kao jezik.¹

Tako sizoanaliza prevazilazi strukturalno poimanje nesvjesnog, ukazuje da je Lacanovo označiteljska mreža još uvijek, začarala linearan karakter /označitelji formiraju lanac, oni su sukcesivno poredani/. Beskonačan mnoštvenost sizonesvesnog, bezbrojni, heterogeni mikro sastojci pripadaju zajedničkom imanentnom polju koje omogućuje njihovu transverzalnu komunikaciju, poprečno ne-lokalno povezivanje, procese koji prevazilaze Freudove primarne procese ili Lacanovo kličenje označiteljskim lancima. To polje se još naziva i tijelom bez organa, nultom točkom intenziteta, površinom upisivanja inkluzivnih disjunkcija, područjem slobodnih sinteza »gdje je sve moguće, konjeksije bez kraja, disjunkcije bez isključivanja². Ono umnogome podsjeća na mrežu Michelleana Serrea, nelinearnu, multidimenzionalnu mrežu koja omogućuje mnoštvo konjeksija, pluralitarnost puteva /linearno ulančavanje bi bilo samo jedan od derivata takvog modela/. U toj mreži moguće su lo-

kalne grupe, brojni pod-skupovi koji koegzistiraju s drugim grupama i s njima interferiraju na komplicirani način što stvara »protočnost, fluidnost, beskonačni pluralizam događajnog³.

Intenzitetima tijela bez organa otvaramo se »siozofenizacijom« označiteljski lanci koji sačinjavaju individualnu povijest subjekta se »odvezuju«, jastvo se rasteže, nomadizira, detersiorijalizira, počinje putovati intenzivnim mnoštvima, lutati svjetovima »događaja«, neprestanih preobražaja, »postajanja: postajanje ženom, postajanje djetetom, postajanje životinjom, postajanje biljkom, mineralom, molekulom itd. Ne radi se o halucinacijama i delirijima već o intenzivnom, energetskom materijalu od kojeg su halucinacije i deliriji sačinjeni. Za razliku od psihoanalize, koja se je uglavnom izgradila na proučavanju neuroza, sizoanaliza svoju pažnju usredotočuje na psihoze. No, samo sizo-putovanje nije patološka psihotična regresija. Tijelo bez organa kao nulti intenzitet u sebi sadrži sve ostale, ono je živa površina prošarana beskrajinim mnoštvom modusa, pragova, valova intenziteta, njihovim varijacijama, migracijama, vibracijama. Svi događaji, sva postojanja su međusobno povezana, ona čine jedan skup, kontinuum. I svako pojedinačno »postojanje virtualno u sebi sadrži sva ostala i ono predstavlja jedan kontinuum, jedan blok sa svojim vlastitim beskonačnim pod-skupovima, modusima, vibracijama, pragovima nastajanja i nestajanja, postepenog pomaljanja iz jednog i prelazanja u drugo postojanje /npr. blok postajanja ženom sa bezbroj svojih varijacija, blok postajanja djetetom itd./ Neprestana osciliranja tijela bez organa između rasipanja u bujici postajanja /repulzija/ i posvećivanja u serije mikro-jastava, intenziteta na površini tijela bez organa ili do ispražnjavaanja te površine, gubljenja u posvećivanju neizdiferenciranosti /već je Freud slutio nešto slično kao je govorio o »regresiji u službi ega« i njejoj razlici od »čiste regresije«. No tijelo bez organa kao čista, glatka površina ispunjena brojnim virtualnostima ili, s druge strane, kao totalna ispražnjenost samo su krajnje točke desubjektiviranja, njegove idealne granice. Vrlo uvjetno rečeno⁴, njegova »gornja« i njegova »donja« granica. Između njih postoji bezbroj međustupnjeva, gradacija, varijacija, infinitezimalnih pomaka, prijelaza, jedan kontinuum koji omogućava transverzalno, poprečno povezivanje svojih elemenata, spajanje patoloških, regresivnih i kreativnih, nomadiziranih sastojaka. Tako da je moguće pronaći slučajeve koji obje ove crte sadrže u podjednakom omjeru. U stvari, zbog beskonačne heterogenosti mikro-sastojaka, patološki i kreativni elementi prisutni su u svakom desubjektivir-

lo bez organa u užem smislu te riječi, onom u kojem ga je upotrebljavao Artaud⁵. Organizam, anatomsko tijelo, nastaje skupljanjem, vezivanjem rasutih parcijalnih, multifunkcionalnih objekata, njihovom stratifikacijom, hijerarhizacijom, pretvaranjem u globalnu tvorevinu koja je zatvorena prema okolini i posjeduje organe čije su funkcije strogo ograničene. Načini na koji se to tijelo može rastopiti, detersiorijalizirati, defunkcionalizirati su vrlo raznoliki – spominje se tijelo bez organa mazohista nastalo variranjem intenziteta bola, mističko tijelo joge, polimorfno perverzno tijelo ne-genitalne seksualnosti itd.⁶

Slojevi značivosti sastoje se od diskurzivnih sklopova, fiksnih značenjski strukturirajućih polja koji proizvode ono što bi se moglo nazvati »stvarnošću«, njenim dominantnim koordinatama. Način njegovog rastvaranja su isto tako mnogobrojni. Ona se može rastopiti na artifičijelan način /alkohol, droge itd./ ali i postupno, minuciozno razrađenim tehnikama/ zen koani, meditacija itd./ ili sašvim spontano /neuroze, pjesničko nadahnuće itd./ Rastvaranje značivosti može/ ali ne uvijek/ podrazumijevati i rastvaranje slojeva subjektiviteta/ dublji stupnjevi meditacije, mistički zanos, psihoze itd./

Desubjektiviranje /detersiorijalizacija/ ima i svoj kreativni i svoj destruktivni oblik, ono može biti i stvaralačka linija bijega /*ligne de fuite*/ iz normaliziranih, diskurzivnih, perceptivnih, afektivnih, tjelesnih itd. poređaka i patologija /alkoholizam, narkomanija, ludilo ili, u krajnjem slučaju, smrt/. Rastvaranje jastva može dovesti do njegovog rasipanja u serije mikro-jastava, intenziteta na površini tijela bez organa ili do ispražnjavaanja te površine, gubljenja u posvećivanju neizdiferenciranosti /već je Freud slutio nešto slično kao je govorio o »regresiji u službi ega« i njejoj razlici od »čiste regresije«. No tijelo bez organa kao čista, glatka površina ispunjena brojnim virtualnostima ili, s druge strane, kao totalna ispražnjenost samo su krajnje točke desubjektiviranja, njegove idealne granice. Vrlo uvjetno rečeno⁴, njegova »gornja« i njegova »donja« granica. Između njih postoji bezbroj međustupnjeva, gradacija, varijacija, infinitezimalnih pomaka, prijelaza, jedan kontinuum koji omogućava transverzalno, poprečno povezivanje svojih elemenata, spajanje patoloških, regresivnih i kreativnih, nomadiziranih sastojaka. Tako da je moguće pronaći slučajeve koji obje ove crte sadrže u podjednakom omjeru. U stvari, zbog beskonačne heterogenosti mikro-sastojaka, patološki i kreativni elementi prisutni su u svakom desubjektivir-

¹ F. Guattari, *Les anneés d'hiver*, Ed. Bataille, Paris 1986, str. 133.

² Deleuze, Guattari, *Anti-Oedipe*, Ed. de Minuit, Paris, 1972 str. 52.

³ M. Serres, *Hermes l'Communication*, Ed. de Minuit, 1984, Paris, str. 11.

⁴ Od kojeg su Deleuze i Guattari taj izraz preuzeli. I maksimalno mu proširili opseg, detersiorijalizirali ga. To su, ustalom, učinili i sa mnogim drugim pojmovima preuzetim od različitih autora.

⁵ O tome opširnije u poglavlju iz *Milles plateaus*, Deleuze i Guattari str. 185–204, Ed de MINUIT, Paris 1980.

⁶ Uvjetno rečeno zbog toga je se radi o imanentnom polju koje nije moguće prostorno predočiti /prostorno u smislu Newnoveg prostora/.



Svetište Nakajima Miki, osnivača Tenrikyo-a (Japan, XX v.)

ranju, a jedna ili druga strana prevladavaju samo statistički. Šizoanaliza nam tako daje model kojim bi se mogle riješiti neke teškoće zapažene u gotovo svim značajnijim proučavanjima raznih /patoloških ili kreativnih/ oblika desubjektiviranja npr. i Freud/ koji se uglavnom bavio mentalnim oboljenjima /i James/ kojeg su više interesirala mistička iskustva /ističu nemogućnost pozadanog klasificiranja, nalaženja čistih tipova⁷

Deleuze i Guattari najviše pažnje posvećuju spontanom prodorima u zone mikronesvesnog, umjetničkom desubjektiviranju, a ono ima izrazito oscilirajući, mješoviti karakter, elementi pozitivnog i negativnog desubjektiviranja ovdje su podjednako zastupljeni. Mistička iskustva samo spominju ali ih dublje ne analiziraju. Unatoč tome, smatramo da je šizoanaliza /makar samo djelomično/ stvorila pojmove kojima bi mogla, u svojoj analizi mističkih iskustava, konkurirati Jungovoj analitičkoj psihologiji i njoj bliskoj tzv. transpersonalnoj psihologiji koje su do sada na tom području bile povlaštene.⁸

Šizoanalitička postajanja podsjećaju na Jungove arhitipove ali se s njima nikako ne

mogu poistovjetiti, ona ne proizilaze iz filogenetskog naslijeđa /kako je to držao Jung za arhetipske slike/ već iz složenog nesvesnog rasporeda koji u sebi uključuje mnoštvo isprepletenih razina /socijalnu, organsku, kozmičku itd/. Nesvesno kao složena mreža najraznolikijih strujanja je nešto različito od Jungovog kolektivnog nesvesnog. Svrha svakog rastakanja normalnog individualnog ega je za Junga /kao i za psihologe i psihijatre inspirirane fenomenologijom ili egzistencijalističkom filozofijom/ dolaženje do istinskog identiteta, do dubljeg, »transcendentalnog« Ja, Sebstva /*das Selbst, Self, le Soi*. Za šizoanalizu Sebstvo kao entitet ne postoji, šizo-putovanje nije putovanje u dubinu do neke duhovne suštine već rasipanje u mnoštvo intenziteta koji struje površinom tijela bez organa. Šizoanalitička kritika pojma Sebstva mogla bi se usporediti sa budističkom kritikom *atmana*. I u budizmu *atman* kao istinski, dublji, duhovni identitet ne postoji, već postoje samo beskonačni protoci, varijacije, pregrupiranja infinitezimalnih elemenata /*dharma, skandha*/.

Allan Watts je opisivao psihodeličko iskustvo kao kaleidoskopski vrtlog, multidimenzionalnu arabesku, slijed vizija, i glasova, seriju događaja /*events*/, postajanja /*becoming*/ – što sve nalikuje kasnije razrađenim šizoanalitičkim koncepcijama. I on, poput mnogih drugih autora, ističe da se psihodeličko iskustvo može usporediti sa šamanističkim putovanjem, s opsjednutošću, transom i, donekle, s nižim stupnjevima mističkog iskustva ali nikako s njegovim višim

stupnjevima koji su oslobođeni šarenih slika i buke glasova, halucinacija i delirija. Radi se o iskustvu »stakvosti« /*tathata*/, »čistog oblika«. Dok psihotični delirij ili šamanistički trans podrazumijevaju i rastvaranje normalnog jezika, njegovo pretvaranje u nerazumljivi, zagonetni, »tajni« jezik, ovo je stanje neizrecivo, neiskazivo. To je »bijelo usijanje«, iskustvo gornje granice desubjektiviranja, glatka površina nultog intenziteta, ne transcendentni Bog teologije već Bog kao čista imanencija /Spinoza/. Njemački mističci su govorili o »pustini božanstva« /Meister Eckhart/, za njih je Bog bio Ništa, Ponor, Bezdan /*Ab-grund*/, Spominjanje Ponora pokazuje kako su oni poznavali tamnu stranu desubjektiviranja, krajnju točku regresije, gubljenje u bezobličnosti /šizoanalitičkim riječima – uvlačenje tijela bez organa u samoga sebe, njegovo potpuno ispražnjavanje/.⁹ No Ništa ne mora nužno značiti ništavilo, ono može biti i »pozitivna, živa praznina« /Suzuki/ koja vrvi virtuelnostima /tijelo bez organa kao imanentno polje svih mogućih događaja/, *sunyata* budizma¹⁰, *tao* taoizma, tantričko jaje¹¹.

Jedan od rezultata tehnike tantra ili tehnika joge je stvaranje novog, mističkog tijela, tjelesno obogetvorenje. To tijelo sa mnoštvom nerava, »kanala«, energetskih centara /*čakre*/ nastaje /poput »suptilnog« tijela kineske ili evropske alkemije/ razgradnjom anatomske, organske tijela, ono je tijelo bez organa u Artaudovom smislu te riječi. Njegovim »organima« se ne mogu naći fiziološki ekvivalenti u anatomskom tijelu, oni se ne mogu lokalizirati jer odgovaraju »psihoosmatskim, transfiziološkim iskustvima«¹², suptilnoj fiziologiji izgrađenoj u okviru mističkih a ne medicinskih praksi /zato je svako, iako često pokušavano, uspořeđivanje *čakri* sa pleksusima promašeno/. Radi se o područjima deteriorizirane tjelesnosti, strujama intenziteta. Bogovi i boginje koji se u te organe različitim tehnikama vizualizacije projiciraju su »bogovi i boginje u smislu u kojem su ih /pored već spomenutog Artauda/ shvaćali Nietzsche ili Klossowski – to su varijacije, ponavljanja određenih intenzivnih grupacija, formacija /a ne božanski arhetipovi kao je to, oslanjajući se na Junga, tumačio Eliade/.

Joga je detaljno razrađena praksa razgradnje slojeva organizma, značivosti i subjektiviteta. Iz slojeva jednog u slojeve drugog područja prelazi se vrlo pažljivo i postupno. Prvo se raznolikim vježbama /*asane*/ rasteže artikulirana, organizirana tjelesnost,

⁹ U *Logici imala* (Ed. de Minuit, Paris, 1969), djelu u kojem se još uvijek nije uspio osloboditi izvjesnih psihoanalitičkih predrasuda, Deleuze upotrebljava mistički pojam Ponora upravo u tom smislu.

¹⁰ »Neizrecivo zena nije neizrecivo dubina ili vina sva većnaga, površina gdje jezik postaje moguć i to postajući potiče na neposrednu, njegovu komunikaciju /*Logika imala*, str. 162/

¹¹ Kod njemačkih mistika Bog se ne poima uvijek kao imanenciju. Elementi shvaćanja božanskog kao imanencije i kao transcendencije su ovdje izmiješani.

¹² M. Eliade, *Yoga*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, str. 243.

razlaže, defunkcionalizira organizam kao stratificiranu, hijerarhiziranu tvorevnu. To rastvaranje se nastavlja tehnikama usporeivanja i ritimiziranja disanja /*pranyama*/. Time se olakšava usmjeravanje pažnje na jedan jedini objekt, stvaraju pretpostavke za prijelaz na psihološke, meditativne tehnike kojima se razlaže značovitost. U nižim stupnjevima meditacije /*ekagrata*/ pažnja se fiksira na jednu jedinu točku /to može biti neki predmet ali i pojam, vrijednost itd./ Kao što se fizičkim vježbama kočila motorika tijela, zaustavljale njegove uobičajene reakcije, tako ovdje dolazi do kočenja normalnog toka svijesti, toka njenih uobičajenih asocijacija. Svijest se proširuje, a osjetnost još više oslobađa utjecaja vanjskih objekata. Stvara se očvrst psihički blok, kontinuum /*Elia*de/. U višim stupnjevima meditativne zaduljenosti, /*dhjana*/ dolazi do izravnog, neposrednog uvida u samu bit predmeta, u taj predmet se »prodire«, on se »asimilira« /npr. koncentracija na neki plamen nastavlja se meditacijom o različitim oblicima vatre da bi se na kraju »prodrijele« u bit, u »vratrenost« kao takvu. Elia

de u postojanju. Krajnji cilj joge je dorezanje *samadhi*, stanja kreativne, vje praznine. I ono je također podijeljeno na nekoliko stupnjeva: intenziteti određenog događaja, postojanja ubrzavaju svoje vrlo brzo gibanje, njihov kontinuum postaje dio većeg kontinuumu koji u sebi sadrži intenzitete svih mogućih događaja. Dinamička nulta točka, točka koja vrvi virtuelnostima, kozmičko jaje.¹⁴

Za jogu vježbe Elia

de primjećuje da ljudski način postojanja zamjenjuje nečim što podsjeća na modalitet egzistencije biljaka, a ipak nije regresija na stupanj biljke. Mi bi rekli da je to postojanje biljkom. Različite vrste postojanja nisu povratnik u stanje prethodno formiranu humaniziranog subjektiviteta. Iako i tantra i joga govore o »povratku« u se ne radi o regresiji već o »kreativnoj involuciji«, distribuciji intezivnih mnoštava površinom tijela bez organa koje je krajnja granica desubjektiviranja, mogućnost apsolutne deteriorizacije i sadrži u sebi sve ostale, relativne deteriorizacije, sva postojanja:

»Tijelo bez organa je jaje. Ali jaje nije reg-

resivno, naprotiv, uvijek ga nosimo sa sobom kao mogućnost eksperimentiranja. Jaje je područje čistog intenziteta, *spatium*, a ne *extensio*, intenzitet nule kao principa produkcije. Između znanosti i mita, embriologije i mitologije, biološkog, psihičkog i kozmičkog postoji temeljna sukladnost: jaje uvijek označava intenzivnu, a ne neizdefiniciranu stvarnost u kojoj se predmeti, organi razlikuju samo u stupnjevima. Jaje je tijelo bez organa. Ono nije prije organizma već mu je su-pripadno, ne prestaje se stvarati.¹⁶

Iako se odbacuje hipoteza o regresiji, deteriorizacijama diskurzivnih, afektivnih, tjelesnih itd. poređaka se ne shvaća kao evolucija nadsvijesti /kako to tumače neohinduistički inspirirani autori/ niti kao dosezanje viših stupnjeva samosvijesti /o kojima govore hegelijanci/. Tijelo bez organa kao imanentno polje, pozitivna praznina ne usiava beskrajan mnoštvo svojih sastojaka već ih ostavlja u njihovoj raznolikosti, heterogenosti, specifičnosti, ono nije nepomično, transcendentni apsolut *vedante*, niti dinamički hegelovski apsolut /derivat Boga zapadne ontologije/. Deleuze i Guattari su nepovjerljivo prema bilo kakvom spiritualizmu, oni čak eksplicitno svoj pristup nazivaju materijalističkim: »Ništa osim grupa intenziteta, potencijala, pragova i stupnjeva. Razdiruće i pokretno iskustvo čini šizoida bliskim materiji, intenzivnom i živom centru materije«.¹⁷ Šizoonalitički »materijalizam« je suprotni, energetski materijalizam, svojevrsni »energetizam« koji umnogome podseća na materijalizam *samkhya* filozofije na koju se oslanja praksa joge /bolje rečeno na one interpretacije *samkhye* koje je nastoje osloboditi kasnijih naslaga/. No, upravo taj antiprimitivizam može dovesti do određenih zabuna. Npr. konstantno upotrebljavanje i uopće insistiranje na mašinskoj terminologiji navodi na pomisao da se tu radi o moderniziranoj verziji mehanizma. Zatim, nazivanje imanentnog polja mikroelementa tijelom bez organa /bez obzira koji razini ti infinitesimalni elementi pripadali/ također je neprikladno: mikroelementi tjelesnosti, infinitesimalni sastojci značivosti, mikro-jastva subjektiviteta posjeduju svoje specifičnosti, oni pripadaju različitim područjima. Izvanredno kompliciranu, složenu »kartografiju« onoga što šizoonalitičari nazivaju »planom konzistencije« /skup tijela bez organa svih razina, slojeva, međuslojeva, »mreža« koja u sebi obuhvaća sve ostale mreže/ tek treba izraditi. Pri tome je potrebno voditi računa o posebnosti svakog od ovih slojeva, i to zahtijeva daleko razrađenije i preciznije pojmovlje, pomoć suvremenih /i prirodnih i društvenih/ znanstvenih teorija, njihovo transverzalo pozivanje. Ovakvo dobiveni mrežasti model bilo bi onda interesantno usporediti s holografskim modelom na kojeg se često poziva transpersonalna psihologija.

Ako se tijelom bez organa naziva i gornja

i donja granica desubjektiviranja time se /unatoč tome što se dodaje da je ono u prvom slučaju ispunjeno intenzitetima, a u drugom ispražnjeno od njih/ gubi razlika između njegove kreativne /produktivna praznina/ i regresivne /nerazlučeni bezdan/ dimenzije. Ta ambivalentnost uočljiva je na mnogim mjestima. Govori se o komadanju jezika /a ne samo o oslobađanju jezičkih mikro-komponenti koje pretpostavljaju njegovo usvajanje/, o razaranju simboličkog poretka, dojenčad se naziva malim šizoidima itd. Tako se brka pred-jezička i transejezička razina, pred-egoičko i transegoičko stanje i prihvaća /inače u više navrata odbacivana/ pretpostavka o prvotnom, nediferenciranom /rajskom/ stanju u koje se treba vratiti¹⁸. Gubi se iz vida činjenica da rasipanje ega u mnoštvo mikro-jastava koji putuju mentalnom površinom ne razara već pretpostavlja simbolički poredak tj. nastaje njegovom deteriorizacijom. Upravo se zbog toga u šizoonalitičkim studijama više pažnje posvećuje spontanom, umjetničkom desubjektiviranju, a manje organiziranim mističkim praksama. Kod umjetničkog desubjektiviranja zbog njegove spontanosti može doći do povremene prevlasti destruktivnih crta, do uništenja simboličkog, dok je kod mističkih praksi ta povezanost sa simboličkim očitija i čvršća. Deleuze je još u *Logici smisla* pisao da »struktura nosi u sebi registar mogućih događaja«.¹⁹ U simboličko su, dakle, »upisani« /kao mogućnosti, virtuelnosti/ i način njegove deteriorizacije, skrivena je logika njegove razgradnje /ali ne i uništenja/. Prakse deteriorizacije ne razaraju strukturu već je »omekšavaju«, razlažu, oslobađaju njene molekularne, infinitesimalne sastojke. Svako je mističko »putovanje« ovisno o simboličkom poretku iz kojeg je proisteklo. Otuda djelotvornost mističkih praksi u svojem vlastitom kulturnom kontekstu i njihova nedjelotvornost pri pokušajima nasilnog premještanja²⁰. Sam odnos strukture i događaja, simboličkog i njegove razgradnje tek treba podrobnije istražiti. Smatramo da bi takav pomnije razraditi pristup koji bi u sebi sadržavao neke elemente šizoonalno /oslobođene spomenutih manjkavosti, nadopunjene uvidima nekih drugih autora/, mogao dati jednu sasvim novu interpretaciju »mističkog iskustva«, interpretaciju koja bi se onda mogla uspješno sučeliti s radovima transpersonalne psihologije.



¹³ Cijelo joga »putovanje« je ovdje predloženo na pojednostavljeni način. Ono dopire dalje od npr. šamanističkog putovanja. Desubjektiviranje do kojeg dolazi u meditativnom procesu mnogo je temeljitije od postojanja duhom neke životinje, predmeta itd. za vrijeme magijskih obreda, ili od umjetničkih postojanja. Na sve ove razlike šizoonalitičari ne obraćaju dovoljno pažnje.

¹⁴ *Samadhi* se, naravno, može interpretirati i kao stanje »transcendencije«, »apsolutno, Bogom teologije. I joga, poput njemačkog misticizma, oscilira između imanentnog i transcendentnog poimanja božanskog.

¹⁵ *Milles Plateaux*, str. 231.

¹⁶ *Ibid.*, str. 202.

¹⁷ *AntiOedipe*, str. 26.

¹⁸ Ovdje nas ne interesiraju socio-političke implikacije šizoonalitičkih radova ali možemo napomenuti da upravo zbog spomenutih postavki Deleuze i Guattari /jednako kao npr. Norman Brown ili antipsihijatri/ odbacuju svojem odbacivanju prosvjetiteljstva, pokazuju da su još uvijek vezani uz kriptoprosvijeteljske ideale socijalne revolucije, »razotudjenja«, ideale čija je naivnost danas više nego očita.

¹⁹ *Logique du sens*, str. 64.

²⁰ To povlači za sobom ni pitanja: npr. kakav je položaj mističkih praksi u suvremenoj, post-modernoj kulturi u kojoj simboličko /po Baudrillardu/ više ne postoji ili /po Lyotardu/ dolazi do njegove relativizacije, pluralizacije.

Klasici i savremenici



Buda (*Tajland, XII v.*)

Priča o velikoj šumi

Ramo, bez obzira na to, šta je izvor duha i šta god da je duh, čovek treba stalno da je okrenut oslobođenju vlastitim naporom. Čisti duh je oslobođen latentnih tendencija i stoga postiže samosaznanje. Pošto je čitav univerzum unutar duha, pojmovi sputanosti i oslobođenja su takođe unutar njega. S tim u vezi je i legenda koju sam čuo od stvoritelja Brahme. Slušaj pažljivo!

Bejaše jednom ogromna šuma, tako velika da su u njoj milioni kvadratnih milja izgledali mali, kao prostor u atomu. U njoj življase samo jedno biće sa stotinu ruku i udova. Ono nikad nemaše mira. Batinom u svojoj ruci, tuklo je samo sebe i plašeci se batine, bežalo je u panici. Pade tako u jamu. Kad izađe iz nje, opet batinase sebe i ponovo bežaše u panici, ovog puta u šumu. Izašavši iz šume opet se batinase i bežaše u panici do uzgajališta banana. Iako nikog drugog nije bilo da ga plaši, jaukalo je i glasno plakalo od straha. Ona nastavi da beži, opet batinajući sebe.

Bio sam intuitivno svedok ovih zbivanja i snagom svoje volje zauzdao sam ga za momeat. 'Ko si ti?' pitao sam ga. Ali, biće je bilo potpuno izbezumljeno, i nazvavši me svojim neprijateljem, jaukase zaplakavši se glasno, a zatim se glasno smejaše. Tada počeo da napušta svoje telo, napuštajući udove, jedan za drugim.

Odmah posle toga videh drugo biće kako juri poput prvog, udarajući sebe i žalosno plačući. Kad sam ga spustao kao i ono prvo, ono počeo da me grdi i pobeže u nameri da zadrži svoj način života. Tako sam naišao na više ovakvih bića. Neka od njih slušaše moje reči i napuštajući prethodne načine života, postadoše prosvetljeni. Druga su me ignorisala i držala se odbojno. Neka odbiše da izađu iz jame ili iz guste šume.

Takva je velika šuma, Ramo; niko u njoj ne nalazi mirnog mesta, ma kakav način života prihvatio. I danas možete videti takve ljude u svetu; i sam si video taj život neznanja i obmana. Budući da si mlad i bez znanja, ti to ne možeš razumeti.

Ramo, velika šuma nije negde daleko, niti je to biće u nekoj čudnoj zemlji! Sam svet je ta šuma. On je jedna velika praznina, ali se ta praznina može videti samo u svetlu traganja. Svetlo traganja je »a« u paraboli. Ovu mudrost neki prihvataju, a odbacuju je oni koji nastavljaju da pate. Oni koji su je prihvatili, prosvetljeni su.

Biće sa stotinu ruku je duh sa nebrojenim ispoljavanjima. Taj duh kažnjava sebe svojim latentnim tendencijama i neumorno luta po svetu. Jama, koja se pominje u priči je pakao a gaj banana je nebo. — Gusta šuma trgovitog žubnja je život svetovnog čoveka, sa nebrojenim trgovinama žene, dece, imanja i drugih koji ga sve vreme ranjavaju. Duh sad prebiva u paklu, sad na nebu, a sad u svetlu ljudskih bića.

Čak i kada svetlost mudrosti zablistau u zabludom duhu, on je glupo odbija smatrajući mudrost svojim neprijateljem. Tada on plače i jadikuje. Ponekad to iskustvo ne-

Gostovanje u svetu

Vasišta

savršenog probuđenja i odricanje od zadovoljstva sveta bez pravog razumevanja — takvo odricanje samo postaje veliki izvor tuge. Ali, kad takvo odricanje izrasta iz razumevanja, iz mudrosti rođene iz traganja za prirodom duha, tada odricanje vodi vrhunskom blaženstvu. Takav duh čak može gledati na svoje predašnje predstave o zadovoljstvu sa zbunjenošću. Baš kao što odsečeni udovi čoveka odpadaju i nestaju, latentne tendencije čoveka koji se mudro odriče sveta takođe izležavaju iz duha. Sagledaj igru neznanja koja čoveka nagoni da sebe svojevoljno povredjuje i juri tamo-amo u besmišlenoj panici.

Kada čovek osvojenom mudrosti čuva dugo vremena i nastoji da i dalje traga, on nije podložan žalosti. Nekontrolisani duh izaziva žaljenje i kad se on u potpunosti shvati, žaljenje izležava kao magla sa izlaskom sunca.

Apsolutni brahman je svemoguć: nema ničeg što je izvan njega. Njegova moć prožima sve stvari. Kad otelovljeni bića to je *citsakti* (snaga svesti ili inteligencija). U vazduhu to je kretanje, trajnost u zemlji, stabilnost u prostoru praznina i snaga samo-svesti ('ja sam') kod stvorenja. Sve to nije ništa do moć apsolutnog brahmana. Poluge delanja i činilaca, rođenja, smrti i egzistencije — sve je to brahman. Ništa drugo ne postoji čak ni u mašti. Zabluda, žudnja, gramzivost i prijanjanje u stvari ne postoje; kako bi mogli postojati, kad nema dvojstva. Kad nema sputanosti, onda je i oslobođanje takođe privid.

Priča o nepostojećim princevima

To će prikazati jedna zanimljiva priča. Počuj je! Jedan dečak molio je baku da mu ispriča priču, i ona mu ispriča sledeću priču, rekavši mu da pažljivo sluša.

Jednom davno u nepostojećem gradu živela su tri prince, hrabra i srčna. Dvojica od njih behu nerodeni, a treći nije bio ni začet. Na žalost, svi njihovi rođaci behu umrli. Prinčevi napuštise svoje rodno mesto i odoše. Uskoro, ne mogavši da podnesu toplotu sunca, oni padoše u nesvest. Noge im behu izgorale od vrelog peska. Vrhovi trava su ih boli. Tako pristigloše do senke tri drveta, od kojih su dva bila nepostojeća, a treće nije nikad bilo zasaden. Odmorivši se neko vreme, jedući voće sa tih drveta, oni produžiše dalje.

Stiгоше tako do obala tri reke; dve behu isušene a u trećoj ne beše vode. Prinčevi se

osvežiše kupanjem i utoliše svoju žeđ. Potom stiгоше u veliki grad koji je trebalo da se sagradi. Ušavši, nađoše tri palate izuzetne lepote. Dve još nisu bile izgrađene, a treća nemaše zidova. Ušavši u palate nađoše tri zlatna tanjira; dva behu slomljena nađvoje, a treći beše smrvljen. Oni uzeše i ponesoše onaj smrvljen. Uzeše u tanjir devedesetdevet manje ston grama pirinča i skuvaše ga. Pozvaše oni, potom, tri sveta čoveka u goste. Dvojica od njih behu bez tela, a treći bez usta. Kad tri sveta čoveka pojedоше hranu, prinčevi podeliše ostatak. Behu vrlo zadovoljni. I, tako, živеше u tom gradu još dugo, dugo vremena u miru i radosti. Dete, izuzetno je lepo ova priča; uvek je se sećaj i odrasleći u učenog čoveka.

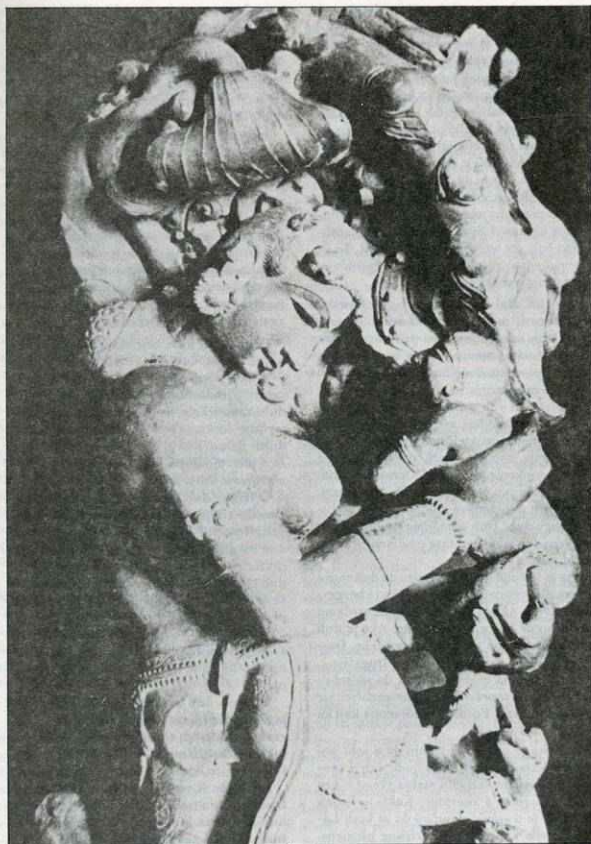
Ramo, kad je dečak ovo čuo, bio je ušišćen.

Ono što je znano kao stvaranje u svetu, nije stvaranje od ove priče o defaku. Ovaj svet nije drugo, do čisti privid. Ništa više, nego ideja. U bezgraničnoj svesti javila se ideja stvaranja: to je to. O Ramo, ovaj svet nije više nego ideja; svi objekti svesti su zapravo ideja; odbaci grešku ideacije i oslobodi se ideja; ostani ukorenjen u istini i postigni mir.

Samo luda, a ne mudar čovek zaluduje se svojim vlastitim idejama; lud je onaj koji misli da je nepropadljivo, propadljivo. Egoizam je ideja zasnovana na pogrešnom povezivanju sopstva i fizičkih elemenata. Kad neko u svemu egzistira kao bezgranična svest, kako onda niče egoizam? U stvari, taj egoizam nije stvarniji od vode fatamorgane. Stoga, Ramo, odbaci svoje nesavršeno sagledavanje koje se ne zasniva na činjenicama; počivaj u savršenom sagledavanju, koje je po prirodi blaženo i koje se zasniva na istini. Istražuj prirodu istine. Odbaci obmanu. Vazda si slobodan; zašto sebe smatraš sputanim i onda žališ? Sopstvo je bezgranično; zašto, ko i kako ga je spustao? Nema deobe u sopstvu, jer je sve to apsolutni brahman. Šta onda, nazivamo sputanošću, a šta oslobođenjem? U stanju neznanja, ti misliš da si iskustvo bolnost, iako nisi ni dodirnut bolom. Ove stvari ne postoje u sopstvu.

Pusti telo da padne ili da se podigne, ili da ode u drugi univerzum. Ja nisam zatvoren u telu, i kako bih onda mogao biti pogođen svim ovim? Odnos između tela i sopstva je kao odnos između oblaka i vetra, lotosa i pčele. Kad je oblak raspršen, vetar se sjedinjuje sa prostorom. Kad lotos uvene, pčela odleti. Sopstvo ne nestaje propadanjem tela. Čak ni duh ne prestaje biti ono što jeste, dok ne sagori u vatri samosaznanja; da ne pominjem sopstvo. Smrt je samo zaklanjanje sve prisutnoga sopstva vremenom i prostorom. Samo se budale boje smrti.

Odbaci svoje latentne tendencije kao pticu, koja želeći da poleti u nebo, probija ljusku. Rođene u neznanju, ove tendencije se teško uništavaju i radaju bezbrojne jake. Zbog tih ograničavajućih tendencija neznanja, duh neograničeno sagledava kao ograničeno. Nasuprot tome, kao što sunce raspršuje maglu, istraživanje prirode sopstva raspršuje samo-ograničavajuće tendencije neznanja. Zapravo, želja da se poduhvatiti tog tra-



Žena i dete (Indija, X v.)

ganja u stanju je da dovede do promene. Duhovni podvizi i asketske discipline ovde ne pomažu. Kad je duh pročišćen od prošlosti mudrošću koja se rađa, on odbacuje svoje pređašnje tendencije. Duh traži sopstvo samo da bi se u njemu rastvorio. To je zapravo, u prirodi duha. To je vrhovni cilj Ramo, teži ka tome!

Ispoljavajući se kroz bezgraničnu svest, duh se po svojoj prirodi rasprostire (izvan granica sebe samog). Po svojoj prirodi, on čini dugačko, kratkim, i obrnuto; ono što je vlastito, tudim, i obrnuto. Čak i male stvari koje zahvati, uveličava i prisvaja. U trenu, on stvara nebrojene svetove, i isto tako ih uništava. Kao što vešt glumac igra nekoliko uloga jednu za drugom, dug poprima nekoliko aspekata, jedan za drugim. On čini da se nerealno pojavljuje kao realno i obrnuto; zbog toga izgleda da uživa i pati. Čak i to što

dobija prirodno, on grabi rukama i nogama i kao rezultat tog lažnog osećanja sopstvenitva, javljaju se posledice.

Vreme kroz promene godišnjih doba donosi promene na drveću i biljkama: isto tako duh čini da jedna stvar izgleda isto kao druga, snagom misli i ideacije. Stoga, vreme i prostor i sve stvari su pod kontrolom duha. U zavisnosti od jačine ili slabosti i od veličine (velike ili male) stvari koja je stvorena ili se na nju uticalo, duh izaziva ono što će se dogoditi sa odlaganjem, ili mnogo kasnije.

Priča o Lavani

Saslušaj Ramo, još jednu zanimljivu priču koja ovo objašnjava.

U zemlji Uttarapandava u čijim šumama

boraviše mudraci, a sela behu lepa i napredna, vladao je kralj Lavana, potomak čuvenog kralja Hariščandre. Bio je pravedan, plemenit, darežljiv i hvalevredan kralj. Svi njegovi neprijatelji su bili pobedeni a njihovi naslednici su o njemu mislili sa grozničavim strahom.

Jednog dana na dvoru kralj sede na presto. Pošto su mu svi ministri i drugi odali poštovanje, čarobnjak ude i pozdravi ga. »Pokazaću ti nešto izvanredno, reče on. Kako on mahnu svežnjem paunovog perja, tako u dvor ude konjanik vodeći izvanredno lepog konja. Ponudio ga je kralju na poklon. Čarobnjak ponudi kralju da zajaše konja i da prokrstari po okolini.

Nakon toga je kralj zatvorio oči i ostao nepokretan. Videvši ovo svi okupljeni u dvoru su se utišali. Zavladao je apsolutni mir i niko se nije usuđivao da poremeti kraljev mir.

Posle nekog vremena kralj je otvorio oči i počeo da drhti kao u groznici. Kako je izgledalo da će pasti, ministri su ga pridržali. Zhunjen onim što vidi, kralj je pitao: »Ko ste vi i šta mi to radite?« Zabrinuti ministri mu rekoše: »Gospodine, vi ste moćni kralj i posedujete veliku mudrost, ali vas je nadvladala ova iluzija? Šta se to desilo u vašem duhu? Samo oni koji prijanjaju uz beznačajne predmete sveta i uz prividne odnose sa ženom, decom i sl. podložni su mentalnim smušenostima, a ne neko kao što ste vi, odani vrhovnom. Štaviše, samo onaj ko ne kultiviše mudrost je pometen delovanjem uroka, droga i dr, a ne onaj čiji je duh potpuno razvijen.«

Čuvši ovo kralj je delimično uspostavio svoj mir, ali videvši čarobnjaka opet se tresao u strahu, rekavši mu: »O čarobnjaku, šta si mi to učinio? Rasprostro si mrežu iluzija nadamnom. Zaista, čak i mudri su nadvladani čarolijom maje; iako sam ostao u telu, za kratko vreme doživio sam neobične privide. Obračajući se članovima dvora kralj je opisao svoja iskustva tokom prethodnog sata:

»Čim sam video čarobnjaka kako maše svežnjem paunovih pera, zajahao sam konja koji je stajao pored mene. Potom sam krenuo u lov. Konj me je odneo u neplodnu pustinju, gde nije bilo ničeg živog, ništa nije raslo, nije bilo vode a vladala je užasna hladnoća. Iskustvo sam veliku žalost. Tu sam proveo čitav dan. Potom, jašući konja, prešao sam pustinju i stigao u drugu, manje groznu. Odmorio sam se ispod drveta. Konj je pobeo. Tu sam ostao do zalaska sunca. Prestravljen, sakrio sam se u grmlju. Noć je bila duža od epohe.

Svanuo je dan. Izšlo sunce. Nešto kasnije ugledao sam tamnu devojku odenutu u crnu odeću, kako nosi tanjir pun hrane. Prišao sam joj moleći za hranu. Bio sam gladan. Ona me je ignorisala. Ja sam je pratio. Konačno, ona reče: »Daću ti hranu, ako me uzmeš za ženu«. Priistao sam; preživeti, bilo je prvo i najvažnije. Dala mi je hranu a potom me upozнала sa ocem, koji je bio još grozniji. Uskoro, nas troje stigismo u njihovo selo, prekriveno, krvlju i leševima. Predstavili su me svima kao devojnog muža. Svi su me sa

poštovanjem prihvatili. Zabavljali su me strašnim pričama koje su bile izvor patnje. Jednom groznom ceremonijom oženili su me sa devojkom. Ubrzo sam postao član primitivnog plemena. Žena je rodila ćerku, što je bilo uzrok moje još veće nesreće. Potom su se rodile još tri bebe. Postao sam porodični čovek u tom plemenu. Tu sam proživio mnogo godina zlatepeći se da ih ishranim i zaštitim. Sekao sam drva za potpahu i često spavao pod drvom, noću. Kad je vreme bilo hladno, krio sam se u grmlju da bih se ogrejao.

Vreme je proticalo i ja sam ostario. Počeo sam da trgujem mesom. Nosio sam meso u sela Vindhya planina i najbolje komade tamo prodavao; ono što se nije moglo prodati, isekao bih u komadiće i sukio na vrlo prljavom mestu. Kad bih bio zahvaćen glađu, često bih se borio sa drugima u plemenu oko parčeta mesa. Telo mi je postalo crno kao čad.

Tako uvođenom u ove grozne poslove, duh mi je takođe postao zagaden. Dobre misli i osećanja su me napustili. Srce mi je izgubilo svako saosećanje, kao što zmija gubi svoju košuljicu. Mrežama, zamkama i oružjem neizrecivo sam kinjio ptice i životinje.

Odučen samo krpom oko pása, trpeo sam sve nevolje klime. Tako sam proveo još sedam godina. Zarobljen sponama zlih tendencija postao sam divalj i besan, plakao od jada i bio trulu hranu. Dugo sam tako tamo živeo. Bio sam nošen kao suvi list na vetru, kao da je jedini smisao mog života bio jelo.

Nastupila je strašna suša. Vazduh je bio vreo pa je izgledao kao da kroz njega sukluju plamene iskre. Šuma je izgorela. Samo je pepeliste ostalo. Ljudi su umirali od gladi. Jurili su za prividenjima, misleći da je voda. Brkali su šljunak sa mesom, hoćeći da ga žvaču.

Neki su čak počeli da jedu leševe. Nekima se događalo da zagrizu vlastite prste potopljene u krvi ovih mrtvih tela. Takva je bila njihova izludost od gladi.

Ono što je nekad bila cvetna šuma, pretvorilo se u ogromni krematorijum! Nešto što je jednom bio lep kraj, odzvanjalo je kricima agonije umirućih.

Tako ugroženi, mnogi ljudi su napustili zemlju i odesili se. Neki drugi, vezani za ženu i decu, propali su. Mnoge su ubile divlje životinje.

Ja sam napustio zemlju sa ženom i decom. Na granici sam našao hladovitu senku moćnog drveta i, pošto sam spustio malu decu koju sam nosio na ramenima, dugo sam ostao odmarajući se pod drvom.

Najmlađe od moje dece bilo je sasvim malo i nedužno, i meni najdraže. Sa suzama u očima tražilo je hranu. Iako mu rekoh da nema mesa za jelo, ono je u svojoj nedužnosti istrajavalo, neposobno da podnese glad. Bio sam slomljen od žalosti. Video sam da dete više nije bilo u stanju da izdrži grčeve od gladi. Odlučio sam da je najbolji način da okončam svoj tu bedu, da završim sa svojim životom. Podigao sam lomaču od drva koja sam okolo našao. I kako sam se popeo na lo-

maču, stresoh se, i nadoh u ovom dvoru, pozdravljen od vas.

(Kako kralj ovo reče, čarobnjak nestade). »Gospodaru«, rekoše ministri, »on nije mogao biti čarobnjak jer nije bio zainteresovan za novac. Sigurno je to neko božanstvo htelo da demonstrira vama i nama kod kosmičkog privida (iluzije). Iz toga je jasno da je pojavnost sveta tek igra duha; sam duh je tek igra svemogućeg, bezgraničnog bivstva. Taj duh je u stanju da sludi čak ljude visoke mudrosti. Inače, gde je kralj koji je upoznat sa svim granama učenja i gde je taj izbezumljuća obmana? Svakako da to nije čarobnjak, jer on to rade za nagradu. To je, zapravo, moć privida. Otuda je čarobnjak nestao, ne tražeći nagradu.«

Vasišta: Bio sam tada na dvoru, Ramo, i otuda znam ovu povest o Lavani iz prve ruke. Duh zakrilju pravu prirodu sopstva i stvara iluziju pojavnosti koja se grana, cveta i rađa plodove. Uništi tu iluziju mudrošću i ostaj s mirom.

Nekš duh vidi prikaze tamo gde postoji samo stub i zagaduje sve odnose, stvarajući sumnju među prijateljima i čineći od njih neprijatelje, kao što pijan čovek vidi da se čitav svet okreće oko njega. Uznemiren duh pretvara hram u otrov, izaziva bolest i smrt. Opterećen duh izaziva sludnost. Šta je čovek, nego duh? Duh određuje trajanje – kralj Lavana je za manje od sata proživio čitav životni vek.

Šta je čudnije, Ramo, od toga da duh može da zakrili sveprisutnu, čistu, večnu i bezgraničnu svest. Ako je duh odsutan, ne osećamo čak ni ukus hrane koju jedemo. Ako je duh odsutan, ne vidiš ni šta je ispred tebe. Osećaji se rađaju s duhom, nikako drugačije.

Samo budala može smatrati da su telo i duh različiti; zapravo, oni su ne-različiti, jer su oba duhovna. Pozdrav mudracima koji su shvatili ovu istinu.

Kao što je glumac u stanju da u sebi portretishe karaktere različitih ljudi, duh je sposoban da stvara različita stanja svesti – kao što su budnost i sneganje. Kako je čudan duh koji je u stanju da učini da se kralj Lavana oseća kao član primitivnog plemena. Duh doživljava ono što sam stvara, duh je samo ono što je sklopljeno mislima; znajući to, čini kako želiš.

Čovek koji ne pušta svoj duh da luta predelima zadovoljstva, u stanju je njime da ovlada. Kao što se čovek vezan za stub, ne kreće, dok plemenitog čoveka ne udaljava se od zbilje; samo on je ljudsko biće, ostali su crvi. On doseže vrhunsko bivstvo stalnom meditacijom.

Pobeda nad tom spodobom koju nazivamo duhom, postiže se uz pomoć vlastitog napora a, samosaznanje se stiče odvracanjem od prljanjanja uz zadovoljstva. To se može postići bez naprežanja (čak se i detinja pažnja može lako odvratiti) razvijanjem ispravnog stava. Jadan je onaj ko nije u stanju da se odvrati od žudnje, jer to je jedini put ka najvišem dobru. Intenzivnim naporom moguće je pobediti duh; tada, bez naprežanja individualna svest uranja u bezgraničnu svest, kad se potpuno ruši njena pojedinač-

nost. Napusti zavisnost od sudbine i bogatstva koju su smislili tupi ljudi, i vlastitim naporom i samosaznanjem učini duh, neduhom. Pusti neka bezgranična svest proguta ograničeni duh inteligencijom ujedinjenom sa uzvišenim, drži se sopstva koje je nepropadljivo.

Kad je duh tako savladan, ostajući potpuno neuznemiren, čak i osvaganje stvari izludače ti bezvredno. To se ne zasniva na proučavanju tekstova, uspinjanju ili padanju – već na samo-saznanju. Onaj ko zna za besmrtno sopstvo, ne plaši se smrti. Niti se, pak, plaši razdvajanja od prijatelja i rodaka. Osećanja »to sam ja« i »to je moje« nalaze se u duhu. Kad ih otkloniš, duh prestaje. Tada postaješ neustrašiv. Oružje, kao što je sablja, izaziva strah; oružje (mudrost) koje uništava egoizam, stvara neustrašivost.

Prema bilo kom objektu kome jako stremi, u njemu duh nalazi ispunjenje žudnje. Svakako, nema duha bez nemira; nemir je sama priroda duha. Delovanje tog nemira duha zasnovanog na bezgraničnoj svesti, pojavljuje se kao svet. To je, zapravo, snaga duha, Ramo. Kad je duh lišen nemira, govori se o mrtvom duhu; baš to je podvig (*tapas*), ostvarenje spisa i oslobođenja.

O Ramo, duh se stalno ljulja, kao klatno, između zbilje i pojave, između svesti i nepokretnosti. Kad je duh zaokupljen inertnim stvarima neko vreme, on poprima karakteristike te inertnosti. A kad je taj isti duh predan istraživanju i mudrosti, on zbaci sa sebe svaku uslovljenost i vraća se svojoj pravoj prirodi kao čistoj svesti. (...)

Rama upita Vasištu: Molim te, reci mi zašto je kralj Lavana prošao kroz sve te patnje? Ko li šta je to što doživljava sve te patnje?

O Ramo, duh je taj koji se nada, plače, ubija, zloupotrebljava druge i sludno, ne telo. U svakom iskustvu sreće ili nesreće, kao u halucinacijama ili mašti, duh je taj koji sve čini i duh sve to iskušava: duh je čovek.

Ispricaču ti razloge patnji kralja Lavane. Lavana je bio rođak Hariscande. On je mislio: »Moja dete je obavio velike religijske rituale i postao veliki čovek. Ja bih takođe mogao da sprovedem iste rituale. Lavana je sakupio potrebne materijale i religiozne ljude i sproveo religiozni ritual mentalno godinu dana, sedeći u svojoj bašti.

Pošto je kompletirao mentalni religiozni ritual bio je ovlašten na njegove plodove. O Ramo, kao što vidiš, sam duh je onaj koji sprovodi akcije, i stoga on doživljava sve, sreću i nesreću. Zato, vodi svoj duh putem spasenja, Ramo.

Bio sam svedok scene na dvoru kralja Lavane i kad su hteli da saznaju ko je bio čarobnjak koji je iznenada nestao sa dvora, ja sam video njegov identitet putem moje moći sagledavanja i shvatio sam da je glasnik bogova. Po tradiciji, Indra može uputiti razna iskušenja da isproba snagu nekoga ko se upustio u neki religijski ritual, kakav je Lavana mentalno sproveo. Odatle su potekle halucinacije koje je imao. Ritual je bio sproveden duhom i halucinacije su bile doživljene duhom. Kad je taj duh pročišćen, možeš

se osloboditi svih dvojstava i suprotnosti koje on stvara.

Ramo, ja sam ti već govorio o procesu cikličnog stvaranja [posle prethodnog kosmičkog razaranja] i o tome kako čoveka mogu zamajati pogrešna mnjenja, kao što su 'ja' ili 'moje'. Stekavši mudrost, čovek koji se stepenasto uspinje putem sedam stupnjeva do perfekcije u jogi, oslobada se toga. Postoje sedam stepena poniranja u neznanje i sedam stepena uspinjanja do mudrosti. Opisacu ti ih. Uspostaviti samo-saznanje jeste oslobođenje; kad je ono ometeno, niču egoizam i sputanost. Stanje samo-saznanja je ono u kome nema mentalne pometenosti niti tuposti duha, nema egoizma, niti suprotnosti.

Obmana koja zakrivilo je samo-saznanje je sedmostruka: zametak jave, jave, velika java, san na javi, san, java sna i spavanje. U čistoj svesti, kad duh i *jiva* postoje same istinom, to je zametno stanje jave. Kad se pojmovi o 'ja' i 'ovom' jave, to je poznato kao java. Kad ova mnjenja ojačaju sećanjem na prethodne inkarnacije, to je velika java. Kad je duh potpuno otvoren za svoje fantazije i ispunjen njima, to je san na javi. Pogrešne predstave o iskustvu za vreme spavanja, koje izgleda stvarno, jesu snovi. U stanju jave sna, čovek se seća prošlih iskustava kao da su sada stvarna. Kad su ona napuštena u korist potpune inertne tuposti, to je spavanje. Ovih sedam stepena imaju svoje podpolede.

Sada ću ti opisati, o Ramo, sedam stanja ili ravnih mudrosti. Znaajući ih, nećeš biti uhvaćen u zamku privida. Čista želja ili intencija je prva, istraživanje je druga, treća je kad duh postane suptilan, istina je četvrta, potpuno oslobođenje od prikladan i sputanosti je peta, šesta je predik od predmećenosti i sedma je iznad svih ovih.

„Zašto da i dalje budem budala? Potražiću mudre ljude i spise kultivirajući obstražćenost – takva želja je prvi korak. Potom, čovek može da se angažuje u istraživanje (direktnim promatranjem). Sa ovim rađa se i ne-prianjanje i duh postaje suptilan i čist: to je treći korak. Kad su ova tri savladana, u čoveku se javlja prirodno odvraćanje od žulnih zadovoljstava i prirodno prebivanje u istini: to je četvrti stupanj.

Kad je sve ovo savladano, nastupa potpuno ne-prianjanje i istovremeno uverenje u prirodu istine: to je peti stupanj. Tada se čovek raduje sam u sebi; zapažanje dvojstava i suprotnosti unutar sebe i izvan sebe prestaje i napori koje je čovek uložio da druge inspiriše, donose ploda u vidu direktnog duhovnog iskustva.

Posle toga više nema druge podrške, nema podelu ni suprotnosti i samo-saznanje je spontano, prirodno i stoga neprekidno: to je sedmo, transcendentno stanje. To je stanje čoveka koji se oslobodio živeći ovde. Iznad toga je stanje čoveka koji je nadišao čak i to (*turiyatita*).

Ramo, svi ti veliki ljudi koji se upinju na ovih sedam stupnjeva mudrosti su sveti. Oni su oslobođeni i ne padaju u glib reči i nesreće. Oni mogu, ali ne moraju da rade ili da

budu aktivni. Raduju se u sebi i nisu zavisni od drugih, da ih oni učine srećnim.

Oni koji su dostigli najviši stupanj svesti su zaista veliki ljudi. Oni zaslužuju divljenje; čak i vladar je kao vlat trave bezvredan u odnosu na njih, jer su oni oslobođeni ovde i sad.

Sopstvo u neznanju vodi u egoističnu egzistenciju, kao što zlato, zaboravljajući na svoju zlatnost, može verovati da je, postavši prsten, izgubilo svoju zlatnost.

– Sveti gospodine, kako neznanje i egoizam niču u sopstvu? – upita Rama.

– Ramo, čovek može postaviti pitanje uzimajući u obzir samo stvarnost, ne i nestvarnost. Ni nezlatno prstenstvo, ni ograničeni egoizam u istinu ne postoje. Kada zlatar prodaje prsten on izmeri zlato, jer je prsten zlatan. Ono čovek raspravlja o postojanju prstenstva u prstenu i konačnom obliku u beskonačnoj svesti, onda mora da uopredi sa sinom nerotkinje. Postojanje nestvarnog je nestvarno: ono niče u neznanju i nestaje kada ga istražimo.

U bezgraničnom sopstvu nema stvaraca, ni stvaranja, nema svetova, ljudi, nema demona, elemenata vremena, nema egzistencije, ni razaranja, mog, niti drugog, nema mnoštva. Sve što jeste i što je znano kao univerzum jeste taj vrhunski mir. Nema početka, sredine, niti kraja: sve je sve, za sva vremena, iznad poimanja i reči. Nema stvaranja. Beskonačnost nikad ne napušta beskonačnost. Ona nikad ne postaje to. Ona je kao okean, ali bez kretanja. Ona je samoosvetljavajuća, kao sunce. U neznanju, vrhunsko bistvo se pojavljuje kao objekat, kao svet. U beskonačnom, pojmovi ti i tamo imaju smisla koliko i rastojanje između dva objekta u ogledalu u kome se ogleda čitav grad.

Dan posle svog halucinatornog doživljaja, kralj Lavana je pomislio: „Mogao bih sada da odem na ta mesta koja sam video u viziji; možda ona stvarno postoje. Odmah je krenuo sa pratnjom prema jugu. Uskoro je naišao na prizore iz svoje vizije i ljude koje je tada video. Sreo je sve one ljude koje je znao, živio kao plemenski čovek. Video je čak i svoju sirotu decu.

Video je ti i staricu koja je plakala i kula u agoniji: „O moj voljeni mužu, gde si nestao ostavivši nas ovde! Izgubila sam svoju lepu kećer koja je imala izvanrednu sreću da zadobije lepog kralja za muža. Čuo su svi oni otišli? Avaj, sve sam ih izgubila. Kralj joj je prišao, smirio je i saznao da je ona zaista majka njegove plemenske žene. Iz sažaljenja, dao im je dovoljno blaga da podmiri svoje potrebe i pomogao im da savladaju sušu koja je uništila ceo kraj, onako, kako je video dan ranije. Ostao je sa njima neko vreme, a zatim se vratio u palatu.

Sledećeg jutra kralj je tražio da objasnim ovu misteriju i bio je vrlo zadovoljan mojim odgovorom. O Ramo, snaga neznanja je u stanju da stvara potpunu konfuziju između stvarnog i nestvarnog.

– O Mudraču, ovo je zaista zbunjujuće – reče Rama. – Kako može ono što je viđeno u snu ili halucinaciji, da se doživi na javi budnog stanja?

– Ali, Ramo, sve je to neznanje! Pojmovi o daljini i blizini, trenutku i večnosti, sve su to halucinacije. U neznanju, stvarno se pojavljuje kao nestvarno, a nestvarno izgleda kao da je stvarno. Individualna svest opaža ono što misli da opaža, zbog svog uslovljavanja. Boga neznanja, kada se pojavi egoizam, tog časa zabluda o početku, sredini i kraju, takođe se javlja. Onaj ko je tako zaluden, misli da je životinja i tako se oseća. Sve se ovo dešava zbog slučajne koincidencije; kao što, kad gavran leti prema kokosovoj palmi i spusti se na drvo, plod pada, kao da ga je gavran odvojio – a nije! Slično tome, zbog koincidencije i neznanja, nestvarno izgleda kao stvarno.

U hipnotičkom stanju, kralj Lavana je očigledno video u svojoj svesti venčanje princa i plemenske žene i to doživio kao da se njemu događa. Čovek zaboravlja šta je ranije radio u životu, čak i ako je u to vreme, puno vremena i energije uložio u taj posao. Isto tako, on sada misli da nije uradio ono što je uradio. Takav raskorak u sećanju, često se vida.

Kao što čovek ponekad sanja o prošlom događaju kao da se sada dešava, Lavana je doživio u svojoj viziji neki prošli događaj povezan sa plemenskim ljudima. Moguće je da su ljudi u šumama, na prelazima Vindhya, doživljavali vizije koje su se pojavile u svesti Lavane. Takođe je moguće da su Lavana i domoroci videli u svojim vizijama doživljaje jedni drugih. Te halucinacije postaju stvarnost, kad su doživljene od mnogih, kao što tvrdnja koju izriču mnogi ljudi biva prihvaćena istina. Kada su one ugrađene u nečiji život, one poprimaju vlastitu stvarnost: napokon, šta je istina o stvarima sveta osim one koja se doživljava u nečijoj svesti.

Neznanje nije stvarni entitet, kao što ulje ni pesak nisu stvarni entiteti. Neznanje i sopstvo ne mogu biti ni u kakvom odnosu, jer međusobni odnos može postojati samo između istih ili sličnih entiteta – to je očigledno svačije iskustvo. Tako, samo zato što je svet beskonačan, sve u svetu postaje znano. Nije reč o tome da subjekat osvetljava objekat, koji nema svog vlastitog sjaja; ali, pošto je svest sve to, sve se samoosvetljava, ne iziskujući opažajuću inteligenciju. Delovanjem svesti koja postaje svesna sebe, inteligencija se manifestuje a ne kad svest sagledava inertni objekat.

Netačno je reći da u univerzumu postoji mešavina svesnih i inertnih bića, jer oni se ne mešaju. Sve stvari poseduju svest i kad ta svest sagledava samu sebe, postoji znane.

Čovek može videti odnos između drveta i stene, iako oni izgledaju inertni. Takav odnos postoji u njihovim osnovnim čimnicima koji se podvrgavaju određenju vrsti promene, da bi postali drvo ili stena. Ovo se takođe vidi u doživljaju ukusa: kvrčice na jeziku uzvraćaju ukusu hrane zbog njihove sličnosti u građi.

Svi odnosi su, stoga, ostvarenje već postojećeg jedinstva: to se smatra odnosom samo zbog prethodne pogrešne pretpostavke o podeli na subjekat i objekat.

Put vladara

Chuang Tzu

U sredini, između vida i viđenog postoji odnos poznat kao posmatrač. Kad se podela na onog koji gleda, pogleda i viđenog odbaci, to je ono vrhovno. Kada duh putuje iz jedne zemlje u drugu, između njih je kosti-čka inteligencije. Neka uvek bude tako. Čak i kada nisi zauzet poslovima budućeg naselja, nemoj se pomesti stanjima svog duha, nego ostani istrajan u istini. Sagledaj svoj duh kao stranca, kao drvo ili kamen. Nema duha-u bezgraničnoj svesti; to što je učinjeno nepostojećim duhom, takođe je nestvarno. Budi istrajan i tom ostvarenju. Ja sam istraživao istinu o duhu veoma dugo, Ramo, i nisam našao ništa: samo bezgranična svest postoj.

Taj prividno beskrajan tok neznanja može se prevazići samo stalnom zajednicom mudrih. Iz takve zajednice niče mudrost o tome šta je vredno traganja i šta treba izbegavati. Tada niče čista želja za oslobođenjem. To vodi ozbiljnom istraživanju. Tada duh postaje prefinjen, jer ta istraživanja tanje mentalnu uslovljenost. Kao rezultat nicanja čiste mudrosti, čovekova svest kreće se u stvarnosti. Tada mentalna uslovljenost nestaje i to je neprijanjanje. Sputanost delanjem i njegovim plodovima nestaje. Vizija je čvrsto usmerena ka istini a zahvatanje nestvarnog je oslabljeno. Živeći i delujući u svetu, čovek koji ima tu neuslovljenu viziju radi ono što je potrebno, kao da spava, ne misleći o svetu i njegovim zadovoljstvima. Posle više godina takvog života, čovek je sasvim oslobođen i nadilazi sva ta stanja: slobodan je još za života.

Kad se mentalna uslovljenost prevaziđe i duh je apsolutno smiren, kraj je iluzijama i zabludama neznanja. Samo dok se ta iluzija (*maya*) nedovoljno jasno razume, ona stvara tu veliku zabludu. Jednom, kad je jasno shvaćena ona se sagledava kao beskonačno i postaje izvor sreće i ostvarenja apsolutnog brahmana. Samo zbog poučavanja govori se o sopstvu, brahmanu i dr. ali, u istinu, samo Jedno jeste.

S engleskog prevela:
Olja Pajin



Nieh Chúeh je četiri puta postavljao pitanje Wang Ni-u, a on je četiri puta rekao da ne zna odgovor. Nieh Chúeh je oduševljeno skakutao okolo i otišao do učitelja P'u-i-a da mu to kaže. Učitelj P'u-i mu reče: »Da li si to tek sada ustanovio?«¹ Vojvoda Yu-Yü nije bio dostao vojvodi T'ai-u-2 Vojvoda Yu-Yü se držao dobromarnosti i radio je na pridobijanju ljudi. Uspevao je da preobrti ljude, ali nikad nije uspeo da nadmaši ljudsku ravan (da uđe u područje ne-čoveka).³ Nasuprot tome, vojvoda T'ai spavao bi spokojno i budio se široko otvorenih očiju i prazan. Ponekad bi mislio da je konj, ponekad da je krava. Njegovo razumevanje bilo je zaista vredno poverenja; njegova vrlina je bila savršena. On nikad nije pristupao stvarima držeći se ljudskih merila.

Chien Wu je otišao da vidi ludaka Chieh Yü-a. Chieh Yü upita: »Šta ti je Chung Shih rekao juče?«

Chien Wu reče: »Rekao mi je da, ako bi onaj ko upravlja ljudima uobličio svoje principe, standarde, ceremonije i pravila, tada ne bi bilo nikog ko to ne bi prihvatio i tako se promenilo.«

Ludak Chieh Yü reče: »To je lažna vrlina! Pokušaj da se upravlja svetom na takav način je isto kao da pokušavaš da prepečiš okean, da probušiš rupu u reci ili da komarac natovariš platinu! Kad mudrac upravlja, da li on vladati onim što je spolja? On prvo sebe proverava, a onda dela i vlada. Tako on ostvaruje i sprovodi svoje poslove. Ptica leti visoko u nebo, kako bi izbegla odapete strele. Poljski miš rize duboko ispod posvećenog brda, gde neće morati da brine o ljudima koji hoće da ga uhvate ili da ga isteraju dimom. Zar si ti manje promućuran od ta dva mala stvorenja?«

T'ien Ken je lutao sunčanom stranom planine Yin. Kada je stigao do obale reke Liao, on sreće Bezimenog čoveka. On mu se obrati: »Mogu li ti pitam kako da upravljam svetom?«

Bezimeni čovek reče: »Odlazi, prostačno! Kakvo je to dosadno pitanje! Upravo se spremam da se usaglasim sa stvoriteljem. Kad se

umorim, zajahaću Laku-i-Vitku Pticu i nadići šest strana sveta⁴ lutajući u području Ničega i prebivajući u području Širokog-i-bezgraničnog. Šta ti bi da dođeš ovamo – sam pritom o upravljanju svetom, da me uznemiravaš?«

Ali, T'ien Ken ponovi pitanje. Bezimeni čovek reče: »Pusti da ti duh prebiva u jednostavnosti, da luta; stopi ga sa prostranstvom, prati stvari takve kakve su i ne dopusti sebi pristrasnost – tada će svet biti regulisan.«

Yang Tzu-chu je otišao da vidi Lao-Tan-a (Lao-cea)⁵ pa reče: »Ovde je čovek brz kao eho, čvrst kao greda, sa izvanredno jasnim razumevanjem principa stvari, koji izučava Put bez odustajanja – takav čovek bi se mogao uporediti sa prosvetljenim kraljem, zar ne?«

Lao Tan reče: »U poređenju sa mudracem takav čovek je teški rob, zanatlija sputan svojim zvanjem, koji iscrpljuje svoje telo, žalosti svoj duh. Kažu da su lepe šare tigra i leoparda ono što priziva love, a okretnost majmuna i sposobnost pasa da love čoveke je ono što ih dovodi u lance. Takav čovek – kako se on može porediti sa prosvetljenim kraljem?«

Yang Tzu Shu zapanjen, reče: »Mogu li se usuditi da pitam, kako vlada prosvetljeni kralj?«

Lao Tan reče: »Njegova postignuća preokrivaju svet, ali se ne pojavljuju kao njegovo delo. Njegov preobražavajući uticaj dodiruje deset hiljada stvari, ali ljudi ne zavise od njega. Kod njega nema promocija, niti hvale – on dopušta da svako nađe svoje zadovoljstvo. On se drži položaja koji se ne može sameriti i prebiva tamo gde nema ničega.«

U Chengu je živio božiji šaman po imenu Chi Hsien. Mogao je predskazati koliko će čovek živeti i kad će umreti, da li će preživeti ili nestati, biti srećan ili nesrećan, živeti dugo ili umreti mlad, i mogao bi predskazati godinu, mesec, nedelju i dan, kao da je bio sâm bog. Kad bi ga ljudi Cheng-a videli, sve bi ostavljali i bežali mu s puta. Lieh Tzu je otišao da ga vidi i bio je potpuno obeznanjen. Vrativši se, rekao je Hu Tzu-u: »Mislio sam, učitelju, da je vaš put savršen. Ali, sada vidim da postoji nešto više.«

Hu Tzu reče: »Već sam ti pokazao sve spoljne oblike ali ti još nisam pokazao suštinu – da li zaista misliš da si ovladao mojim Putem? Može postojati jato kokošaka, ali, ako nema petla, kako bi one mogle izležti plodna jaja? Ti uzimaš ono što znaš od Puta i mašeš time pred licem sveta, očekujući da će ti verovati! To je razlog što te čovek može prozeti. Pokušaj sledeći put da dovedeš tvog šamana da me vidi.«

Sledećeg dana Lieh Tzu dovede šamana da vidi Hu Tzu-a. Kad su napustili sobu, šaman reče: »Vrlo mi je žao, tvoji učitelj umire. Nema više života u njemu. Neće izdržati ni nedelju dana. Video sam nešto vrlo čudno – nešto kao vlažni pepeo.«

¹ Prema komentatorima Nieh Chu'ueh-ovo oduševljenje dolazi otuda što je on konačno shvatio da nema odgovora na pitanja, da je neznanje iznad znanja.

² Vojvoda Yu-yü je bio mudri vladar Shun koga su ceniili konfucijanski filozofi. Vojvoda T'ai se smatra vladarem iz daleke starine.

³ Kategorija 'ne-čoveka' pojavljuje se sa uspostavljanjem kategorije 'čoveka'. Shun nije otišao dalje od kategorije 'čoveka' i stoga nikad nije stigao u područje 'ne-čoveka'. T'ai, nasuprot njemu, je bio u stanju da prevaziđe sve ove kategorije.

⁴ Misli se na sever, istok, zapad, jug, gore i dole.

⁵ Moguće značenje upućuje da je ovaj, zapravo, filozof hedonizma Yang Chu.



Hsu Wen: Bambus (detalj) – Kina XIX v.

Lieh Tzu se vratio u sobu plačuci i upijajući kragom odela suze, pa ispriča to Hu Tzu-u.

Hu Tzu reče: »Pojavio sam se pred njim sa Matricom Zemlje – miran i tih, bez pokreta. Verovatno je u meni video manifestaciju zatvaranja energije (Ch'i). Pokušaj opet da ga dovedeš.

Sutradan opet dođoše da vide Hu Tzu-a, i kad napustiše kuću, šaman reče Lieh Tzu-u: »Sreća je da me je tvoj učitelj sreo. On se oporavlja – ima sve znake života! Mogao sam videti komešanje onoga što je bilo zatvoreno.

Lieh Tzu ode i izvesti o ovome Hu Tzu-a. Hu Tzu reče: »Sada sam se pred njim pojavio kao Nebo i Zemlja – bez imena ili pojave, ali sa energijom ispod mojih peti. On je verovatno video u meni ono što nosi zbivanja. Pokušaj da ga ponovo dovedeš.

Sledećeg dana obojica ponovo dođoše da vide Hu Tzu-a i kad su otišli šaman reče Lieh Tzu-u: »Tvoj učitelj nije nikad isti! Ne znam kako da ga procenim. Ako pokuša da se ustali, doći ću da ga ponovo ispitam.

Lieh Tzu je o ovome izvestio Hu Tzu-a. Hu Tzu reče: »Sada sam se pojavio kao Velika Pustara u kojoj ništa ne nadvladava. On je verovatno u meni video delovanje Uravnoveženih Dahova. Tamo gde se uskovitlani talasi skupljaju postoji urvina, tamo gde se

mirne vode skupljaju postoji urvina, tamo gde se tekuće vode skupljaju postoji urvina. Urvina ima devet imena a ja sam mu pokazao tri.⁶ Pokušaj, dovedi ga opet.

Sledećeg dana njih dvojica opet dođoše, ali, pre nego što je šaman uopšte stupio pred Hu Tzu-a, dovitljivost ga je napustila, i on je pobeo.

»Trči za njim!« reče Hu Tzu, ali, iako je Lieh Tzu trčao za njim, nije mogao da ga stigne. Vrativši se on izvesti Hu Tzu-a: »On je iščezao! On je nestao! Nisam mogao da ga stignem.

Hu Tzu reče: »Sada sam se pred njim pojavio kakav sam bio pre nego sam nastao. Suočio sam ga sa čistom prazninom talasanjem i kovitlanjem – eto, zašto je pobeo.

Posle ovog, Lieh Tzu je zaključio da on zapravo, još nije počeo ništa da uči.⁷ Otišao je kući i tri godine nije izlazio. Zamenio je ženu kod ognjišta, hranio je svinje, kao da hrani ljude i nije pokazivao da nešto preferira od stvari koje je radio. Odbacio je doterivanje i glancanje i vratio se jednostavnosti, ostavljajući svoje telo po strani, kao grumen.

Usred meteža, ostajao je miran. Tako je živio do kraja života.

Ne budi otelovljenje slave, ne budi spremište zamisli; ne budi preduzimač poduhvata, ne budi vlasnik mudrosti. Budi otelovljenje onog što nema kraja i prebivaj tamo gde nema staze. Drži se onog što si primio od Neba, ali ne smatraj da si išta dobio. Budi prazan, to je sve. Savršeni čovek koristi svoj duh kao ogledalo – ni za čim ne juri, ništa ne očekuje, uzvraća ali ne pohranjuje. Stoga, on može nadići stvari i ostati nepovređen.

Vladar Južnog mora zvao se Shu (Kratki), vladar Severnog mora zvao se Hu (Iznenadni), a vladar centralne oblasti zvao se Hun-tun (Haos). Shu i Hu su se povremeno nalazili na teritoriji Hun-tun-a i ovaj ih je primao vrlo ljubazno. Shu i Hu su se dogovorili kako da mu uzvrate na ljubaznosti. »Svi ljudi«, rekoše oni, »imaju sedam otvora, da mogu da vide, čuju, jedu i dišu. Samo Hun-tun nema ni jedan. Probajmo, da mu probijemo neki (otvor)«.

Svakog dana oni su mu probijali po jednu rupu a sedmog dana Hun-tun je umro.

S engleskog prevela
Olja Pajin



⁶ Prema komentatorima, tri vida urvine u sledu datom ovde odgovaraju trećem, prvom i drugom vidu Hu-Tzu-ovog pojavljivanja.

⁷ Time je, zapravo, dostigao najviši stepen razumevanja.

Peti akt:

O dvojici putnika u potrazi za beguncem.

Napomena pisara Lei Ke-pinga: Zapis koji sledi nije zvaničan dokumenat. Do njega su tajnim putem došle uhođe, poslate među Li Hungove zaverenike. Opisuje događaj koji se desio – kao što je kasnije utvrđeno – petnaestog dana, petog meseca, osamnaeste godine vladavine Wan-li.

Brzina je sad značila sve. So Dia i Sung Erh su to dobro znali. Hoće li stići begunca pre nego što ga uhvate carski žandari? Briga za Li Hunga neprestano ih je poticala iako su bili svesni da bi ih neobičajena žurba na hodočasničkom putu mogla i odati. Ipak, bili su hodočasnici kao svi ostali, makar po izgledu. Možda su tu zvanične uhođe već izvidale. Delimično ih je tešila pomisao da su isti obziri zadržavali i korake gonilaca koji su se svakako plašili da Li Hung može da nasluti njihovu blizinu i da se sakrije u divljim klisurama Tai šana. Gonici su sigurno imali stroga naređenja da zločinca ne sme da im umakne, pa nisu mogli rizikovati nikakvu neopreznost.

Već se spuštala noć kad su prispeli do odmorista pred drugom nebeskom kapijom. Morali su da odluče gde će zanočiti. Nisu imali velikog izbora: prenoćište pod vedrim nebom ili u prepunom hodočasničkom odmoristu, što je bilo puno opasnosti. Neodlučno su stajali pred ulazom u odmoriste kad su osetili značajan pogled dečaka u prostoru odoči koji je držao pred sobom pregršt sušenog voća na razasrtom marami. Očekivali su da će početi da nudi svoju robu, ali on je iznenađeno zamotao voće u maramu i krenuo stazom uzbrdo. So Dia i Sung Erh pogodili su da time daje znak. Uzajamni susret ruke i obojica kretose za njim.

U kolibi među stenama, gde ih je doveo nepoznati, tinjala je napola ugašena vatra. Za svu trojicu ovde je jedva bilo mesta. Prijatelji nisu ni najmanje sumnjali gde se nalaze: to je morala biti koliba jednog od tajšanskih samotara, a dečak koji ih je ovamo doveo, njegov pomoćnik koji ga snabdeva hranom, vodom i ognjem. Ovde se mogao očekivati neki osedeli isposnik, ali se on nije pojavio. Ipak, nisu smatrali za potrebno da postavljaju pitanja. Osećali su da će dečak sam da im kaže šta želi ili šta mu je bilo naloženo. Nisu morali dugo da čekaju.

Putnik je upitao Učitelja:

– Koliko mi je godina još doći? Ili su još samo meseci i dani?

So Dia i Sung Erh su shvatili ko je putnik o kome govori dečak i čekali su da nastavi.

Učitelj je odgovorio:

– Zašto pitaš? Zar nisi sam izabrao dan za posetu Vrhovnoj Istoki?

Dečak je produžio:

Putnik je postavio Učitelju još jedno pitanje:

Zapisi o tajšanskom hodočasniku II

Vlado Šestan

– Kuda me vodi ovaj put?

Učitelj je odgovorio:

– Ti i tvoj cilj ste jedno. Čemu je put uopšte potreban?

Dečak se sagnuo i razastro u uglu naramak suve trave i lišća za ležaj gostima. Prijatelji su znali da je razgovor završen. Sad je trebalo samo da se odmore do jutra kad će nastaviti put.

Stepenice hodočasničkog puta bile su sad znatno strmije nego prethodnog dana. Sung Erh je žurio prema vrhu stenovitog klanca s neobičnom lakoćom, ne razmišljajući da li ga So Dia sledi ili ne. Planina iznad njega pokazivala mu je novo lice, drukčije od onog kakvo su upoznali tokom dosadašnjeg uspona – nepoznato ali ipak poznato. Do grebena trebalo je još svega nekoliko koraka, uspon se ublažio, opet su se retki borovi pojavili među stenama.

Okolina je odicala nečim posebnim. Gusti buseni planinske trave, svodovi borova povijenih nad stazom, otvoreni pogled u zelenu dolinu koja diše u bujanju proleća. To je kraj kakav bi umeo da naslika samo besmrtni Ku Kai-če. Kraj potpunog zaborava i jasnog sećanja. Sunce... Sunce je sijalo u nepoznatom sjaju. Svaka boja je postala samo odblesak beskrajnog neba. Kucanje u njegovim žilama slivalo se s tim sunčevim sjajem, sa treptajem proleća svuda oko njega. Da li zaista gleda sve to vlastitim očima?

Svaki korak u tom nestvarnom kraju bio je nalik na lebđenje, trava pod nogama imala je mekoću oblaka...

Sung Erh se probudio u znoju, obuzet čudnim nemirom. Požurimo, rekao je izmenjenim glasom svom drugu na tesnom ležaju pokraj njega. Osećam da se sa Li Hungom nešto događa.

Šesti akt:

Poverljivo pismo guvernera carskim vlastima u Peking.

Guverner provincije Šantung, ponizni službenik Carstva, izvršavajući primljena naređenja, uspeo je da sa potoćom žandara uđe u trag zločinca Li Hungu i očekuje da će ga imati u rukama pre nego što sunce tri

puta zađe. Danas su moji ljudi uhvatili čoveka koji je juče razgovarao sa Li Hungom. Sad znamo za pravac njegovog kretanja: svi prolazi na Tai šanu su pod nadzorom straže, tako da ne može da nam umakne. Saznali smo da sobom nosi neku tajnu zavereničku poruku. Na Tai šanu namerava da se sretne sa svojim poverenicima kojima će je predati. Znamo i imena njegova dva poverenika: to su So Dia i Sung Erh. I njima smo u tragu. U svom zločinačkom delu Li Hung ima i druge saradnike, koji se kriju u raznim mestima gde šire zaveru i pobunu. Činovniku po kome šaljemo ovo pismo, poznate su mnoge pojedinosti u vezi s tim, što će omogućiti da se opasni zaverenici brzo otkriju i uhvate. Oni deluju u najstrožijoj tajnosti, ali sada nam je poznato kako se to delo ispoljava i prikriva: potrebno je svuda ući u trag ljudima koji se bave istraživanjem drevnih značenja znaka. Među njima se nalaze učesnici zavera.

Sada su nam poznati svi podaci o dosadašnjoj službenoj karijeri Li Hunga kao i razna imena pod kojima se krio. Pred carskim sudom moraću sve da prizna i da otkrije sve konce zavera. Sudije iz Severne Prestonice, koji će mu suditi, treba što hitnije uputiti u Činai Fu da ne zakasne ni jedan jedin dan.

U Činai Fu, petnaestog dana, petog meseca, osamnaeste godine vladavine Wan-li.

Zapis pisara

Sredivanje ataka kojim se bavim poslednju godinu dana stavilo je na probu sve moje znanje i iskustvo u sastavljanju letopisa. Još u drevno doba Tung Džung-su je urednicima letopisa postavio kao primer za ugled Velikog majstora Kunga koji je u svojim letopisima proleća i jeseni opisao događanja u kraljevstvu Lu. Tung nas uči kako da se pridržavamo deset glavnih principa kojima se rukovodio majstor Kung, kako da se istakne ono što je značajno u prošlim zbivanjima i time donese mir svim ljudima.

Sastavljač letopisa dužan je pre svega da otkrije pokretačke snage koje daju pravi tok događaja, da svrstava činjenice prema pravilnim kategorijama, da razlikuje između sigurnog i neizvesnog, pravog i krivog. Moj pisarski posao je doduše skroman, ali se



Vrh Tai Šana

ipak ne radi samo o događanju i postupcima koji se tiču nižih činovnika, već su se u ta događanja umešale i carske vlasti. Nastojim da budem što verniji principima koje nam je kao trajni uzor ostavio majstor Kung, a ipak ponekad ne znam kako da odvojim pravo od krivog. Uspelo mi je da napravim izbor zvanličnih akata i drugih zapisa koji su nesumnjivo međusobno povezani i koji svedoče o istom događanju, iako neke karike u lancu još nedostaju. Kad ih upotpunim, postaće jasno kakva pouka za budućnost sledi iz događaja prošlosti. Očekuju me još mnogi dani i noći napornog rada.

Pravo vreme za moj rad je noć koja donosi tišinu i otvara nebo. Sada, kad su rane zimske večeri duže, već u prvi mrak pozdravlja me kroz prozor Šen, najlepše sazvežđe južnog neba. Njegov trozvezdni srebrni pojas u veličanstvenom okviru četiri zvezde je znak nade. U dugim letnjim mesecima mi nedostaje. U noćima kad se sve do jutra ne dignem od radnog stola naginjem se u cik zor kroz prozor pre nego što pođem na počinak. Uzalud ka tražim među poslednjim zvezdama koje još blede trepere na nebu dok ih ne izbrise sjaj dolazećeg sunca. Tako ga očekujem jutro za jutrom, sve dok me pred sam

kraj leta ne iznenadi na jutarnjem nebu, bled, jedva prepoznatljiv za ljudsko oko. Čini mi se kao da je požurio sa izlaskom da ga ne pretekne jutarnja zora; tek za trenutak se pojavi da me pozdravi, a odmah nakon toga se njegove treperave zvezde rastope u sjaju dolazećeg jutra. Budi pozdravljen, noćni prijatelju! Moj usamljeni put vodi me tebi ususret.

Sedmi akt:

Izveštaj carskog cenzora

Služaj o kome izveštavam ne dozvoljava nikakvo odlaganje. O njemu moraju bez odlaganja biti obavешteni trojica Mudrih na najvišim položajima u carskoj vlasti kako bi mogli da predlože samom Sinu Neba hitne mere na potvrdu. Svako kolebanje ili odlaganje moglo bi da bude pogubno.

Jer delo kome je ovaj cenzor ušao u trag otkriva konce opasne zavere koja se već godinama širi u Podnebesju a da to carske vlasti i ne slute. Ta zavera nije skovana slično onima koje kuju slavljujivi generali i podli i lakomi evnusi u carskim palatama; radi se o zaveri koju je teško sprečiti, jer se širi kao nevidljivi rak koji je naćeo same korene Carstva.

Neka mi bude dopušteno da počnem iz početka. Papiri u kojima je potpisani cenzor našao trag ovoj opasnoj zaveri, nisu dokumenti o postupku pred carskim sudijama ni poverljivi izveštaji prefekata i vojnih komandanata. Trag se pojavio tamo gde bi se najmanje mogao očekivati: među nagrađenim sastavima sa provincijskih činovničkih ispita, od kojih je trebalo izabrati najbolje za almanah koji izdaje carska Han Lin akademija. Rad na tom i zboru obavlja se po brižljivo određenim merilima, kako bi se za potomstvo sačuvali za primer oni sastavi u kojima se u najsavršenijem literarnom obliku najvernije prenosi učenje Velike doktrine. I evo, baš tu, među sastavima koje su izabrali i preporučili provincijski cenzori, pojavio se sastav nekog Li Hunga u kome se, mesto prave pouke za potomstvo, krije poziv na pobunu.

Kako je moglo da se desi nešto tako nečuveno? Kako je misao pobune mogla da se uplete u one sastave koji od najstarijih vremena služe za proveravanje i ocenu sposobnosti budućih visokih činovnika koji nam na ispitima pokažu da li je njihova misao neiskvarena i njihova lojalnost nepokolebiva?

Sastav koji je Li Hung dobio kao zadatak na zaključnom, najvažnijem delu provincijskog ispita, bio je posvećen središnjoj vrlini Uzvišenog Majstora Kunga, plemenitom načelu koje je glavni temelj reda u Podnebesju, prema kome se uređuju svi odnosi od podanika do Cara: potpuna vrlina čoveka – Zen. Li Hung se postarao da svome sastavu da izgled uzornog tumačenja Velikog učenja Uzvišenog Majstora Kunga. Naveo je sve njegove najznačajnije izreke o Zen, a takode i iz-

reke Mencija i drugih klasika. Ali on je istovremeno upleo – na vanredno vešt način – i drukčije reči i tumačenja koje postepeno vode do drukčijeg smisla učenja o savršenoj vrlini. Li Hung u svom pisanju lukavo podmeće drukčije pozivanje misli, drukčija značenja i – evo, u Uzvišenom učenju na kome se zasniva veliki red u Podnebesju, koje posvećuje vlast Sina Neba i njegovih činovnika, koje uliva poverenje i poštovanje narodu stotinu prezimena, pojavljuje se – od znaka do znaka, od rečenice do rečenice i zatim kao celina: učenje pobune, raspuštena i neobuzdana reč koja poziva narod na nered i rasulo.

Li Hung je sa vanrednom lukavošću obavio svoj posao. Tako je on uvrstio među navode reči Majstora Kunga i Mencija i reči apokrifnog dela Čang Cou Ta Cuan, u kome se princip Zen upoređuje sa planinom, sa njenim bogatstvom i harmonijom. Ovo upoređenje nalazimo i kod samog Majstora Kunga, ali u Čang Cou Ta Cuanu to je učinjeno na drukčiji način (a baš te reči navodi Li Hung):

»Kako visoka je planina! Kako je visoka! Kako je volim! U njoj buja rastine; u njoj žive ptice i životinje; ona sadrži mnoga bogatstva. Njena dobra pripadaju svima. Svako može da dode da ih uzme.«

Učeni Jang Šung nije uzalud upozorio, još u vreme Velikog Hana: »Knjige koje ne slede puteve klasika, nisu knjige. Reči koje se ne rukovode primerom klasika, nisu reči.« Čang Cou Ta Cuan je s pravom, još u stara vremena, proglašen za apokrifno delo. Šta treba da znači da dobra planine (a time se misli na princip humanosti, Zen, kog je planina alegorija) pripada svima, da svi ljudi mogu doći da ih uzmu? Li Hung je dobro znao zašto i u kakvoj vezi je upotrebio te reči jer u njima se već krije poziv na nered: uzvišeni princip Majstora Kunga ne može da prisvoji svako kako sam hoće!

Današnji kratkovidni, nagojeni činovnici zaboravili su na upozorenje Jang Šunga, oni ne umeju da prepoznaju opasnosti koje se kriju u rečima apokrifnih dela. Kako može svako po svome da prisvaja Zen, kuda to vodi? Mudrac Tung Džung-šu dobro je znao zašto je u svojoj knjizi naveo odgovor princa Tai Kunga:

»Ja želim da primenim humanost – Zen i pravednost da bih vladao u državi Ci. Ali sada, kada vi pokušavate da povučete zemlju u haos, moram da vas kaznim i da ponovo uspostavim red u Ci.«

Buntovna misao iz apokrifa da je Zen dobro koje pripada svima, koje može svako po svome da prisvoji, izvor je nereda. Zen se ostvaruje samo u rukama vladara koji održava red među podanicima.

Li Hung povezuje na vešt ali nedopustiv način obrnuta tumačenja iz apokrifa sa rečima klasika, koje time dobivaju drukčije značenja. U Lun Yü, knjizi izreka Uzvišenog Majstora Kunga, istinito je napisano: »Svi

ljudi između četiri mora su braća.« Ali Li Hung je povezao tu izreku sa obrnutim tumačenjem da princip humanosti pripada svima, te na taj način bratstvo ljudi dobiva drukčiji, prevratnički smisao. Zar nisu tako govorili i razbojnici sa Liang Šan-pao kad su molili da im se dozvoli slobodan prolaz: »Svi ljudi između četiri mora su braća! Banditi i buntovnici nemaju šta da traže u bratstvu svih ljudi! Pravilno im je odgovorio Liu Ta, čije se reči navode u priči Šui Hu Cuan: »Pogledaj ovaj nož. Njega pitaj, hoće li te pustiti dalje.«

Na sličan način Li Hung primenjuje i Mencijevu izreku da se »bez Zen može osvojiti carstvo ali se ne može osvojiti svet. On je povezao tu izreku sa rečima izmišljenog klasika (koje su, u stvari, njegove vlastite prevratničke reči – današnji činovnici ne prepoznaju više ni imena ni izreke klasika!): »Kad Zen bude kraljevao u srcu svakog čoveka biće to kraj svih carstava.« Da li je potreban još jasniji i drskiji izrečen poziv na pobunu? Onoga koji čita prevratničku knjigu Šui Hu Cuan, u kojoj se slave banditi sa Liang Šan Po, bacamo u zatvor i u okove, onome koji tu knjigu štampa, osedacem glavu. Ali evo, sad se baš takva prevratnička misao širi po carstvu u nagrađenom sastavu Li Hunga koji prefekturu preporučuje kao uzor! Zar moramo onda da se šćudimo ako među samim carskim činovnicima naiđemo na prikriveno izdajstvo? Zar mora da nas iznenadi ako ljudi, zabravivši svoj podanički položaj, dignu ruku protiv carske vlasti us pokli: »Došao je kralj Velikog Minga!«

Nema potrebe da još dalje navodim svetogrede iz Li Hungovog sastava. Taj sastav treba uništiti, spaliti, gdegod bude pronađen, zatrti svaki njegov trag. Šta će se temelj velikog reda u Podnebesju. Šta će se desiti ako ga ljudi budu razumeli drugačije nego što je određeno Čeng Mingom? Zen je sada spoj koji vezuje bezbroj niti Carstva; Zen je osnov sinovske odanosti koja je i odanost podanika Caru. Šta će biti ako ona popusti?

Još u drevna vremena naši prethodnici su shvatili da ne može biti reda u Carstvu ako nisu uređena Imena i reči koji određuju odnose među ljudima. Mnoga su stoleća prošla otkada je pomoću Čeng Minga – Uređenja Imena – postavljen najmoćniji i najtrajniji temelj Srednjeg Carstva, snažniji od carskih armija koje na Velikom zidu stoje na straži pred upadima varvara, snažniji od tvrde ruke carskog zbira i sudija. To je sakrivena moć Carstva koju zaista shvataju samo upućeni.

Čeng Ming – Uređenje Imena – proglasilo je Uzvišeni Majstor Kung, a sproveli su ga carevi. Uz pomoć Čeng Minga uređena su sva Imena i time su postavljeni na svoje mesto svi odnosi: otac je otac, sin je sin, vladar je vladar, a podanik ne može biti ništa drugo nego podanik. Reč, Ime, određuje misao, čin i položaj svakog čoveka u Podnebesju. Uređenim Imena jedinstveno su određena sva značenja reči te tako ne može biti drugačijih veza i odnosa među ljudima od onih koje određuje Carevi. Bez Čeng Minga u Podnebesju bi vladao veliki nered. Čeng

Ming je za sva vremena postavio svakog čoveka i svaku stvar na svoje pravo mesto.

Zato vlada veliki red u Podnebesju.

Zato su carske žitnice pune.
Zato je narod stigao na terasu proleća.
Zato je obezbeđena budućnost deset hiljada pokolenja.

Pravu moć i pravi smisao Čeng Minga znaju samo retki izabranici, narodu sto prezimena on ostaje sakriven. Ljudi osećaju udar biča, drhte pred vešalima, plaše se kopita carskih žandarma. Ali oni ne znaju da je red, stvoren u mislima i rečima pomoću Čeng Minga moćniji bedem carstva nego teška ruka činovnika. Ko ne može da se pobuni rečju, ne može se pobuniti ni oružjem. Prevratnički čin nije moguć bez prevratničke misli. A kako da se ta misao i začne, kad se reči misli nepovratno utvrdene pomoću Uređenja Imena? Ko može i da misli izvan granica carskog reda?

Li Hung se očigledno bavio najstrože zašranjenim, najstrože kažnjivim poslom: istraživao je značenja Imena i znakova iz vremena kad još nije bio sproveden Čeng Ming. Kako daleko je već odmakao u tom nedovoljenom poslu? U svom ispitnom sastavu on je najverovatnije otkrio tek deo svojih saznanja. A svakako treba računati i sa time da već ima i svoje tajne pristalice i pomoćnike. To znači da ljudi sa prevratničkim ciljevima mogu da obнове jezik drevnih vremena koji je bio u posedu svih, tako da Vladar nije »držao Imena u rukama« da bi time vladao nad njegovim podanicima. Za Carstvo ne može biti veće opasnosti. Carski činovnici su i sami širili prevratničku misao a da nisu bili toga svesni. Nema sumnje da su oni, koji su otkrili prikrivena značenja, shvatili poruku. Dede je sad Li Hung, dokle je doprlo njegovo delovanje? Nagrađeni sastav verovatno mu je čak i omogućio da dobije visok činovnički položaj... Koliko štete je već počinjeno?

Došao je trenutak kad treba preduzeti najodlučnije i najhitnije mere, nastupiti bez milosti. Još danas mora biti izdato carsko naređenje činovnicima kojima je poverena bezbednost i red u Podnebesju. Li Hung nam ne sme umaći.

U uredu Vrhovnog carskog cenzora u Pekingu, drugog dana, petog meseca, osamnaeste godine vladavine Wan-li.

Zapis pisara Sai-a
Priča o Lei Ke-pingu

U dosadašnjim zapisima nisam posebno pominjao prvu posetu sinu mog pokojnog prethodnika Lei Ke-pinga. Bila mi je dužnost da prilikom preuzimanja prethodnikovog posla saznam postoji li kod njegove kuće još neki dokumenti koji mi nisu bili zvanično predati. Kad mi je njegov sin Lei

Mang predao nekoliko takvih dokumenata, moja obaveza bila je ispunjena.

Ali okolnosti jučerašnje posete su drukčije i moraću o tome da napišem zvanični izveštaj, jer se radi o vanredno značajnim stvarima koje se tiču dovršenja mog zadatka. Zabeležio sam sadržaj razgovora, a kasnije ću morati da odlučim šta treba u izveštaju još dopuniti ili izostaviti.

Nije mi bilo lako doneti odluku da li treba da još jednom posetim Lei Ke-pingov dom. Nije moj zadatak da istražujem stvari koje je moj prethodnik prečutao. Takvo rasipništvo moglo bi čak da me dovede u neopriliku. Ali posao uređivanja letopisa je zapeo; nedostajali su mi dokumenti koji bi do kraja razjasnili tajnu - tajanskog hodočasnika. Na moju odluku konačno je uticalo osećanje da je Lei Mang želeo još nešto da mi kaže prilikom našeg prvog susreta.

Pokazalo se da sam stigao u poslednjem trenutku jer se Lei Mang pripremao da napusti oćev dom i otputuje u udaljenu provinciju Kansu.

U početku je izgledalo kao da će moja poseta ostati jalova i da neću saznati ništa novo. Oprezno sam stavio do znanja Lei Mang-u da kakve sam teškoće zašao kod sređivanja dokumenata koje sam preuzeo od njegovog pokojnog oca; otkrio sam mu i svoj bojazan da mi ne mogu snaći ozbiljne nevolje ako ne dovršim zadati posao ili počinim grešku u oblikovanju letopisa.

Lei Mang kao da nije bio iznenađen onim što je čuo od mene. Neko vreme je čuteći razmišljao, a zatim mi je ispričao sledeće:

Pre smrti, njegov otac Lei Ke-ping poverio mi je neka dokumenta i zapise, i zakleo ga da ih sakrije čuva uz krajnji oprez. Želeo je da se po svaku cenu sačuvaju za budućnost.

Ali - za koga da ih čuva? Kome će ih predati?

To je ostala zagonetka, jer mu otac nije ostavio jasno uputstvo. On nije nalazio situaciju da odnese dokumenta u uređ carskih letopisa. Nije mu to doduše ni zabranio, ali Lei Mang je znao od ranije da je otac došao u posed nekih papira neobičnim putem, pa se zato kolebao kako da s njima postupi. Otac nije imao prijatelja kojima bi bilo šta poveravao o takvim stvarima. Sin je bio svestan da će izneveriti oćevu želju ne samo u slučaju ako dozvoli da ti papiri dođu u pogrešne ruke, već i ako dozvoli da oni propadnu ili ostanu u konačnom zaboravu u nekom skrovištu za koje niko živ više ne bi znao. Sve je to jako mučilo Lei Mangu jer je dobro znao da neizvršenje oćeve volje znači kršenje najvišeg načela sinovske odanosti.

I još nešto važno mora da mi kaže:

Njegov otac, koji se dugo godina bavio tim slučajem, tokom svojih ispitivanja upoznao je uticajnu porodicu u Pekingu koja je tokom stoećim održavane tradicije služenja Carevima dala čitav niz sposobnih i lojalnih činovnika. U vreme vladavine Wan-li, kada je bila izdata poternica za Li Hungom, visoki činovnik iz ove porodice

bio je u poverljivoj službi u provinciji Šantung, gde se sve to dešavalo. On je došao u sukob sa guvernerom provincije i morao je naglo da se vrati, po naređenju sa najvišeg mesta, u Severnu prestonicu. Posle toga nije bio više imenovan ni na jedan zvaničan položaj. Taj činovnik ostavio je iz sebe poverljivo pismo koje se čuva u porodici do današnjeg dana. Porodica je dozvolila Lei Ke-pingu, koji je stekao njeno poverenje, da pismo pročita.

„Znaci vremena - tako piše u pismu - ne obećavaju ništa dobro. Kad će se vratiti mir u Podnebesje?

U to pomamnoj poteri za pobeglim Li Hungom ima nešto zloslutno. Činovnici su odvajkada odmeravali svoje korake. Šta ih je sada tako podstaklo? Da li ih gonim neprijateljstvo? Ne, gore od toga: strah.

Najbrži carski glasnici ne stignu iz sreza Teng-men do Tai-ana za manje od pet dana. Ali u ovom slučaju su naoružani gonili bili u podnožju Svete planine već u zoru trećeg dana. Sam prefekt je dao osedlati najbržeg konja onog trenutka kad je shvatio da mu je Li Hung umakao. Na putu je naredio da se nekoliko činovnika bičuje bez milosti, jer nisu dovoljno brzo doveli nove konje za poturu.

Da li je sve to samo zbog Li Hunga? - zbog strahote njegovog zločina (za koji ni danas ne znamo u čemu se u stvari sastoji)? Nad čitavim tim događanjem visi neka mora, užas pred nečim nepoznatim što dolazi. Iz izvora Wei čuan potekla je krvava voda i strahovi nisu tri dana nikoga pustili da priđe. Znaci vremena predskazuju oluju. Među narodom je velika pomenja. Činovnici drhte. Harmonija Neba je potkopana.

Lei Mang me je zaklinjao da nikome to ne izdam i da sa najvećim oprezom postupam sa tri dokumenta koje će mi predati. Otac mu je na samrti poverio da u carskoj upravi sumnjaju u njega, da su već počeli da ga uhode špijuni koji nastoje da utvrde s kim se druži. Lei Ke-ping je osećao kao da je besgonilaca Li Hunga i danas, posle tri stoeća, još živ, kao da je njihova preteča ruka ispuštena sve do njega, da je u svemu tome neka zla kob.

Lei Mang doneće mi sutra kući preostala tri akta koje je sačuvao na sigurnom mestu. U njima se do kraja razjašnjava sve što se tiče slučaja Li Hunga. Kad pregledam papire, moraću o svemu još pažljivo da razmislim.

To beležim sedmog dana, jedanaestog meseca, devednaeste godine vladavine Kuang Hsu.

Sai

Osmi akt:

O povratku dva putnika sa Vrhva Istoka

Napomena pisara:

Ovaj zapis ne ispunjava uslove - još manje nego dva ranija koji govore o istim

putnicima - za uklanjenje u carske letopise. Verovatno bi ga čak trebalo uništiti. Može biti više razloga zbog kojih je ipak očuvan do današnjeg dana; najverovatnije je ipak onaj koji carski činovnici nisu mogli otvoreno da priznaju: uprkos svih nastojanja da o prevatničkoj delatnosti Li Hunga dobiju neposredna obaveštenja kroz ispitivanje njegovih saradnika, takvi su se pokušaji konačno izjalovili. Oni Li Hungovi ljudi koje su uhvatili - a izgleda da je to bio tek mali broj - očigledno nisu hteli ništa da izdaju, uprkos mučenju. Ono malo što su ipak možda rekli, nije se, izgleda, činovnicima činilo značajnim. Oni su vršili ispitivanja pre svega o mestu gde bi trebalo da bude sakrivena neka bronzana posuda, o zavereničkim ciljevima Li Hunga i o nekim drugim sličnim stvarima, a to je verovatno vodilo istragu na sporedan put. Moglo bi se čak i tvrditi da činovnici većinom nisu ni znali šta da traže i kako da to nađu. Na kraju krajeva, preostali su, kao koliko-toliko korisni i sigurni izvori, jedino razni zapisi, dobijeni putem uhoda, iako oni najmanje zadovoljavaju zvanična merila, bilo kao dokazni materijal bilo kao grad za letopise. Takav je i ovaj zapis. U njemu se ne navodi, kome su putnici ispričali svoju priču i kada. Verovatno ga je napisao neko ko je putovao zajedno sa njima sa Vrhva Istoka, sa ciljem da među ljudima širi priču o tajanskom hodočasniku i njegovom učenju. To je, u stvari, spis putem kojeg se širi zavera u Podnebesje, što je očito već iz našina kako je sastavljen. On ipak ima nemalu vrednost za zvanične organe, jer se u njemu navode neke istinite činjenice koje kazuju mnogo više nego nepovezane pojedinosti, utvrđene u zvaničnoj istrazi. Do konačne istine o Li Hungu teško će se doći.

Sai

Povratak dva putnika sa Svete Planine tekao je sporije nego uspon. Dva dana pre toga, kad su se So Diau i Sung Erh penjali prema vrhu Tai šana, oni su žurili da stignu Li Hunga pre gonilaca. Sada, kad je Li Hung konačno bio izvan domašaja carske potere, nisu više imali takvu brigu, premda to nije bio i kraj opasnosti: carski žbiri sigurno su sada tragali za Li Hungovim saradnicima. Ipak, So Diau i Sung Erh nisu se naročito krili. Nešto drugo bilo je važnije od njihove vlastite bezbednosti: potreba da otkriju svako mesto gde je kročila neka tajanskog hodočasnika, da pronađu svag samotara i putnika s kojim je razgovarao, svaka reč koju je rekao. Želeli su da obogate ono što im je do sada bilo poznato o njegovom životu i učenju. A šta bi moglo da bude dragocenije od njegovih reči?

Kao i drugi hodočasnici, dva putnika su se zaustavljali kod svih hramova, na svim znamenitim mestima kojih pored hodočasnčkog puta ima bezbroj. Gde se zaustavljao Li Hung, s kim je razgovarao? Niko nije mogao to da im kaže, jer na njegovom usponu

prema vrhu nije imao pratioca. Ipak ih je neki unutrašnji osećaj poveo po Li Hungovim nevidljivim tragovima; činilo im se da je još živo njegovo prisustvo na kamenitim stepenicama, među gomilom hodočasnika, da ga mogu susresti svakom trenutku.

Taj osećaj su sledili i kad su skrenuli ustranu od glavnog puta, prema malome hramu u sakrivenoj dolini, posvećenom Taoisti koji se ukaže u snovima.

»Putnik je bio ovde« – odgovorio je dečak koji je s ukaže u snovima.

Dva putnika sela su na klupu i dečak je produžio: »Ima hodočasnika koji osećaju da im je Vrh Istoka namenio odgovor. Takvi često dolaze kod Učitelja kome služim. I putnik je došao sa takvom namernom. Hteo je da zna, kako će prepoznati poruku koja proističe od Vrh Istoka, gospodara života. Učitelj je odgovorio: – Poruka, to si ti sam.

I još nešto hteo je putnik da zna: – Čovek traži istinu u beskraju Neba i Zemlje. Kako da dopre do nje? Da li mu je to uopšte dato?

Učitelj je odgovorio: – Nebo i Zemlja stvoreni su bez granica. Ali Bogovi odlučuju gde će stajati kameni medaži. Si ti medaži.

So Dia i Sung Erh shvatili su da im je sve rečeno. Posle kratkog predaha nastavili su put. Izgubili su se u nepovezanom redu hodočasnika koji se spuštao niz kamenito stepenište. Među njima bile su žene sa malim, povezanim stopalima, starci klekavij kolena, slepci koje su vodila deca. Na njihovim premorenim licima bio je odsjaj nebeskog vrha sa koga su se vraćali, muka hodočasnikičkog uspona pretvorila se u dar.

Posle »Druge nebeske kapije« strmina postaje blaža i njihovom hodač iziskivalo je manje napora. Put je bio odmicao, i zaustavili su se tek kod mesta koje je najznamenitije na čitavom hodočasnikičkom putu – kod starog bora koga je u drvevo doka počastio sam Car Čin Se Huang-ti. Gotovo svaki putnik se ovde odmori na putu prema vrhu. Drevne klupe i stolovi su na raspolaganju svima, brzi prodavci toče čaj iz velikih krčaga. So Dia i Sung Erh dugo su sedeli za stolom. Više puta počinjao je razgovor sa hodočasniciima koji su im se pridružili za stolom da popiju po šolju čaja, ali nikad o onome što su njih dvojica želeli da čuju.

Tek kasno popodne, kad je većina hodočasnika već otišla, pridružilo im se stariji putnik koji je progovorio bez uvoda: »Bao tri dana sedeo sam baš ovde uz šolju čaja sa čovekom putnikom. Rekao mi je da je na Tai šanu prvi put, ali se brzo pokazalo da pozna: je Svetu planinu bolje nego mnogi drugi koji su je više puta posetili. Nije bio običan hodočasnik.

Ne, nije bio običan hodočasnik. Pitao me je da li znam kako je stari bor dobao naslov Generala petog ranga. Nije čekao na moj odgovor. – Svi naravno znaju, rekao je, da je to bilo carsko priznanje i zahvalnost za bezbedno uočište koje mu je taj bor pružio u

oluju ali veliki Prvi Car Čina time je, u stvari, ukorio mudrace koji su ga pratili: pogledajte, taj bor sa više prava zaslužuje visoki čin nego vi koji ste me odgovarali od uspona na vrh i zatim me napustili!

– Kako veličanstven i smeo bio je uspon Prvog Car Čina na najsvetiju planinu! Odbacio je savete učenih, otpustio je pratnju, na oltaru Neba prineo je žrtvu bez učešća velikih sveštenika, a jedinog slugu koji ga je pratio do vrha dao je ubiti posle povratka, jer nije smelo biti svedoka za njegovo opštenje sa Bogovima. Nikoga nije nagradio ni unapredio kao što su to činili Sinovi Neba koji su posetili Vrh Istoka pre njega, samo to drvo, gde je našao uočište u nevremenu. I dan današnji raste taj bor sa činom generala petog ranga, kao spomenik carske samovolje i za podsmeh mudracima. Učenici činovnici koji nisu zabavili ni uvrede ni okrutnu ruku Cara, još i danas, posle dve hiljade godina, poriču da je Prvom Caru Čina bio na Tai šanu potvrđen mandat Neba, ali njihova poricanja su bez dejstva: uz pomoć Neba ili bez nje, Car Čin Se Huang-ti preokrenuo je tokove sudbine u Podnebesju kao niko pre ni posle njega.

Pre nego što smo se rastali, još mi je rekao:

– Čarevi su moćni kao uvek, a zašto se tako plaše njega, beskućnika i hodočasnika? Žen je moćniji od carske vlasti. Kad ga svi ljudi budu zaista spoznali, kad Žen bude u srcu svih, biće kraj carstava!

Dva prijatelja pažljivo su slušala putnikovo pripovešće. Očekivali su da će još nešto reći. Da li je Li Hung ostavio nešto za sobom? Njihova najsvetija dužnost bila je da bezbedno sačuvaju ono što je Li Hung namenio budućnosti. Njegova poruka morala je ostati negde zapisana.

Ali putnik je očigledno ispričao sve što je imao da kaže i bez daljih reči oprostio se od njih.

So Dia i Sung Erh takođe su požurili sa odlaskom. Morali su naći sklonište pre nego što se smrači. Iz razgovora sa hodočasniciima saznali su kako pronaći put do napuštenog hrama Pu Če Se ispod sporednog grebena Tai šane gde putnici samo retko zalaze. Potreban im je bio mir i samoća, a tu će moći da bezbedno prenoće. Bili je potrebno dosta truda da pronađu početak staze koja se odvajala od glavnog hodočasnikičkog puta kod »Mosta snežnih pahuljica«. Hodali su brzim korakom, noć je bila blizu.

Sunce je već zalazilo kad su stigli do cilja. Najpre im se ukazala skupina manjih pagoda, okruženih napola srušenim zidom. Bili su to grobovi monaha i pustinjačka koji su tom usamljenom planinskom boravištu okončali svoje poslednje dane. U dvorištu ispred oronulog hrama tinjala je vatra; njen bleđi sjaj osvetljavao je sedeću priliku. Dvojica putnika nisu očekivali da će ovde nekoga sresti, ali nisu hteli ni da izgube susret.

Čovek ih nije odmah primetio, tek njihov podržav ga je trgao iz dubokog razmišljanja. Pridružili su mu se pokraj vatre. Sva trojica su dugo ćutala. Pustinjakovo ćutanje nije iz-

nenadilo dvojicu prijatelja, u njemu nije bilo ničega odbojnog. Nisu hteli da ga ometaju u razmišljanju. Poštovanje prema starijem tražilo je da njemu prepuste prvu reč.

»Ne govorim sa svakim koji dođe«, konačno je progovorio pustinjač. »Znam da hodočasnici očekuju priču i pouku od onih koji traže prosvetljenje u miru Vrh Istoka. Ali istinsko prosvetljenje danas je retko. Ovaj hram koji je posvećen »svopštenom prosvetljenju«, danas je opustoše. Ali pustoš je i u nama samima.

Pustinjaci i monasi koji žive na usamljenim mestima, govore drugima o istinama koje su spoznali u njihovom usamljenju. Ali to što ču vam ja ispričati, možda bi bilo bolje prećutati; ne znam da li uopšte može nekome da koristi. A ipak, osećam da sam dužan isposmeni svog Učitelja da nekome ispričam njegovu životnu priču, iako nije ostavio za sobom nikakvo učenje. Dvanaest godina već je prošlo otkako je Učitelj otišao neznanu kući, pa ipak ni sada, nakon toliko vremena, nisam izgubio nadu da će se vratiti. Njegov povratak može ponovo dati značenje mom trazenju, jer sam ostao na putu koji nije Put – Tao samotara i mudraca – već kamena staza koja nigde ne vodi. Svestan sam da je ljudima teško da slušaju moje reči.

Umuknuo je i dugo ćutao. Dvojica putnika su razumeli. Pustinjač je očekivao njihov odgovor treba li da nastavi. Jedan za drugim dotakli su njegovu ruku. Pustinjač je pogledao svakome u oči, zahvalan za ohrabrenje. Polako je nastavio sa pričom.

»Učitelj je gotovo čitav život proveo u ovom kraju, pod okriljem moćnog vrha Istoka. Tražio je mudrost i smirenje među ljudima, među hodočasniciima, isto kao i u samoj prirodi. Veliko je bilo njegovo znanje, spoznao je Žen u sebi kao retko ko. Ljudi su dolazili kod njega sa poverenjem. Postao sam njegov pomoćnik i učenik još kao mladić.

Jednog dana zaustavio se kod njegove kolibe hodočasnika koji je kod njega i zanoćio. Kad je on sutradan otišao, zatekli smo Učitelja zadubljenog u razmišljanje. Tri dana nije nam odgovorio ni jednu jedinu reč. Ceturkog dana pozvao nas je k sebi i ispričao nam sledeće:

– Od hodočasnika saznao sam istinitu priču koja se desila među ljudima. Ne mogu da vam je ispričam pre nego što razmrsim čvor koji se nalazi u toj priči. Ostaću u potpunosti samooči, od proleća ne treba da dolazite kod mene. Naišao sam na tešku zagonetku kojoj ne mogu da nađem rešenje.

Molili smo ga da nam priču ispriča.

– Ne mogu da je kažem živom čoveku – odvratio je. – Možda će moći da vam je ispričamo u proleće. A sada me ostavite samog.

Kad smo ga u proleće posetili, našli smo ga ponovo zadubljenog u teške misli. Nije razgovarao sa nama, ali dozvolio je da ostanemo. Tako je protekao čitav mesec dana dok nije progovorio.

– Možda su to poslednje reči koje ćete čuti od mene. To što mi je otkrila priča nepoznatog hodočasnika tako je teško, ali is-

tovremeno i tako istinito, da poništava vrednost čitavog mog znanja koje samo uspeo da steknem u dugim godinama mog traženja. Do sada sam govorio ljudima, osećao sam Zen u sebi, otkrivao sam ga u drugima kod susreta i razgovora s njima. Hrana mojih misli bio je Zen, živio sam od njegovog bogatstva. Otkad sam čuo tu priču, sve se izmenilo.

Zašto ne može da ispriča priču, pitali su ga učenici. Da li ona govori o nekom zločinu koji je neko počinio, da li bi njenim otkrivanjem i sam došao u opasnost, ili bi s otkrivanjem priče nekome naštetio, izdao neku tajnu koja mora ostati sakrivena?

Na sva postavljena pitanja Učitelj je odmahivao glavom. Ne, nije to. Priča se ne tiče njega lično, njenim otkrivanjem ne bi nikoga izdao niti sam došao u neku opasnost.

— Kako je moguće da ne može da ponovi ono što mu je ispričano? — upitali su učenici poslednji put.

— Istina te priče, a nju nije moguće poreći — rekao je Učitelj — duboko vrede Zen, vrede čoveka. Više od toga ne mogu da vam kažem.

Tim rečima otpustio je učenike.

Nakon odlaska učenika ostao je čitavog dana sam i tek naveče pozvao me je sebi.

— To su i između nas dvojice poslednje reči — rekao je. — Tebi koji mi verno služiš toliko godina, mogu da kažem više nego ostalima. Osećam da je gorka istina ove priče uništila Zen u meni i da bi ga uništila i u svakom drugom ko bi je čuo. Čovek nije više čovek, gubimo ono što od nas čini ljudska bića. Ne znam kako da nađem rešenje, iako u svakom svom budnom času razmišljam o hodočasnikovoj priči. Svaka reč koju kažem time gubi svoj smisao. Plašim se da će to tako i ostati. Izgubio sam Zen, za sebe i za sve druge.

Na kraju je još dodao:

— Jednog dana neće me više naći u ovoj kolibi. Ne pokušavaj da otkriješ, kuda sam otišao, ne traži me više.

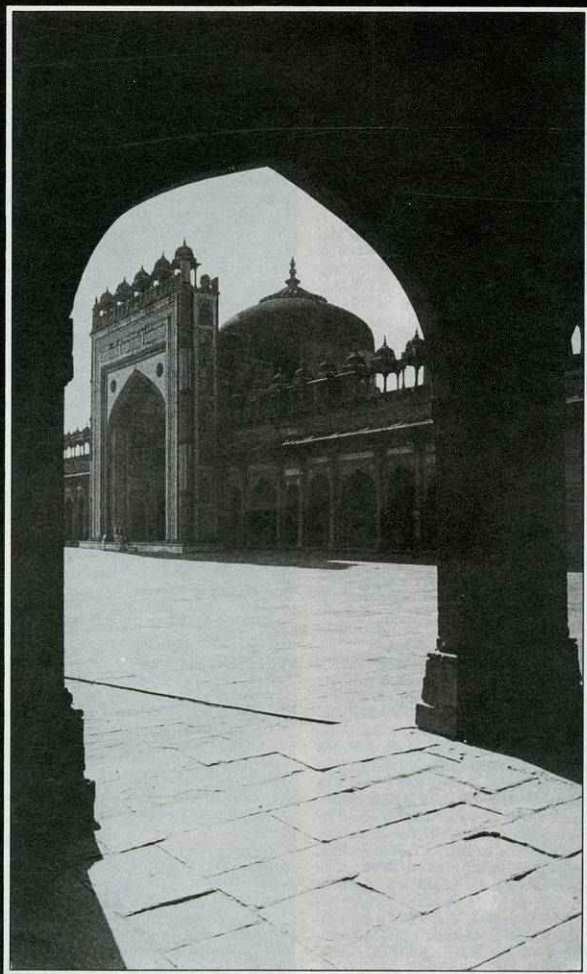
Ostali smo zajedno još čitave dve godine. Učitelj nije nikada više progovorio, ponašao se kao ljudi koji su nemi od rođenja. Izbegavao je svaki susret sa posetiocima. Na moja pitanja o tome šta mu treba, odgovarao je pokretima i znacima, a nikakav drugi razgovor nije više hteo da čuje. Kad su prošle dve godine, u proleće, kad polja Šantunga zazele, jednoga dana nisam ga više zatekao u kolibi. Od tada je prošlo dvanaest godina. Nije se više vratio.

Pustinjak je začuao. Bio je već kasan noćni čas. Šen je sijao na horizontu. Dvojica prijatelja ostali su sami pored vatre koja se polako gasila. Njihovo ćutanje utonulo je u zanemelu tišinu Planine.

(Kraj u sledećem broju)



Ličnosti i događaji



Aurobindo – vizija i istorija

Razgovor sa Janezom Svetinom*

U slovenačkom prevodu Janeza Svetine 1980. je štampan *Čovekov ciklus*, delo indijskog mislioca Sri Aurobinda, jednog od najumnijih ljudi našeg doba. Godine 1990. je sledio prevod esaja *Heraklit*, od istog autora. Pred nama sada je i epohalno delo *Integralna joga*, a tokom 1991. izašla je i knjiga izreka i aforizama *Slapovi svetlosti*, (»Mojhorjeva družba« Celje). Ako prevodilac tako intenzivno prevodi jednog istog autora, to znači da mu je autor posebno drag i da prema njemu gaji poseban intiman odnos.

Janez Svetina nije običan prevodilac koji se prihvata bilo kojeg književnog dela koje mu ponudi na prevodjenje izdavač. On nije profesionalni prevodilac kome je svejedno šta prevodi. Janez Svetina je izabrao knjige sam i preveo ih, rizikujući da – možda i ne budu objavljene. Čini mi se da je vredno izložiti prevodiocove motive, zbog kojih poseže za određenim autorom, iz određene sredine i određene kulture: indijske.

Osipanje vrednosti

Pitanje: *Krenimo, najpre kod vašeg prvog prevoda 'Sri Aurobinda, od vašeg 'Čovekov ciklus', bolje rečeno, od vašeg pogovora ovom tekstu. Tu pominjete osipanje vrednosti u moderno doba, koje je posledica vrtlogavih promena u svetu, naročito u oblasti nauke i tehnike, u komunikacijsko-informativnom domenu, koji nisu ponudili zadovoljavajući odgovor na pitanje, kuda vode sve te promene i kakav je njihov pravi smisao, odnosno svrha. Upozorili ste na jogu kao na hiljadu godina staro indijsko psihološko znanje i disciplinu, kao i na mogućnost da uz njenu pomoć proniknemo u veću dubinu i visinu čovekovog bića, a time otkrijemo i sebe, u sukobu sa nastalim promenama u svetu i dođemo do cilja i životnog smisla. Pomenuli ste i ideju o samopuravljanju u slovenačkom i jugoslovenskom društvu, koja bi mogla da osigura čoveku pravu meru slobode i jednakosti, a ujedno i omogućiti skladne odnose između pojedinca i zajednice, između zahteva i prava individue i zahteva i prava društva. Možete li reći danas, posle više od 10 godina i posle velikih promena koje je pretrpela ista Evropa i mi, kada su pali rečnici i modeli realocijalizma, a sa njima u tim zemljama i ideja komunizma i samopuravljanja, da li ste ideju samopuravljanja pomenuli u pratećoj reči više zbog koncesije vremenu, ili ste stvarno mislili da bi ideja o samopuravljanju mogla istinski pomoći u uređenju ljudskog društva i pojedinca?*

Odgovor: Ideja samopuravljanja je, verovatno, još uvek nedaleko od ideja budućnosti. Ako govorimo o tome, da se čovek iz podrazumskog stadijuma – u koje pojedinac još uopšte nije stvarno samostalan i samosvojan, individualizovan, nego živi samo kao čelija svoje grupe, porodice, roda, plemena, stada, ceha, religije, sloja, klase, naroda i sl. – polako razvija u koliko toliko samostalnog pojedinca (proces individualizacije), onda je neminovao deo tog procesa i nastajuća autonomija njegovog mišljenja, vrednosnog do-

življavanja, odlučivanja i ponašanja. Tek unutrašnje autonomni ljudi mogli bi da počnu da grade, koliko toliko racionalno uređeno i demokratsko društvo. Ono što se dešava u društvu koje nema dovoljno unutrašnje autonomnih ljudi, pokazuju nam društvene katastrofe ovog veka, koje su izazvali masovni pokreti unutrašnje neautonomnih ljudi (prodor i razmah boljševizma u Rusiji, fašizma u Italiji, nacizma u Nemačkoj, dva strašna svetska rata, gomila nasilnih društvenih prevrata u svetu), čije glavno dostignuće su, bar na izgled, pre svega milioni ljudskih žrtava. Izraz »samopuravljanje« je bar u svom semantičkom smislu blizu izraza »autonomija«. Ako bismo, dakle, samopuravljanje razumeli u pravom značenju (da čovek može da upravlja svojim vlastitim životom, a takođe i životom i delovanjem grupe i društva kojima pripada, ako je sam unutrašnje autonoman i ako bismo se takođe prihvatili teškog zadatka osposobljavanja ljudi za stvarno autonomno mišljenje, doživljavanje, odlučivanje i ponašanje, time bismo mogli načiniti značajan korak, koji će se jednom morati preduzeti. Šteta što je ideja samopuravljanja, kao i mnoge druge dobre ideje u prošlosti, teško zloupotrebljena i tako postala ozloglašena. Zato radije govorim o ličnoj autonomiji koju bi morao da razvije svaki umno dovoljno razvijen čovek. To bi bio jedan od nezaobilaznih temelja za stvaranje stvarno demokratskog društva. Takva autonomija je i po Sri Aurobindovim tumačenjima uslov za to da jednom može da dođe do stvarno kulturnog ljudskog društva, do pravg subjektivizma koji bi mogao da otvori vrata razvoju prave duhovne kulture i društva.

Pitanje: *Čovekov ciklus Sri Aurobinda, taj velikan indijskog duha, ali i izvanredan poznavalac zapadnog mišljenja, prikazuje razvoj čovečanstva na sasvim nov, netradicionalan način. Čovečanstvo nije prozvodno razvoja proizvodnih snaga, a ni skup geografskih, ekonomskih, političkih, socioloških činilaca. Aurobindo izvodi istoriju iz čovekovih psiholoških karakteristika i unutrašnjih psiholoških determinanti čovekovog bića. Takav način mišljenja je suštinski za Aurobinda i sva njegova dela. Dakle, bilo bi i potrebno je, celu poznatu istoriju čovečanstva i čoveka u njoj, gde god postoji, razložiti i promisliti na nov način, a pre svega misliti, delovati, već u sadašnjem, a još više u budućem vremenu, u tom pravcu. Kako, to je, naravno, suštinsko pitanje. Na njega odgovara Sri Aurobindo naročito u Integralnoj jogi. Pitam vas, kako gledate na promenu takve analize istorije čovečanstva, odnosno, da li ste tog mišljenja bili i vi pre toga, pre no što ste se upoznali sa mislima Sri Au-*

robinda, ili se moguća promena mišljenja dogodila u vama upravo u susretu sa ovim indijskim filozofom?

Odgovor: Pre no što sam došao do prvog Sri Aurobindovog dela, osećao sam da ljudski život, kako pojedinca tako i trupe, naroda, društva – najviše zavisi od toga kakvi su ti ljudi po sebi. Bio sam ubeđen da je – kako kaže izreka: »čovek kovač svoje sreće«. To sam shvatio tako da čovek svojim mišljenjem, osećanjem, sklonostima, htenjima, postupcima određuje svoju sudbinu. Bilo mi je jasno da se od prostaka, ili varvara, ne može oformiti ni pravo samopuravljanje, ni socijalizam »po meri čoveka«, ili »sa ljudskim likom«, ni iole kulturno i podnošljivo ljudsko društvo, bez obzira na takve ili drugačije društvene i ekonomske zakonitosti. Ipak mi mnogo stvari uopšte nije bilo razumljivo. Zato sam, pored psihologije i književnosti, htio da studiram i filozofiju, sociologiju, istoriju, da upoznam različite religije, da bih mogao da postignem bolje razumevanje sveta i života. Kad sam pročitao Sri Aurobindov delo *Čovekov ciklus*, iako mnoge stvari u tom delu još nisam dobro razumeo, imao sam osećaj da da mi se otvara pogled na izuzetno duboke istine, na koje do tada nigde nisam naišao. Posle čitanja tog dela, nisam više osećao potrebu da se prihvatim detaljnog studiranja sociologije i istorije, jer sam dobio odgovor na svoja goruća pitanja i čitanje svih dela koja su ikada napisana o istoriji i društvu, ne bi mi moglo doneti ništa suštinski novo. Kasnije sam ipak čitao mnoga sociološka i istorijska dela i video da se nisam prevorio: nijedno mi nije dalo tako duboke i opsežne uvide u prirodu sveta i života, ili ljudskog društva, kao *Čovekov ciklus*. Nešto slično doživio sam čitajući i druga dela Sri Aurobinda, koja su se bavila pitanjem psihologije, filozofije, umetnosti i književnosti, politike i duhovnosti. Činilo mi se da prodiru mnogo dublje i daje šire odgovore nego ma koji pisac kog sam poznavao. Zato sam više godina posvetio upoznavanju Sri Aurobindovih dela, jer mi se činilo da je dubljenje vremena čitati druge pisce sa mnogo užim znanjem i razumevanjem.

Novi čovek

Pitanje: *U vreme prevodenja Čovekovog ciklusa već ste bili u Aorovilu (Auroville), odnosno u okolini koji je formiran u blizini tog indijskog grada (država Tamil Nadu), tj. u nekadašnjem francuskom Pondičeriju (Pondicherry), gde ste mogli detaljno proučavati Aurobindovu filozofsku misao i mistiku. To poglavlje vašeg života sigurno je bilo veoma značajno, trajalo je više godi-*



na i zato je snažno uticalo na vaše dalje proučavanje dela Šri Aurobinda. Danas se nešto malo zna o tom jedinstvenom projektu, gde se istražuje Aurobindov život, njegovo učenje i brojna dela, na osnovu čega bi se već u sadašnjosti mogla, bar delimično, ostvariti Aurobindova zamisao. Na žalost, navodno su se u izgradnju tog projekta umešala preduzeća kojima je bilo više stalo do profita. To je izazvalo povlačenje i bežanje najboljih učenika iz Auroville i grupe koja je

trebalo da realizuje Aurobindovu evolutivnu zamisao. Možete li da kažete nešto više o svom boravku u ašramu; da li ste bili među onima koji su bili razočarani? Čini se da se i tu dogodilo nešto slično kao kod nekih religija koje su prisvojili nasilni profiteri.

Odgovor: Istina je da sam Čovekov ciklus i druga Šri Aurobindova dela, koja su do sada izašla kod nas, prevodio u ašramu u Pondišeriju, gde sam živio skoro petnaest go-

dina. U toj zajednici živi oko dve hiljade ljudi, dakle svet u malom, jer su ljudi iz svih krajeva Indije, ali i iz raznih krajeva sveta i različitih ishodišta i ubeđenja, različitih sposobnosti, obrazovnog, kulturnog i socijalnog nivoa, po svojoj prirodi veoma različiti. Zbog toga život ne teče po nekim kalupima i opštevažećim obrazcima, već svako mora da traži svoj vlastiti način unutrašnjeg i spoljašnjeg rasta. Jasno je da u tako raznolikoj zajednici dolazi i do trvenja i problema i da nisu svi podjednako sposobni da žive u skladu sa postavljenim idealom. Ipak u njoj je mnogo ljudi koji veoma iskreno i ozbiljno pokušavaju da žive u duhu Šri Aurobindovog ideala. Šri Aurobindov ašram je formalno nastao 1926. g. kada je njegovo spoljašnje vodstvo preuzela Šri Aurobindova duhovna saradnica »Majka«, a zapravo je počeo da nastaje već 1910. kada se Šri Aurobindo naselio u Pondišeriju i od tada se razvijao i raste. Nekih desetak kilometara udaljena od Pondišerija, u kojem je Šri Aurobindov ašram, nastala je nova zajednica, nazvana Aurovil, koju je ustanovila Šri Aurobindova duhovna saradnica i pomoćnica »Majka«, oko 1968. I ta zajednica, u kojoj živi nekih 500 ljudi, iz različitih krajeva Indije i sveta, pokušava da se ugleda na Šri Aurobindov ideal čovekovog razvoja i rasta i uređenja ljudskog društva, mada je za uključivanje u nju dovoljno da čovek veruje u ideal ljudske povezanosti u jedinstvo i harmoniju bez obzira na rasu, veru, kulturu, socijalno i nacionalno poreklo. U toj zajednici, pre nekih 15 godina, zaista je došlo do ozbiljnih teškoća između dve sukobljene grupe, koje su se nadmetale za odlučujuću reč i ulogu u vođenju zajednice. Te teškoće su trajale nekoliko godina, ali su pre sedam, osam godina počele da se smiruju. A za čoveka koji koliko-toliko poznaje ljudsku prirodu, svi ti nesporazumi nisu bili iznenađenje, jer je čoveku kakav je, veoma teško postići harmoniju u samom sebi, a još teže u svojoj porodici, ili nekoj drugoj grupi koja je sastavljena od pripadnika samo jednog naroda ili kulture, a kamoli u zajednici koju tvore pripadnici različitih rasa ili kultura sa svim razlikama, ili suprotnostima, koje srećemo u svetu. Ideal koji pred sobom ima Aurovil, tako je težak i zahtevan da ogromna većina ljudi, pa i oni koje takav ideal privlači, još uopšte nije stvarno sposobna da živi u skladu sa tim. Pre toga bi se čovek morao već prilično promeniti. Postupak oko ostvarivanja tog ideala, zapravo tek počinje, ali se svakako nastavlja. Šri Aurobindo u jednoj svojoj izreci kaže da »dok bar jedna duša nepokolebljivo veruje u neki ideal, taj ideal ne može propasti. Ne odlaze najbolji, pre bismo mogli reći da su to oni koji se uplaše zahtevnog zalaganja, ili koji izgube veru u taj ideal, ili ih pak više motivišu neki drugi životni ciljevi. Ostaju oni koji se ne plaše nikakve teškoće.

Pitanje: Za Integralnu jogu, ste napisali opsežnu uvodnu reč, zapravo studiju. U njoj uvodite čitaoca u Aurobindovo delo i pritom ga upoznate i sa zapadnom psihologijom, nemačkom filozofskom i psihološkom antropologijom i zapadnom dubinskom psiholo-

gijom. Kod upoređivanja se razotkrivaju u posebnom svetlu i Šri Aurobindova istraživanja. Ako sam dobro razumeo Šri Aurobindovu jogu, ona nas uvodi u više sfere nove svesti, koja bi trebalo da predstavlja početak nove ljudske vrste. Dostići tu (nad)svest i takvog (nad)čoveka sa novim (nad)umom je izuzetno težak zadatak. Izgleda skoro neostvariv, s obzirom na sadašnje stanje čovekove svesti, koja je po biheviorističkom stanovištu još uvek u ravni ponašanja i razumevanja životinja. Da li je moguće doći do višeg stanja svesti već danas? Da li je Aurobindova težnja samo utopija, vizija neke vrlo udaljene budućnosti, tek neki oblik nade, koju nam nudi indijski mislilac, da čovečanstvo danas ne bi do kraja palo u očaj i poludelo?

Odgovor: Istina je da Šri Aurobindova joga otvara čoveku put ka novim visinama svesti, visoko iznad uobičajene ljudske racionalne svesti. Istina je i da to put do toga nije lak i zahteva mnogo vremena i mukotrpno rada. Doduše, to važi i za druge oblike joge. Ali, da dostizanje duhovne svesti nije utopija, svedoče stotine i hiljade tragalaca svih vremena, koji su do toga došli. I sam sam u Indiji sretao ljude koji su se popeli do neke više duhovne svesti, a među njima je bilo najvećih takvih koji su sledili Šri Aurobindovu jogu. Dakle, takva viša duhovna svest dostižna je već danas i svakako ne treba čekati nikakvu dalju budućnost da bismo je dostigli. Nešto je drugačija situacija u pogledu nove vrste ljudi, ili recimo nadljudi, koji bi (kao u svom prirodnom stanju) živeli u nadumnoj svesti o kojoj nam govori Šri Aurobindo, a da im za to nije potrebno toliko truda, koji sada mora da uloži svako ko hoće da dostigne samo neki nizi stepen duhovne svesti. Da bi došli do takvih nadumnih ljudi, po Šri Aurobindu treba svakako dosta vremena; a koliko zavisi svakako i od toga sa koliko volje će se ljudi latiti tog zadatka. Šri Aurobindo kaže da je to ono čemu teži evolucija u svetu i da tako, pre ili kasnije, mora doći do toga, ali da čovek svojim svetskim delovanjem može da ubrza taj proces. Šri Aurobindova joga trebalo bi da bude način kojim se ne samo dostiže viša duhovna svest, već i vrlo intenzivno ubrzava rast i razvoj čoveka u viši tip bića, brže dostiže cilj koji je pred čovečanstvom – venčanje neba i zemlje – kako su to nazivali stari mistici, novo nebo i nova zemlja kako kaže hrišćanstvo.

Tačno je da Šri Aurobindovo shvatanje i vizija sveta i života daju čoveku novu nadu i hrabrost za život, koji nam, naročito u ovom vremenu, pokazuje svoje jezivo i svi-repo, neveselo lice i, bar naizgled, ne pobuđuje veliku nadu u budućnost. Iako Šri Aurobindo nije pisa u nameri da ljudima bude nada lepim snovima, već da bi pokazao put ka ostvarenjima koja nas čekaju i koja su, po njegovim rečima, ne samo moguća, već čak neizbežna i nužna.

Vizija i istorija

Pitanje: Iako vas je Šri Aurobindova zivi-

ja obuzela – priznajem da je i mene – ipak je potrebno na svet gledati i realistički, znajući uzeti određeno učenje samo kao mogućnost, ili jednu od mogućnosti, da bi već sada mogli dostići ono najviše. U tom pogledu mi se čini značajnim vaš esej objavljen u 104. broju Nove revije – »Slovenačka religijska kultura«. U njemu ste izneli ideju o stvarnoj duhovnosti, koja će odvesti (i slovenačkog) čoveka ka »višim, širim, prisnijim, ličnijim, srodnijim, dubljim, nadracionalnim oblicima religioznog života«. Zauzimajte se za obogaćeno hrišćanstvo, za takvu hrišćansku kulturu koja bi u velikoj meri mogla da formira nacionalni identitet (slovenački). Na osnovu te kulture bilo bi moguće graditi višu duhovnu svest i u smislu Šri Aurobindove analize, čovekov duhovni rast ka celovitom biću. Tako je verovatno moguće razumeti i vaše zalaganje da Šri Aurobindova dela dožive širi odziv i kod nas?

Odgovor: Svakako na svet treba gledati realistički. To uvek ponovo naglašava i sam Šri Aurobindo, dok nam pokazuje svoju viziju sveta u nastajanju i njegovim najdubljim ili najvišim mogućnostima. Pravi realizam, naime, znači, da vidimo ne samo stvari kakve jesu, već i sve njihove potencijalne mogućnosti, te njihovo kretanje iz prošlosti u budućnost. Realista ne uzima u obzir samo već ostvarenu stvarnost i sadašnjost ili prošlost, već i verovatnu budućnost mogućnosti koje se spremaju, koje nam prete, ili nas privlače i oduševljavaju. Budućnost nije ništa manje istinit deo života od sadašnjosti ili prošlosti, jer svakog trenutka neprestano stupamo u nju i sve vreme se menja iz mogućnosti u živu istinu.

Šri Aurobindo nije utopijski idealist izgubljen u svojim vizijama i slep za istinitost ovog sveta, već jedan od najvećih realista koje poznajemo. To vam sasvim dokazuje, ne samo njegova veoma uspešna politička delatnost, već i njegova brojna dela, kao npr. *Čovekov ciklus*, *Heraklit*, *Integralna joga*, koja možemo da pročitamo na slovenačkom. Istina, nije realista u tom smislu što priznaje materijalnu stvarnost, nego je integralni duhovni realista, koji iza materijalne stvarnosti i u njoj samoj vidi i oseća, neposredno opaža, najvišu duhovnu stvarnost, božansko prisustvo. I zato vidi one razvojne mogućnosti u svetu koje su materijalističkim i vitalističkim realistima skrivene. Njegov metod joge nije neki spekulativni sistem, već vrlo pragmatičan i isproban unutrašnjim psihološkim samospoznavanjem i menjanjem, koji donosi očigledne plodove svima koji se zaista menjaju na pravi način. Šri Aurobindova namera nije neko prazno filozofiranje, ili stvaranje lepih utopija, već istinsko menjanje sveta, života i društva, ali ne spoljašnjim revolucijama – kakve su već toliko puta pokušavali i sproveli u ovom veći mnogim umetničkim, društvenim, misaonim pokreti i tokovi modernog vremena, nego onako kako su to pokušali pravi mudraci svih vremena: unutrašnjom promenom samog čoveka. Jer, uprkos svojoj tako opevanog progresivnosti, pomenuti pokreti su

stvarno bili retrogradni ili regresivni i vukli su, ili još vuku čoveka nazad, u njegovu razvojnu prošlost, u konformizam stada i u divljaštvo i varvarstvo, u animizam ili čak u demonizam. Šri Aurobindovo traženje novog čoveka, ide u drugom, daleko težem smeru: u prevazilaženje onog što čovek jeste i to navije, ka još nedostignutom, a ne nadole, ka već postignutom.

U eseju »Slovenačka religijska kultura«: koji pominjete, pokušavam da izađem iz savremenih slovenačkih datosti i razmišljam o tome u čemu su njihove nove, razvojne mogućnosti, njihovi skriveni potencijali. Misao koja provejava kroz celu Aurobindovu knjigu je da bismo morali da se otvorimo svemu najboljem što je čovek do sada ostvario u bilo kom vremenu ili kulturi, da razumemo na pravi način, pravilno prihvatimo i usvojimo kao deo svog sopstvenog živog tkiva. Nekada smo prihvatili plodove grčko-rimske antičke kulture i jevrejskog hrišćanstva i novovekovnog evropskog humanističkog nasleđa, a sada bismo morali znati usvojiti nove mogućnosti razvoja podstakle iz celog sveta, naročito iz najrazvijenijih kultura. Mi smo, naime, u vremenu kada vrlo brzo nastaje nova svetska civilizacija. Najbolje razvojne mogućnosti će imati oni koji će pravovremeno spoznati i odrediti, ili oblikovati svoj život. Mislim da u tim prelomnim vremenima mali narodi (kakvi su faktički svi jugoslovenski narodi), mogu da imaju čak značajne razvojne prednosti, jer bi mogli da se brže preusmere i pripreme za nova vremena. Naravno, prethodno treba dobro shvatiti »znake vremena« i biti svestani, kuda nas vode, kakve opasnosti nam prete na putu i kakve prilike se nude. Mislim da ovo objašnjava zašto sam se prihvatio prevodeanja Šri Aurobindovih dela na slovenački. Ovim ne samo da otvaram Slovence drevnoj indijskoj tradiciji, već pre svega njihovim najnovijim duhovnim snagama, koje se već odzivaju pozivu budućnosti. Ako budemo čuli i shvatili taj poziv, upravu će nam Šri Aurobindova dela vrlo jasno naznačiti, ili čak pokazati put, koji nas čeka, kao i ispunjenja koja se očekivaju onima koji budu našli put i sledili ga do cilja.

Pitanje: *Opus Šri Aurobinda je veoma obiman i sa četiri dela koja ste preveli, naravno, ni izdaleka nije još iscrpljen. Da li nameravate da odaberete još neko delo? Možda The Life Divine?, ili The Ideal of Human Unity? Zanimljivo bi bilo i njegovo Foundations of Indian Culture, ili neko poetsko delo?*

Odgovor: Stvarno se nosim mišlju da spremim još neko Šri Aurobindovo delo. Nešto je već prevedeno i samo bi trebalo naći izdavača. Imam u planu delo *Čovek i evolucija* koje bi obuhvatalo poslednjih šest poglavlja *Božanskog života (The Life Divine)*. Cankarijevala založba je već zainteresovana da objavi ovo delo. Već sam polovinu ovog posla obavio u Indiji, a ne znam da li bi možda trebalo početi ispočetka, jer su mi iz Indije javili, da je rukopis koji je još tamo, tobože tako iz-

Evropa, Indija, i postmoderna

bledeo da je postao nečitljiv. Mladinskoj knjizi sam ponudio pripremu prevoda dela *The Foundations of Indian Culture*, opremljenog bogatom slikovnom gradom, ali nije pokazala dovoljno interesovanja za to. Tako sada za nju pripremam prevod Sri Aurobindovih izreka. Želim da prevedem i bar neka Sri Aurobindova dramska dela, koja su izuzetno bogata i lepa pa još po nešto *The Foundations of Indian Culture, The Problem of Rebirth, The Essays of the Gita*, a možda i delo *The Ideal of Human Unity*; više njegovih pesama, a naročito obimniji spev *Savitri*.

Razgovor inicirao i zapisao
Franc Scimpf

*Bibliografija

Janez Svetina, rod. 1941. na Bledu, studirao je svet-sku književnost i psihologiju na Univerzitetu u Ljubljani. Radio je kao klinički psiholog u Vaspitnom savetovalištu u Ljubljani, zatim kao savetnik i predavač u nekim slovenačkim školama i neko vreme kao predavač psihologije u srednjoj školi. Objavio je veći broj članka iz područja obrazovanja i vaspitanja i nekoliko kratkih vaspitnih pričuška za učitelje i roditelje, preko petnaest godina živeo u Indiji, gde je proučavao indijsku filozofiju, psihologiju, duhovnost, jogu, kulturu i detaljno se upoznao sa radom Sri Aurobinda. Razgovor sa Svetinom objavljen je u proleće 1991. a on je – kao nenaoružani civil – poginuo 28. juna u sukobima u Sloveniji.

Članci:

• Prokurstov krevet naše dece, *NI* br. 20, 21, 1968; • Socijalistička i nesocijalistička škola, *Teorija i praksa* br. 3, 1969; • Razvijmo moderan školski sistem, *NI* br. 12, 1970; • Psihologija vaspitanja, varvarska kultura, *NI* br. 11, 1971; • Deca sa blagim otklonima, smetnjama i ozledama moždanih funkcija, *Vaspitanje i obrazovanje*, br. 1, 5-3, 1971; • Šta ne valja u školi, serija članka, *Delo*, 30, 1-13, 2, 1990; • Slovenska religiozna kultura, *Nova revija*, br. 104, 1990.

Knjige: Netašan dak (u saradnji sa dr. A. Kos-Mikuz), Mladinska knjiga, 1974; *Bistar dak* (sautorstvo sa Z. Jelencom), Mladinska knjiga, 1974; *Slovenačka škola za novi milenijum*, Didakta, 1990; *Slovenici i budućnost* (u štampi).

Preveo je i objavio sledeća Sri Aurobindova dela: *Ljudski ciklus*, Slovenska matica, 1980; *Umetnosti i narod*, Didakta 1989; *Integralna jog*, Slovenska matica, 1990; *Heraklit*, *Anthropos*, br. 1-2, 1990; *Slavovi sveta*, Mohorjeva družba, 1991.

sa slovenačkim prevatel:
Nela Bebler



Rada Iveković, Ditmar Kamper, Peter Sloterdijk i Žak Pulen

Od 16. do 19. septembra 1991. godine održan je u Sereu (Ceret), malom gradiću na krajnjem jugoistoku Francuske, međunarodni filozofski kolokvijum sa temom »Evropa, Indija, postmoderna« (*Europe – Inde – Postmodernité*). Pokrovitelji i (izvršni) organizatori kolokvijuma bili su Međunarodni koledž za filozofiju iz Pariza (College International de Philosophie) i Muzej moderne umetnosti u Sereu (Musée d'Art Moderne de Ceret), a okupili su se filozofi, filozofi-orientalisti, orijentalisti i antropolozi iz Francuske, Nemačke i Jugoslavije. (Bili su najavljeni i filozofi-komparativisti iz Sjedinjenih Država ali su svoj dolazak otkazali neposredno uoči skupa). Od francuskih filozofa veoma istaknuta ulogu odigrao je Žak Pulen (Jacques Poulain) – i kao domaćin-organizator i kao koordinator i svojim brojnim doprinosima prilikom diskusija. Od Nemaca u žiži interesovanja je svakako bio Peter Sloterdijk (Sloterdijk), dok se od Jugoslovena mora izdvojiti Rada Iveković kao *spiritus movens* celokupnog projekta. Bez njene upornosti i opšte brige verovatno se istraživači iz svih krajeva Jugoslavije ne bi ni pojavili zajedno.

Otkuda uopšte konvergencija interesovanja između filozofa-orientalista i filozofa-postmodernista? Već više godina unazad neki od vodećih mislilaca postmoderne (J.F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze, P. Sloterdijk itd.), na ovaj ili onaj način i u različitim kontekstima, ukazuju na relevantnost azijske

filozofije u razumevanju nekih od ključnih postulata postmoderne filozofije: Orijent kao ono različito i Drugo u odnosu na Evropu (prevazilaženje evrocentrizma), budistička kritika supstancijalizma i esencijalizma kao pandan »deontologizaciji« i »dekonstrukciji« mišljenja, pozicija *anatmana* kao moguća paradigma za kritiku i dekonstrukciju dominantnog, zapadnoevropskog metafizičkog subjekta (kritika antropocentrizma) itd. Otuda je i bilo sasvim prirodno da se postmodernisti sretnu sa filozofima-orientalistima i otvore pitanja o validnosti, do metima i mogućem značaju takvih (navodnih) analogija, paralela ili kompatibilnosti. Sudeći po interesovanju, ovaj kolokvijum nije bio ni prvi ni poslednji susret ovakvog profila.

Nakon uvodnih i pozdravnih reči predstavnika organizatora i lokalnih vlasti, kolokvijum je otpočeo s radom veoma podsticajnim izlaganjem Mislava Ježića (Zagreb) koji je ukazao (i tekstuualno bogato dokumentovao) na sličnosti i analogije u metaforičkom kazivanju filozofskih ideja kod upanišadskih mislilaca (Uddalaka Aruni, Načiketas) i predsofokrata (Parmenid), postavljajući tako i načelno pitanje o razumevanju porekla različitih tradicija. Prof. Ježić je u zaključku ukazao i na moguće blisko poreklo indijske i grčke filozofske tradicije na osnovu zajedničkog jezičkog i poetskog nasleđa.

U svom radu Ksenija Premur (Zagreb) se

bavila nekim načelnim problemima tzv. »komparativne filozofije«, postavljajući, posredstvom primera razumevanja i recepcije indijske muzike, ključna pitanja ne samo o mogućnosti komparativne filozofije kao filozofske discipline, već i o mogućnosti filozofskog razumevanja drugih tradicija mišljenja uopšte. Rože-Pol Drua (Roger-Pol Droit), takođe jedan od vidljivih francuskih filozofa na skupu, obradio je temu iskrivljene recepcije i potonje »amnezije« indijske filozofije uopšte, a budističke posebno, od strane evropskih filozofa. Ideja mu je bila da istraži i ukaže na to šta jedan takav »filozofski zaborav« govori o prirodi i motivima evropske filozofije. Potom se u svom radu Rada Iveković (Zagreb) kritički osvrnula na modele Orijenta i orijentalne filozofije koji se mogu naći kod ključnih postmodernističkih filozofa, ukazujući na to da, barem u nekim slučajevima, njihovo viđenje Orijenta nije oslobođeno predrasuda, projekcija i iskrivljavanja u ime vlastitih teorijskih potreba – do te mere da se može govoriti i o jednom »novom orijentalizmu« kod postmodernističkih filozofa.

Večerna sesija (u izvesnom smislu »udar-ni termin« prvog dana rada kolokvijuma bila je posvećena upoznavanju francuskih i nemačkih kolega sa životom i radom Čedomila Veljačića (alias Bhikkhu Nanajivako), utemeljivačem i doajnom jugoslovenske filozofske indologije i komparativne filozofije. Svi jugoslovenski govornici sa vidnim poštovanjem su se osvrnuli na dalekosežni značaj Veljačićevog pionirskog rada na jugoslovenskoj orijentalistici. Pročitani su i jedan od njegovih novijih radova koji se bavi odnosom »ljubavi prema mudrosti« u grčkoj i »žudnjom za mudrošću« u indijskoj tradiciji.

Drugi dan rada kolokvijuma otpočeo je izuzetno zanimljivo koncipiranim komparativističkim radom Dušana Pajina (Beograd) sa temom »Dharmadhatu i egzistencija: budističko čitanje poglavja 'Šest sati uveče' iz Sartrove *Mučinine*«. Pajin se osvrnuo na različite mogućnosti čitanja Sartrovog opisa doživljaja egzistencije, izdvojivši posebno budističko, te ukazao na poklapanja i razmimoilaženja između budističkog i Sartrovog viđenja egzistencije. Maja Milčinski (Ljubljana) otvorila je problem pristupa razumevanju da ključna pojava japanske estetike (*wabi*, »siromaštvo« i *sabi*, »samotnjaštvo«), uvodeći time u igru i problem razumevanja specifičnosti (sino) japanske filozofske tradicije u odnosu na druga orijentalna filozofska nasleđa (npr. indijsko). Mirko Gaspari (Beograd) bavio se jednom novom filozofskom disciplinom – nastajanjem, »ekosofijom«, i njenim odnosom prema onim azijskim filozofijama koje sadrže, za savremenu zapadnu ekološku situaciju, dragocene alternativne »metafizičke slike« ili »pojmovne ramove« odnosa čovek–priroda.

Domaćin Žak Pulen imao je zanimljivo izlaganje o »Pojava u Evropi i Evropi koja se pojavljuje« (L'Europe de l'apparence et l'Europe apparaissant). U stvari, na tragu glavnih tokova postmodernističke kritike modernog racionalizma, ali i određenih ideja

Vitgenštajna, Pulen se posvećuje dekonstrukciji »moći rasuđivanja«, ukazujući na njeno uspostavljanje jednog »autističnog« odnosa prema svetu.

U večernjoj sesiji govorio je Peter Sloterdijk, jedno od vodećih imena aktualne nemačke filozofske scene. Njegov rad »Akozmizam u Indiji i kod gnostika« (L'Acosmisme entre l'Inde et la Gnose) bavio se inverzijom ontološkog jezika ka negativnoj ontologiji u gnostičkoj tradiciji, sa osvrtom i na vidove negativne ontologije (ili akozmizma) u indijskoj tradiciji (upanišade, budizam). To je povezano sa svojom idejom manirizma slabosti (*mannerism of weakness*) kao jedinoj preostaloj strategiji nakon poslednjih evropskih razočarenja sa vlastitom »visokom civilizacijom«. Izlaganje je izazvalo dugotrajnu i veoma plodnu diskusiju.

Trećeg dana glavnu reč su vodili istraživači koji budističkoj filozofiji prilaze iz ugla analitičke filozofije i savremene logike. Andrej Ule (Ljubljana) razradio je odnos logike i kontemplacije sa stanovišta Vitgenštajnovе filozofije i ukazao na slična shvatanja tog odnosa u filozofiji *madhyamaka* budizma. Pjer Baso (Pierre Baso) se bavio budističkim pojmom »međuzavisnog nastajanja« (*pratityasamutpada*), pokušavajući da izgradi savremeni logički model za (logičko) opisanje njegovog značenja, dok je Nenad Fišer (Sarajevo) u svom radu izrekao niz lucidnih primedbi na čisto logičke pokušaje da se razreši čuvena budistička tetralema (*catuskoti*). Po njemu, *madhyamaka* nužno uključuje i ontološku dimenziju i ne može se razumeti »bez ostataka« samo na logičkom ili epistemološkom nivou. Dan su zaključili Zan-Luk Soler (Jean-Luc Soler) svojom komparativnom studijom o filozofiji kao »ljubavi prema mudrosti« u Grčkoj i Indiji, i Patris Vermeren (Patrice Vermeren) analizom filozofske recepcije indijske filozofije kod francuskog mislioca 19. veka Viktora Kuzina (Victor Cousin).

Skraćenu sesiju poslednjeg dana kolokvijuma otpočeo je nemački antropolog Dietmar Kamper (Dietmar Kamper) jednim kulturološkim i interdisciplinarnim osvrtom na motiv »Crne device« i njegovog potiskivanja u zapadnoj tradiciji, videvši u tome određenu nesposobnost zapadne civilizacije da u sebe integriše predstavu o negativitetu (za razliku npr. od indijske tradicije). Zoran Zec (Pariz) bavio se odnosom postmoderne misli i onoga što skoro u svim indijskim »duhovnim praxisima« ima neprolaznu vrednost: stupnjevitost i slojevitost procesa meditativnog »produbljivanja« i »razdrešavanja« svesti (npr. stupnjevi *dhyane*). Kolokvijum je elegantno zaključila Mirna Velčić (Pariz) pregledom savremenih oblika etnografskog diskursa i njihovog odnosa prema diskursu »u prvom licu« – literarnom, autobiografskom itd. – postavivši istovremeno i pitanje o daljim mogućnostima i pravcima razvoja naučnog diskursa uopšte.

Boravak u Sereu okončan je kolektivnom posetom Muzeju moderne umetnosti (u kojem se čuvaju radovi Pikasa, Miroa, Šagala i drugih) i izletom na obalu Mediterana, čime su samo produbljeni opšti povoljni utisci o

šarmu i životnosti ovog, kulturno-istorijskog katalonskog područja jugoistočne Francuske. Planirano je da se integralni radovi sa kolokvijuma objave paralelno u Parizu (izdanje College International de Philosophie) i Zagrebu (časopis *Filozofska istraživanja*).

Mirko Gaspari



Postojanje prve kafane u Beogradu u istorijskim spisima navodi se još 1522. godine. To je ujedno prva kafana za koju se zna u našoj zemlji. Najstarija kafana koju pominju hroničari Sarajeva vezuje se za 1592. godinu. Najverovatnije da su kafane otvorili Turci – nenadmašni uživaoci kafe po kojima se ovaj topli napitak, po načinu spravljanja, u našim krajevima i danas naziva – u vreme kada su podjarmili naše narode. Danas je poznato da su ove kafane u pomenuta dva grada otvorene među prvim u svetu – pre onih u Londonu, Veneciji, Beču, Marseju, Lajpcigu...

Najstarija saznanja o stvaranju kafana potiču iz petnaestog veka. Tada su u Meku, na Arabijskom poluostrvu, »funkcionisali« lokali u kojima su ljudi u zabavi i razgovoru provodili vreme pijući iz šoljica (fildžana) kafu. Sledi otvaranje javnih objekata za uživanje u tečnosti spravljenoj od plodova kafe u Kairu i gradovima Sirije. Bilo je to u prvoj polovini šesnaestog veka. Zanimljivo je da je prva kafana s dopuštanjem vlasti u Carigradu otvorena 1554. godine, dakle, posle predavanja upotrebi takvog ugostiteljskog objekta u Beogradu. U drugoj polovini tog stoleća upotreba kafe postepeno se s Istoka prenosi i u zapadne metropole, a 1640. hroničari beleže delotvorno dejstvo kafane u Veneciji. Kafana u Londonu otvorena je 1652., a dve godine kasnije u Marseju. Prva bečka kafana nastala je 1683. a lajpcička 1694. godine. Upravo je čuveni sajam u Lajpcigu uticao na otvaranje prvih kafana za posetioce i doprineo razgranavanju njihove mreže u srednjoj Evropi. Već u sedamnaestom veku čitav stari kontinent odao se »blagodatima« kafanskog života, na koji ponegde vlasti i crkva nisu gledali s blagonaklošnošću. Poznato je da je u sledećem veku vodena čak ogorčena borba za sprečavanje širenja tog »poroka« u srcu Evrope, čemu je prethodila široko rasprostranjena propagandna kampanja protiv istočnjačkih »nastranosti«. Recimo, Fridrih Veliki je 1779. godine obznanio veoma strogu naredbu čije su se kaznene odredbe odnosile na uživaoca kafe. Ali, ni te represije nisu mogle da zaustave »pobedonosno nadiranje« kafe i osvajanje zapadnog sveta pomoću naročitih svojstava kofeina. Tako su i u samom Berlinu, uprkos drakonskom kažnjavanju, osnovane nove kafane. U zapadnoj Evropi njihovo umnožavanje išlo je veoma brzo, naglo, skoro u vidu svojevrzne »zaraze«. Na primer, u Parizu ih je već 1790. godine registrovano čak devet stotina! Procvatu kafanskog uživanja u gradu svetlosti pogodovala je okolnost da su, pored kafana za elitu, kakve su po opremi, posluživanju i poseti bile one prvootvorene, a sve većem broju otvarane kafane namenjene običnom svetu, jer su i cene u njima bile popularne. Pariz postepeno postaje evropski centar kafanskog života. Istoričari su čak utvrdili da su *De la Paix* i druge pariske kafane u toku Francuske revolucije odigrale posebnu ulogu kao naročita središta političke propagande i agitacije. (U pomenutoj kafani okupljali su se rojalisti, a *Fontini* je bila sastajalište republikanaca.) Od ranije je u Parizu bila čuvena kafana *Procope*, znaci:

Kultura uživanja kafe

Živomir Simović



Kafana u Beogradu, XIX v.

slučno izbijanju na dobar glas kafana *Greko* u Rimu i *Mikelandelo* u Firenci. U tim lokalima mahom su se sastajali razdvojeni i uživanja umetnici i književnici, koji su za sobom povukli i ostale viđene ličnosti svoje sredine. Te kafane su, zapravo, bile neka vrsta osnove koja je, kao katalizator u hemi-

ji, povoljno delovala na usavršavanje kafana. Od prvobitnih lokala za pijeње kafe postepeno nastaju specifične kafane u kojima se sviralo i pevalo pod nazivom *cafés-chantants* i posebne kafane u kojima su se izvodili baletski i revijalni programi, vodvilji i razne akrobacije nazvane *cafés-concerts*.

Međutim, još uvijek se, iako ne tako često kao ranije, dešavalo da vlasti povremeno zabrane osnovnu delatnost pojedinih kafana s raznim obrazloženjima i ne mnogo uverljivim izgovorima, mahom se pozivajući na zaštitu javnog morala. I tako je to potrajalo dok kormilo Francuske nije zgrabio Napoleon III pod čijom je vladavinom ugostiteljstvo uopšte doživelo pravi procvat. Radi ilustracije dovoljno je ukazati na izrastanje čitavih muzičkih sala iz nekadašnjih kafana u kojima se muziciralo i pilo. Tako su nastali i čuveni *Mulen Ruž*, *Foli-Beržé*, *Kasino d'Pari*... I tako, u povratnoj sprezi, pre svega po ugledu na Pariz i druge metropole, kafane se su se raširile na sve strane, pa su u devetnaestom veku počele da se otvaraju i u zapadnim delovima današnje Jugoslavije. U Zagrebu, na Vrazovom četalištu, neposredno ispod Popova tornja, takozvanoj Pallainovki, Matija Pallain (po kojem je to mesto i dobilo ime) 1837. godine otvorio je prvu kafanu.

Kafa uspeva u mnogim zemljama afričkog kontinenta, koji je, posle Južne Amerike, na drugom mestu po količini proizvodnje. Veliki afrički proizvođači i izvoznici kafe su Kenja, Angola, Uganda, Etiopija, Zair, Liberija, Sijera Leone, Obala Slonovače... Prema podacima objavljenim 1972. godine Afrika je dala 28,9 odsto svetske proizvodnje kafe (a Južna Amerika, kao glavni proizvođač, 46 odsto). Kad je reč o gajenju kafe u Africi valja pomenuti da se radi o prapostojbini kafe, koja je i dobila naziv po imenu pokrajine Kafa (ili *Kaffa*, odnosno *Kafa*) u Abisiniji, današnjoj Etiopiji. U toj pradamovini kafe, čiju površinu presecaju tri reke, uspevaju žitarice i povrće, a stanovnici se bave i stočarstvom i proizvodnjom i eksploatacijom kvalitetnog drveta. I danas se u Kafi u znatnim količinama proizvodi kafa koja se putevima i vazдушnim linijama transportuje u Adis Abebu i dalje – izvozi u svet željan da uživa u isprženom, samlevenom i u vodi skuvanom semenu oslobodivši mesnatog omotača i srebrnasto sjajne kože.

Rod kafe (*Coffea*) ima oko četrdeset vrsta, ali samo tri vrste daju kafu: *Coffea arabica* ima cvet podeljen na pet režnjeva i upravo njena je postojbina oblast Kafa u Etiopiji a sada se najviše uzgaja u Brazilu; *Coffea liberica* čiji je cvet podeljen na šest do osam režnjeva, poreklo je iz Liberije; *Coffea stenophylla* s cvetom od pet do sedam režnjeva čijom se postojbina smatra Sijera Leone. *Coffea* je, u stvari, drvolik biljni rod iz porodice *Rubiaceae*.

Coffea arabica ima više rasa i kultivisana je u mnogim zemljama Afrike, Amerike i Azije. Zapravo se radi o grmu ili do pet metara visokom zimzelenom drvetu s kožastim listovima i cvatovima od belih petočlanih cvetova. Botaničari još kažu da su mladi plodovi – koštunice zeleni, da bi kasnije postali crveni i najzad modri. Svaki od njih daje dve semenke. Varijanta arabike, koja uspeva u Brazilu – najvećem svetskom proizvođaču, naziva se *amerella*, sa žutim je plodovima, i od nje se dobija poznata botukatu-kafa. I čuvena varijanta arabike, koja

se uglavnom proizvodi u Jemenu, daje svetu najbolju moka-kafu naročito mirisa. Liberika, koja u vidu zimzelenog drveta visokog čak do osam metara raste u Liberiji i Gvineji i stenofila iz Sijera Leonea takode su široko rasprostranjene i veoma su tražene na tržištu.

Kafu najviše uvoze Sjedinjene Američke Države i zapadno-evropske zemlje, a najistaknutiji izvoznici su Brazil, s poznatim vrstama kafe »santos«, »minas«, »rio«, »parana« i »bahias«, i Kolumbija, koju afirmišu vrste »medelin« i »bogota«. Visoko su cenjene i vrste »maracaiho« iz Venecuele, »padang« sa Sumatra, »manado« sa Celebesa, »moka« iz Jemena. U međunarodnoj trgovini kafa se visoko kotira i zauzima jedno od vodećih mesta, ne mnogo niže od nafte!

Jemenska kafa »moka« ne samo da je najkvalitetnija, nego spada u red najstarijih po početku proizvodnje. Naime, u Nacionalnoj biblioteci u Parizu čuva se rukopis iz kojeg se saznaje da su ljudi kafa počeli da upotrebljavaju oko 875. godine. Ona je najpre bila prenesena u Jemen u petnaestom veku, a u sledećem stoleću je prodrla i »zaulezu« i ostale zemlje Prednjeg i Dalekog istoka. Broj kafana u tim zemljama toliko je narastao da su se imami zabrinuli za vernike. Poznavao stanja u muslimanskom svetu tvrdi da je »popularnost kafana postala tolika da su one ugrozile poštovanje džamija; stoga je udaren namet na kafu, a 1551. oduzvan je i sinod zbog kafe. Žestoka borba protiv uživaoca kafe poveljena je za vreme vladavine turskog sultana Selima II (1524–1574), a okončana je tek 1633. godine, kada je sultan Murat IV doneo odluku da se kafane u Carigradu zatvore, a mnoge i poruše. Ali, tokom proticanja vremena i oština te naredbe se tupila, te je i njeno dejstvo sve manje bilo delotvorno dok, najzad, nije bila ukinuta.

Nenaklonost evropskih vladara prema korišćenju kafe za uživanje posetilaca ugostiteljskih lokala u sedamnaestom i osamnaestom veku nije bila rešna pojava. Sem Fridriha Velikog, čija je naredba o zabrani kafe 1779. godine već pomenuta, u Engleskoj je došlo do potiskivanja upotrebe kafe u toku vladavine Karla II, a u Francuskoj je 1679. godine u Eksamu vođena javna rasprava o štetnosti uživanja u kafi po zdravlje i moral. Uprkos svemu tome, čim su stego malo popustile, popularnost kafana je porasla, a upotreba kafe se proširila na čitav stari kontinent. Tome su, svakako, vidno doprinele javne ličnosti koje su se odavale tom »poroku«... Tako je bilo sve do novijeg vremena; poznato je da su Gij de Mopasan, Henri Miller i drugi veliki pisci mnoge stranice svojih novela i romana namenili kafi i kafanama, a kompozitor Johan Sebastian Bah kafi je posvetio jednu kantatu u čijem nazivu dominira reč *kafa*: »Kaffeekantate«. A u najnovije doba iskušenjima uživanja u atmosferi kafane ne pokušavaju da odolje ni najvidenije ličnosti javnog života, pa i u muslimanskom svetu. Tako egipatski pisac Nagib Mahfuz, jedini dobitnik Nobelove nagrade za književnost na arapskom jeziku, bar jednom sedmično provodi slobodno vreme u kafani. Nobelovca nije moguće pronaći ni u saloni-

ma hotela »Šepard«, jer »kavana *Kasr el Nil* nalazi se preko puta velelepne kairske Opere i u tu kafanu nobelovac dolazi svakog četvrtka poslije podne. I zaista, u *Kasr el Nilu* zatičemo Mahfuzu okružena brojnim arapskim intelektualcima i svojim čitaocima. U nevezanom razgovoru komentariše najnovije književne i političke događaje...» (iz uvoda u intervju s Mahfuzom pod naslovom »Malo kruha i puno slobode«, *Odjek*, br. 1–2, Sarajevo, 1991.)

I naš nobelovac Ivo Andrić, u svojim proznim delima, uključujući roman *Nal Drini čuprija*, maestralno prikazuje i život i dešavanja, personal i posetioce bosanskih kafana, kafetajdžinica i drugih ugostiteljskih lokala iz vremena dominacije Turaka.

Kao što su višegradске kasablije živele od ispredanja, uz merak koji pruža pijeње kafe bilo u kafani, na teferihu ili u divhanima, najverovatnijih priča, od kojih su najuverljivije dospjele u legendu a Andrić ih pretočio u osnovu romana, tako su i savremeni uživaoci kafe, pod dejstvom kofeina, tanina, šećera, mineralnih soli i eteričnih, mirišljavih ulja, u stanju da ispredu veoma maštovite priče i da naročito uživaju dok ih pričaju, mnogo puta poput pravih oratora.



Osvrti i prikazi



Tutankhamonova maska (Egipat, XIV v. pre n.e.) —

Hiljadu godina *Šahname*

Anđelka Mitrović

Krajem 1990. godine, koju je inače UNESCO proglasio 'Firdusijevom godinom', svečano je obeležena hiljadugodišnjica najvećeg iranskog i, uopšte istočnog epskog pesnika i jednog od velikana svetske književne istorije, 'persijskog Homera', Abulkasima Mansura Firdusija (X–XI) odnosno njegovog remek-dela, *Šahname*. U Teheranu je u decembru održan veliki memorijalni naučni skup kome je prisustvovalo više od 250 iranskih i svetskih filologa i iranista, a takođe i generalni direktor UNESCO-a, gospodin Federiko Major, a otvorio ga je predsednik Islamske Republike Irana Hašemi Rafсандžani. Povodom ove godišnjice u Teheranu je objavljeno i fototipsko izdanje najstarijeg poznatog rukopisa *Šahname*, pronađenog 1978. godine u Firenci. Istog meseca, iste godine i istim povodom i u Nju Delhiju, u Islamskom kulturnom centru, je održan veliki simpozijum, uz učešće više iranskih i indijskih zvanika, kao i direktora regionalne UNESCO organizacije, M.P. Derkatcha, i brojnih naučnika sa referatima posvećenim iranskom nacionalnom epu i njegovom mestu u persijskoj i svetskoj književnosti. Nimalo ne iznenađuje što se ovaj simpozijum održao baš u Indiji jer je interes za Firdusija odavno prisutan u ovoj velikoj azijskoj zemlji. U Kalkuti se još 1811. godine pojavilo kritičko izdanje *Šahname*, tzv. 'kalkutsko izdanje'. S druge strane, Iranci i Indijci imaju mnogo zajedničkih jezičkih i kulturnih crta pomenisih iz drvenog kulturnog perioda nazvanog arijski.

Godine 1934. takođe, širom sveta, a posebno u Iranu, proslavljena je hiljadugodišnjica Firdusijevog rođenja. Tim povodom u persijskoj domovini, u oktobru iste godine, uz učešće iranista iz celog sveta, nizom manifestacija zvanično je obeležen ovaj veliki datum iranske kulture i literature, a u Firdusijevom rodnom mestu otkriven je pesnički dostojan, veliki spomenik. Ova proslava je i u drugim zemljama još više pojačala interes za jednog od najvećih svetskih epizara. Rezultat toga je izlaženje više značajnih i studioznih spomenika i priloga Firdusijevom boljem i sveobuhvatnijem upoznavanju, u SSRU i širom Evrope i Amerike. Svakako najznačajniji među njima su novo memorijalno ilustrovano kritičko izdanje *Šahname* u Teheranu i obimna studija francuskog orijentaliste H. Masea (Massé), namenjena ne samo stručnim iranistikim krugovima, nego i najširoj publici.¹

O Firdusijevom životu ima malo pouzdanih podataka. Tačno se ne zna ni datum njegovog rođenja niti smrti, a ni mesto rođenja, pa čak ni ime. Deo biografskih podataka saznajemo iz poetične legende, koja se javlja u više varijanta različitih u pojedinostima, ali u biti istovetnih, a deo iz samog epa, iz onih lirskih mesta u kojima pesnik govori o

sebi, svom životu, starosti, bedi... Tako je, recimo, godina rođenja približno određena prema nekim podacima iz *Šahname*. Uzima se da je rođen u Tusu, oko 935. ili 936. godine, ali se pominju i drugi datumi. Zna se da potiče iz *dihkanske* porodice, a za ovu vrstu nižeg plemstva kažu da je bila veoma odana narodnoj tradiciji i nacionalnoj istoriji, što je svakako uticalo na Firdusijevo vaspitanje i opšte obrazovanje, kao i na formiranje njegovih literarnih afiniteta. U tom smislu treba istaći i značaj rodnog Tusa, napredne prestonice Horasana i zavičaja više znamenitih Iranaca, u kome je delovala i posebna komisija, od strane samanidskog namesnika zadužena da sakupi svekoliku narodnu tradiciju u jedno delo. Rezultat njega bio je obimni zbornik nazvan proznom *Šahnamom*, koji nije sačuvan, a čiji je prikaz burne iranske istorije od najstarijih vremena do propasti nacionalne države po arapskim osvajanjima, Firdusiju, svakako, poslužio kao podloga za njegov ep.

Smatra se da je rad na *Šahnamu* započeo u svojim zrelim godinama, negde oko 975 i da je prvu kraću verziju završio u doba propasti nacionalne dinastije Samanida i prodora centralnoazijskih Turaka, odnosno ustoličenja gaznevidske dinastije. Firdusi je, kao i mnogi drugi, rešio da sa svojim delom otkazi sreću na dvoru svakako najslavnijeg vladara ove dinastije, Mahmuda od Gazne, inače stecištu mnogih pesnika i naučnika. Dolazak na dvor u Gazni obavljen je velom legende koja kaže da je pre dolaska morao izdržati pesničku utakmicu s tada vodećim dvorskim pesnicima Unsurijem, Faruhijem i Asdžadijem, u kojoj je pokazao svo svoje pesničko majstorstvo, silnu nadarenost, imaginaciju i originalnost. Tako se naš pesnik obreo na dvoru i stekao određene privilegije, što mu je omogućilo da nesmetano nastavi rad na svojoj grandioznoj poemi, uz obećanu veliku nagradu. I pored mnogobrojnih spleta i kleveta kojima su ga obasipali dvorski zavidnici, Firdusi je uspeo da završi svoje delo, o čemu na njegovom kraju kaže i ovo:

'Trideset i pet godina je prošlo preko ovog prolaznog sveta, kako se ja trudim i mučim da dobijem nagradu. Ali sav taj trud i muka bili su uzalud i ovih trideset i pet godina nisu mi ništa donele. Danas se moj život približava svojoj osamdesetoj godini, a moje nade odjedanput iščezloše. Ja sam dovršio istoriju Jezdegirda (to je zadnji Sasanović) na Arđov dan, meseca Sefendarenda; kad je proteklo pet puta osamdeset godina po hidžri, ja sam dovršio ovu kraljevsku knjigu (*Šahnamu*).'²

Kako vidimo, zaslužena nagrada nije ga stigla. Neprijatelji su ubedili ionako škrtog šaha, da mu umesto obećanih 60 000 zlatnika, isplati samo 20 000 srebrnjaka. Uvredeni i razočarani Firdusi ispeva tada strašnu satiru na Mahmudovu škrtost, prebacujući mu tu i njegovo ropsko poreklo. Ova dijabrija je poznata pod naslovom *Satira na šaha Mahmuda*.³ Zatim se daje u bekstvo, po legendi prebivši u derviša, i posle dužeg tumanjara stiže u Bagdad na dvor abasidskog halife Kadir Bilaha (991–1031), gde je sastavio svoj drugi spev *Jusuf i Zulejha*. Odatle se uputio u Kuhistan, čiji namesnik, kako legenda kaže, uspe da ga izmiri sa šahom Mahmudom, te se on vrati u svoj voljeni Tus gde je i umro oko 1020. godine. Jedna verzija legende veli da dok je na jedna gradska vrata odlazio pesnikov sprovod ka groblju, na druga je ulazio karavan sa obećanom svotom zlatnika i drugih darova šaha Mahmuda koji se, navodno, pokajao zbog učinjene nepravde.

Celokupno Firdusijevo književno delo naučnici obično dele na lirski i epski deo.

Kao i većina pesnika na Istoku, i Firdusi je u početku pisao ljubavne pesme i panegirike u formi kaside, koje uglavnom predstavljaju konvencionalnu liriku, a samo poneka pesma je nadahnutu i sugestivna. Za sobom je ostavio svega desetak pesama, rasutih po raznim spisima i antologijama i nedovoljnih za pesnički divan, zbirku kakvu su obično ostavljali za sobom veliki istočni pesnici.

Kasnije se posvetio isključivo epskom stvaralaštvu i, kao što je već pomenuto, ostavio je za sobom dva velika epa, romantičarsko-religiozni *Jusuf i Zulejha* i junacko-istorijsku *Šahnamu*. Romantična ljubavna poema *Jusuf i Zulejha*, od približno 20000 stihova, obrađuje starozavetnu temu o prekrasnom Josifu (*Knjiga postanja* 37:50), koja se javlja i u *Kuranu* (sura 12).

Firdusi se, naravno, najviše povodio za muslimanskim shvatanjem legende, ali kako je ono nastalo pod uticajem jevrejske (rabinske) tradicije, on je uneo i neke dopune iz ove poslednje. Ukratko, Jusuf je prikazan kao prorok i kao uzor meke lepote, dobrote i čistote, a u vezi s njegovim odlaskom u Egipat prikazuje sa razne romantične epizode iz njegovog života, pri čemu se vera u jednog Boga često viđa.⁴

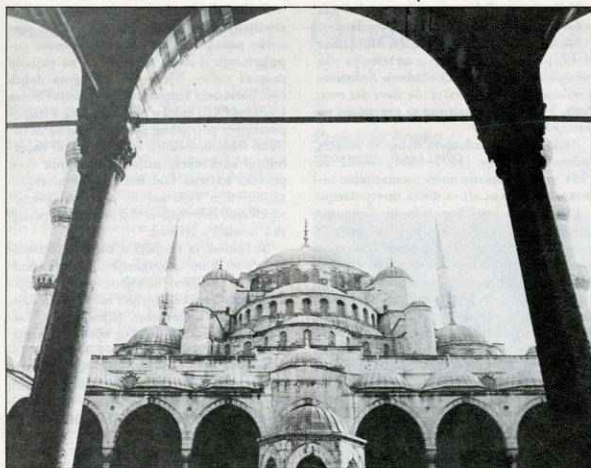
Međutim, u pogledu atribucije ovog speva, evropski orijentalisti se razilaze. Tako na primer, nemački poznavaoci Firdusijevog dela uopšte, nemački iranista H. Ete (Ethe), koji

¹ *Šahnameh*, Gild I–X, Teheran, 1934–1936. H. Massé, *Firdusi et l'épopée nationale*, Paris, 1935. Prikaz teheranskog izdanja F. Bajraktarević je objavio u *Stranom pregledu* za 1936–1937, VII–VIII, 1–4, 326–328 i *Prilogima za orijentalnu filologiju* 1951, II, 320–321, a Maseove knjige u *Srpskom književnom glasniku* 1937, I, 6, 475–479.

² *Firdusijev život i dela*, u: *Rustem i Suhraab*, Beograd, Narodna knjiga, 1983, 45–46.

³ *Satira na šaha Mahmuda* prevedena je i kod nas uz epizodu o *Rustemu i Suhraabu*, Beograd, 1983, 170–174.

⁴ *Firdusijev život*, ..., 58.



Plava džamija u Istanbulu (Turaka XVII v.)

se i sam kolebao, na osnovu detaljne tekstološke analize, ipak delo pripisuje Firdusiju.⁵ Čeh Jan Ripka (Rypka) smatra da ep nije originalan i da ne pripada našem pesniku, dok veliki engleski orijentalista Arberi (Arberry) nije izrekao svoj konačan stav. Danas preovlađuje mišljenje da ep nije Firdusijev.

Šahnama je ogromna veličanstvena epopeja u kojoj je sabrano čitavo iransko narodno predanje i obradena mitska i romantična prošlost, kao i istorija koja se proteže na nekoliko hiljada godina. Uz poštovanje izvesne hronologije, Firdusi je u svom epu opevao brojne legendarne i istorijske događaje i junaka dela i uneo više skaski i mitova, poslovice, sentencija i anegdota, refleksija o sudbini i životu, smrti, prolaznosti itd.

Osnovna ideja *Šahname* je u suštini ista kao i u Miltonovom *Izgubljenom raju* ili finskom narodnom epu *Kalevali*; naime, borba svetla i tame, iako u drugom vidu. Kako Milton prikazuje borbu anđela svetla protiv anđela mraka, a *Kalevala* borbu Finā i Lapa, tako persijski pesnik opева borbu Iranaca protiv divova (u prvo vreme) i protiv Turanaca (u dočnje doba) kao nosilaca mraka i zla. U ovom je *Šahnama* pravi refleks Zaratustrine vere: i u *Avesti* je neprestana borba između dobra i zla, između svetla i tame, odnosno između njihovih predstavnika Ormuzda i Ahrimana. Svetlo će najzad pobediti. Shodno ovu osnovnoj misli, svi vladari u *Šahnami* koji su zlo radili, zlo su i prošli; kao da ima neka viša sila koja se za svako zlo delo osveti ili odmah ili dočnje na kojem potomku. Sudbina je u Firdusiju sve-

moćna i neumoljiva, kao otprilike u *Eshila*. Ovo ne znači da je on fatalista u običnom smislu reči, nego da uvida kako je čovek nemoćan i malen spram onog večitog poretka u svetu, spram onog što će biti i što mora biti.⁶

Epopeja je podeljena na pedeset vladavina po pedesetorici vladara koji su vladali Persijom i svetom. Značajnijim i slavnijim kraljevima je, s obzirom na njihovo mesto u narodnom predanju i istoriji, posvećeno više prostora i pažnje, tako da su odelci u *Šahnami* nejednaki. Iz obimnog sadržaja izdvojimo samo nekoliko epizoda, najzanimljivijih za našu čitalačku publiku, budući da se u njima i u mnogim evropskim velikim epovima lako mogu naći zajednički motivi i likovi.

Kroz vladavinu prva tri vladara čiji su likovi prilično nejasni, gotovo krokijem naznačeni, ocrtan je razvoj ljudskog roda do njegovog kulturnog stepena. Već poglavlje o četvrtom kralju, poznatom Džemšidu, čiji je sedamstotinog godina vladavine nazvano zlatnim dobom na zemlji, spada, međutim, u obimnija, značajnija i interesantnija poglavlja. Tu srećemo i arapskog kneza Dahaka⁷ koji su Iranci pozvali da ih zaštiti od Džemšida. Ali Dahak je činio velike zulumе, budući da ga je davo uzeo pod svoje i poljupcem među pleća, na tom mestu mu usadio dve zmije, koje su se hranile ljudskim mozgovima. To je izazvalo veliki narodni ustanak pod vodstvom Džemšidovog potomka Feriduna, koji, oslobodivši narod od hiljadugodišnje Dahakove tiranije, zasede na persijs-

ski presto, a zulumećara Dahaka prikova za stenu u nekoj pećini na brdu Demavend. Istaknuta epizodna ličnost u ovom odeljku je i kovač Kave, čiji je šesnaest sinova žrtvovano Dahakovim zmijama, koji je i pozvao narod na pobunu kada je došao red na sedamnaestog. Kovačeva kećela je proglašena narodnim barjakom.

Feridunovi sinovi Selm, Tur i Iredž, nesložni i nezadovoljni raspodelom oćevog nasledstva, počinise bratoubistvo i izazvase krvave iransko-turanske ratove. Za vreme sedmog kralja Minučihra, sina ubijenog Iredža, pojavljuje se kneževska porodica sistanskog kneza Sama koji je zajedno sa svojim sinom Zalom i unukom Rustemom, svakako najvećim persijskim junakom, bio čvrst oslonac nekolicini iranskih vladara u strašnim ratovima između Iranaca i Turanaca. Za Rustema je vezano više epizoda od kojih je, bez sumnje, najzvučnija i najlepša ona o boju Rustema i njegovog sina Suhraha, u kojoj otac u neznanju ubija svog sina. Isto tako plastično i živopisno je opisan i boj Rustemov sa princom Isfendijarom, takode velikim persijskim junakom. Rustem u tom sukobu ubija Isfendijara, pogodivši ga uz pomoć čarobne ptice Simurg koja je više puta njemu i njegovoj porodici priskočila u pomoć, strelicom od bresta sudbine; u jedinom ranjivo mesto, među oči. Međutim, ubrzo ga stiže Zaratustrina kletva i on zajedno sa svojim vernim konjem Bahšem završava u jami punoj ubojnog oružja koju mu je spremio polubrat Segad.

U tom periodu, u vreme petnaestog vladara Guštasp, u Persiji se pojavljuje nova vera, mazdeizam. Da ne bi imao problema zbog opisa u njegovo vreme ozloglašene Zaratustrine religije, Firdusi je u svoj ep na određenom mestu interpolirao odlomke speva pesnika Dakikija (X), koji je ostao veran religiji svojih otaca.

Rustemovom smrću završava se u *Šahnami* mitski ciklus, a dinastije koje se potom javljaju na sceni, Pišdadovci i Kejanovci, pripadaju herojskom odnosno istorijskom ciklusu, ali i tu se mogu sreći tragovi mitova i legendi. U okviru ovog ciklusa, za evropsku orijentalistiku, a i uopšte, svakako je najzanimljivija epizoda o Aleksandru Makedonskom. Iransko narodno predanje načinilo je, zbog nacionalnog ponosa, od Aleksandra persijskog prince, sina kralja Daraba (Darija) i grčke princeze koju je Darab oteo u zavajac gde je ona rodila sina, te tako Persiju, zapravo, ne pokorava tudinac.

Šahnama se završava vladavinom Jездegirde III, odnosno propašću sasanijske dinastije (226–652).

Što se tiče književnih osobina epа, posmatrano u okvirima evropske književne teorije, može se reći da u njemu ne postoji ni jedinstvo radnje ni glavni junak. Umesto toga u *Šahnami* nalazimo jedinstvo ideje, a junak je persijski narod. Brojni junaci „maka dugo žive“ [...], ipak kao smrtni ljudi žive i umiru, ali narod, koji se bori za svetlost i slobodu, ostaje na površini od prve do pedesete vladavine. Taj iranski narod, to je glavni junak *Šahname*. Najzad, ono što čeli ogromni ep veže u jednu jedinstvenu ce-

⁵ H. Ete, a i drugi koji su zastupali ovakvo mišljenje, pored izricanja nekih opitih konstatacija o stihu, metru i pesničkoj obradi legende, pozivaju se na poglavlje epа u kome se razočarani pesnik oćek slušajom na *Šahnami*, odrče svoj glavnog dela.

⁶ Firdusijev život... 62.

⁷ Dahak znači „onaj koji se smeje“. U *Avesti* Dahaka zovu Aditi Dahak, a od toga je kasnije nastalo Aždahaka, odnosno aždaha i aždaja.

linu, to je činjenica da je on od početka do kraja ogledalo narodne tradicije prošlosti i verovanja.⁸

Epska opširnost, kao osobina, sama se po sebi nameće, s obzirom na obim *Sahname* i vremenski raspon događanja, a uz to i česta ponavljanja istih ili sličnih mesta i motiva. Potom treba istaći Firdusijevu objektivnost u kazivanju, takođe jednu od karakteristika epskog pesništva, a njegova objektivnost prema neprijateljskim, turanskim junacima, od kojih mnoge pominje i po junackim delima, doprinosi u mnogome vrednosti dela.

U formalnom pogledu *Sahnama* je sastavljena od oko 60000 distiha ispevanih u metru mutekaribu. Puna je sličnih stihova, mnogobrojnih stalnih epiteta i poređenja, kao i fantastičnih hiperbola. Stihovi su pravilni, jer je persijski jezik veoma pogodan za versifikaciju, i oslobođeni su oporokačenja i dužih komplikovanih rečeničnih sklopova. Jezik Firdusijev ep je prirodan i čist, bez mnogo arapskih reči, prilagođen stihu i sadržaju.

Sa stanovita uporedne književnosti, brojni motivi i junaci iz *Sahname* imaju svoje paralele u mnogim svetskim epopejama, pa i našoj narodnoj junčkoj poeziji. Otuda su i epizode, napred pomenute i ukratko prepričane, u kojima postoje takvi zajednički motivi i najprevođenje na evropske jezike.

Arapski knez Dahak koji je sklopio savez sa davolom, predstavlja prototip Fausta. Po krvavom danku koji uzima od naroda, on poseda na Minotaura, a njegovo prikivanje za stenu na Demavendu na prikivanje Prometeja za greben na Kavkazu. Njegov naslednik, kralj Feridun i njegovi sinovi među kojima se dogodilo bratoubistvo, mogući su prauzor Šekspirovog kralja Lira. Poznati junak Isfendijar koga ubija Rustem, po svojoj nepovredivosti liči na Ahila, Sigfrida ili Samsona. Kraljević Darab (Darije) po rođenju biva, poput Mojsija, bačen u reku. Između najvećeg persijskog junaka Rustema i mnogih heroja iz svetske epske tradicije mogu se lako naći zajedničke crte, na primer sa Heraklom i Ahilom kod Grka, Ramom i Karnom kod Indijaca, Rolandom kod Francuza, Sigfridom kod Nemaca, Sidom kod Španaca, sa našim Markom Kraljevićem ... Tragična i potresna epizoda o Rustemu i Suhrabu ima svoj pandan u *Pesmi o Hildebrandu* (VIII), jedinom sačuvanom fragmentu germanske epike, u nekim starim irskim baladama, a taj motiv takođe nalazimo i u Volterovoj *Anrijadi*. Rođenje Rustemovog sina Suhraba poseda na rođenje Sibirjanin Janka. Rustem se gotovo nigde ne odjava od svog vernog konja Bašha isto kao i naš Kraljević Marko od svog Sarca,⁹ a umire na prevaru poput Sigfrida.¹⁰

⁸ Firdusijev život ..., 73.

⁹ Paralele između *Sahname* i našeg epskog pesništva svestrano je osvetlio B. Đika, u svojoj studiji *Naša narodna epika i Firdusijeva Sahnama*. Sarajevo, Sijetlost, 1976.

¹⁰ *Pregled istorije persijske književnosti*. Beograd, Naučna knjiga, 1979, 33.

U Evropi je *Sahnama* poznata od druge polovine XVIII veka. Za njenu popularnost velike zasluge ima, pre svih, Žil Mol (Jules Mohl), pariski iranista koji je na temelju više rukopisa štampaao kritičko izdanje *Sahname* u sedam velikih folijanata (*Le livre des rois*, Paris, 1838-1878), zajedno sa prevodom na francuski.

Najkritičnijim izdanjem danas se smatra lajdenko izdanje (1877-1884), mada se 1934. godine pojavilo novo, memorijalno teheransko izdanje, ali sa dosta interpolacija.

Do svakog kritičkog izdanja *Sahname* veoma je mukotran i dug put iako postoje mnogobrojni rukopisi,¹¹ ali su oni uglavnom mladi i variraju u broju distiha (od 40 000 do 60 000). Obimnost dela otežava, tako reći onemogućuje, poređenje i sravnjivanje rukopisa. U tom smislu možda će novu svetlost na utvrđivanje kritičkog teksta baciti otkrivanje najstarije kopije Firdusijevog speva (iz 1217), »dragulja koji je »spavao« četiri stoleća,¹² a koji je sasvim slučajno, iza korica sa naslovom *Arapsko tumačenje Kurana*, u Nacionalnoj biblioteci u Firenci 1978. godine pronašao italijanski iranista A. M. Pijemonteze.

Sahnama je prevedena na gotovo sve veće svetske jezike. Potpune prevode epa imaju danas samo Francuzi, Englezi i Italijani. Međutim, u pogledu recepcije speva, evropskom ukusu i evropskom shvatanju epske poezije, pogotovo širokoj čitalačkoj publici svakako više odgovara izbor epizoda iz slavne persijske epopeje. Parcijalni prevodi postoje na brojnim jezicima, pa i na srpskohrvatskim. Najčešće je prevedena epizoda o Rustemu i Suhrabu koja predstavlja »zapravo, srazmerno kratak, ali svakako jedan od najprezentativnijih odlomaka upravo iz delova speva u kojima ovaj doseže najvišu meru dovršenosti, sadržajnosti i epskog zamaha«.¹³

Ovom epizodom u 24 pevanja *Sahnama* je predstavljena i jugoslovenskoj publici, još daleke 1928. godine, kada se pojavio »magistralni i na slovenskom jezičkom području neprevaziđeni prevod« profesora Fehima Bajraktarevića¹⁴ koji je »pronikao sa osećanjem pesnika i preciznošću naučnika u suštinske tokove persijske poezije i one njene bitne odrednice koje čine da je gotovo neprevodiva. Iznenaduje nas, zaista, kako u njegovom prevodu Firdusijev herojski ep postaje jasan i blizak čak i onom čitaocu koji nije dobro upućen u ovu tako malo poznatu i tako specifičnu poeziju«.¹⁵

¹¹ Dugo se smatralo da su najstariji sačuvani rukopisi *Sahname* londonski iz 1276/77 i petrogradski iz 1333. godine.

¹² S. Aleksandrić, *Dragulj je »spavao« četiri stoleća*. Politika, 19. 12. 1978.

¹³ Darko Tanasković, *U drugo izdanje Rustema i Suhraba*. u Rustem i Suhrab, Beograd, Narodna knjiga, 1983, 10.

¹⁴ Firdusi, *Rustem i Suhrab*. Epizoda iz *Sahname* u 24 pevanja. Beograd, SKZ, 1928, 107. Drugo izdanje pojavilo se 1983. Beograd, Narodna knjiga, biblioteka Istok i sever.

¹⁵ Marija Dukanović, *Profesor Fehim Bajraktarević*. Anali Filološkog fakulteta 1970, 4.

F. Bajraktarević je svojim istoričkim studijama i veoma uspešnim prevodima persijske poezije mnogo doprineo njenom popularisanju u našoj sredini i to na najbolji mogući način. Njegovom zaslugom dobili smo prevedeni korpus od 300 rubajza Omera Hajjama (XI), daleko najpoznatijeg i najpopularnijeg persijskog pesnika, koji sa nekim »hajamološkim« studijama čini najobilniji zaokružen prilog poznavanju ovog pesnika katrena kod nas. Njegovim reprezentativnim *Izborom iz persijske poezije* stekli smo celovitiji uvid u prebogatu persijsku pesničku riznicu.¹⁶

Sahnama, ta epopeja u kojoj je originalnom poetskom imaginacijom, retkom nadarenošću i snagom, oživljeno nekoliko hiljada godina iranske istorije i narodne predaje, zajedno sa Homerovom *Ilijadom* i *Odisijom*, čini sam vrh svetskog epskog pevanja. »U čemu se uopšte razlikuje Firdusi od Homera?«, zapitao se veliki nemački pesnik F. Rikert (Rückert): jedan od vrlo uspešnih prevodilaca *Sahname*, i kratko odgovorio: »Samo u tome što ima nešto manje tela, a mnogo više duše!«¹⁷

Svakako svestan svoje veličine i talenta, Firdusi je i sam u poslednjim stihovima svog remek-dela i predviđao njegovu budućnost: »Eto, sad je ovaj slavni ep završen, a sijaj moje slave će sve obasjati. Ja neću umreti. Moje će ime ostati besmrtno, jer sam posejao same lepe reči! Svako ko je razuman, pametan i dobar, blagosiljaće moju uspenu kad mene ne bude više!«¹⁸

I levo, Firdusi i njegova *Sahnama* žive već više od jednog milenijuma.



¹⁶ Omer Hajjam, *Rubajz*. Beograd, Rad, 1964. i 1966. Omer Hajjam, *Rubajz*. Beograd, Rad, 1964. i 1966. Omer Hajjam, *Rubajz*. Beograd, Rad, 1964. i 1966. Omer Hajjam, *Rubajz*. Beograd, Rad, 1964. i 1966.

¹⁷ Premat, *Firdusijev život* ..., 79.

¹⁸ Isto, 46.

- Ne mora sve da se udahne, ni takne, udaljenost je neka vrsta poštovanja.

M.P.

Tragajući za odsajima bliske i stare duhovnosti u hramovima, iskopinama, svetištima, knjigama i ljudima, znameniti srpski pesnik, sada putopisac Miodrag Pavlović u svojoj novoj knjizi putopisnih zapisa i crteža iz Indije zapisuje: »Ako ipak hoćeš da ideš tamo, još jedanput, jasno je šta je u pitanju. Indija je fascinacija, očaranje. Ona je bila i ostala basnoslovni privid: zato je Buda u toj zemlji saznao maju – varku svega sveta, što su pre njega ispovedali isto tako duboki, a poetičniji mudraci upanišada».

Svojim ranim interesovanjem i divljenjem za bogatu književnu baštinu himni, veda, upanišada, epova i poezije sa kojima je podelio duhovnu srodnost, Pavlović je razvio ljubav prema zemlji Indiji ili Praindiji, nemoguću, kako sam kaže, jer se ona nikad ne može ostvariti, niti je se čovek može osloboditi. Kao stalni izazov pred mogućnošću traganja za svetom sveobuhvatne, univerzalne filozofije, zemlja Praindija ostala je metafora transcendentnog religijskog učenja, mitologije i umetnosti.

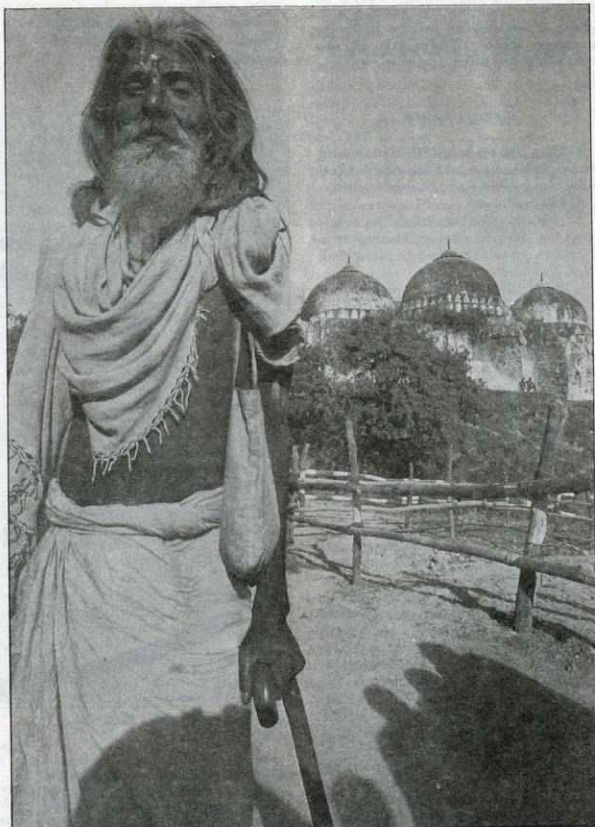
»Putevi do hrama« vode putopisca i nas neotputovale, a osuđene da putujemo i radoznalo istražujemo sa nadom da će nas pećine i hramovi hinduističkih, budističkih i džainističkih božanstava približiti suštini duha, veličini sveta i trajanju vasseljene. Spreman da podnese velika naprezanja, kako kaže, a ipak sa stalnom svešću i zebnjom zapadnjaka da organizacija na ovim prostorima može uvek da zakaže, putopisac žudi da se što pre utopi u krkljanac glavne ulice starog Delhija na raskrsnici na Mesecčevom ulicom, koje se seća sa ranijeg putovanja, da dođe na mesto gde je »nekad, jednom bio srećan, čist, uzvišen«.

Hramovi

Imaginitivno povezujući doživljaj evropske i ostale kulturne baštine sa istočnom, uz prožimanje asocijacija i vremenskih planova, putopisac beleži da su pećine u Aurangabadu – Elora i Adžanta čuvene širom sveta zbog hramova uklesanih u kamenu i zidnog slikarstva. U Elori, balustrade čuvene pećine br. 10 iz 7. veka nose erotske motive. Prva pećina u Adžanti je sa Budom koji osvetljen sa tri strane, ima tri potpuno drugačija izraza lica – osmeh, tugu, uzvišenost. U hramu boginje Kali i Džaipuru, iz 16. veka, ljudska molitva, zvona i udaranje u bubanj stvaraju akustiku koja izluduje i dočeraiva podirvanje sveta. U Šivinom hramu u Džaipuru dominira figura bika Nandija. Ljudi mu prilaze i dodiruju ga, da bi primili njegovu snagu. A na periferiji hramova Kančipurama, »Zlatnog grada«, stoji hram iz vremena Palava dinastije, savršeno graditeljskog umeca, pred kojim se čovek predaje doživljaju vrhunske lepote. Veliki hram Kailaš svetsko je čudo; sav iz jednog komada, u brdu uklesan.

Otisnuće niz Indiju

Miodrag Pavlović:
Putevi do hrama
Prosveta, Niš, 1991.



Indijski Sadhu Indija XX v.

U hramu velike Majke Lakšmi u centru Bombaja, ništa nije bilo kao pre – na prilazu hramu malo sveta i malo svetlosti, nema lepota koje je putopisac ranije srećao, nema pravih prosjaka. Samo, na istom mestu sedi crna Lakšmi u nebeskom miru.

Benares je grad koji se sliva u moćnu, svetu, zelenu reku Gangu. Iza stepeništa koja se spuštaju obalom do vode, treba sa reke vide-

ti kupole hramova, zdanja i paviljona koje su podigli hinduisti i džainisti iz raznih krajeva Azije, obasjane jutarnjim suncem. Ali, jutarnja sunčeva čarolija je kratka. Beloputi jogini sede predano zaneti meditacijom, na najlepšom mestu – naspram sunca. Sunce brzo napreduje i uživanje je kraće od očekivanog. Uveče, mesec izlazi rano i sija.

U pustinji Kačžurahu plove široki vlažni

Susret poetskog duha Istoka i Zapada

Kajoko Jamasaki

Uz knjigu GRANA KOJA MAŠE
(priredio M. Despotović),
»Svitak« Požega 1991.

Zemlja i ljudi

oblaci a hramovi liče na bokore cveća. Podigla ih je dinastija Candela – mesečeva dinastija. U mesečevoj svadbi: začeti je prvi kralj ove loze odane ljubavi. Sve je tako dostojno, da čovek ima krizu nedostojnosti u sebi, veli Pavlović.

U Kalkati je bio aktuelan veliki sajam slikarstva pod vedrim nebom. Slikare je putopisac video kao dobro školovane, talentovane i one koji imaju ideja. Ali, osećao se problem umetnika iza kojih stoji bogata likovna tradicija; niti se može ponoviti, niti odbaciti. Kao visoko slikarsko umeće koje se pamti, u Maharadžinoj palati u Džajpuru, navodi se vizija boga Višnu, kako sedi na okeanom oblaku u dubokom miru meditacije.

U Džajpuru, prestonici Radžastana jutro je narandžasto, a sav grad boje cineta. Ujutru se čuje kricanje ptica, a potom vlada »crvenkastosmeđi mir«.

U Bombaju, pred zoru čuje se jak tutanj mora koje zatrpava obalu teškim talasima. U sumrak, senke su izdužene na pusto obali svete reke Godavari.

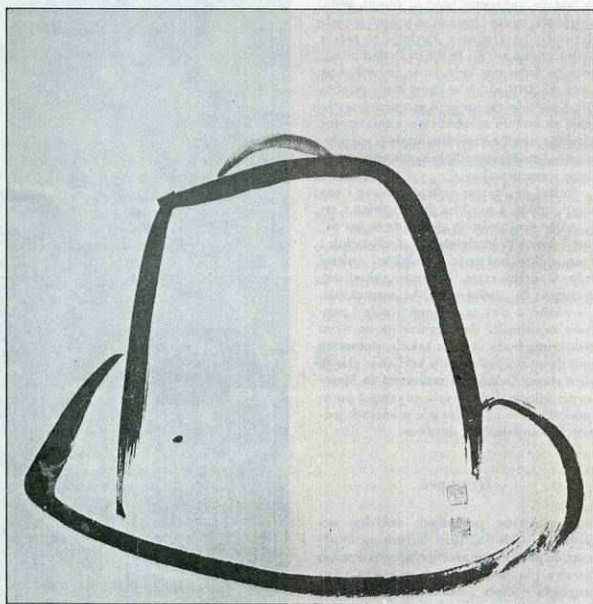
– Oblaci liče na zemlju koju pohode – kaže Pavlović. Kao nad Aleksandrijom, Beogradom, Kinom, ovi indijski, iznad visoravni Maharaštre, liče na Indiju: u raskošnom prelamanju boja, oblikom podsećaju na starinski jedrenjak.

Ljudi Indije, luralice i prosjaci osmotreni su pod jakim dnevnim svetlom. Fascinantno je doživljaj-opis sanjasina-luralice u Delhiju, ispod dugog štapa sa crnilom u pogledu duguljastih očiju neverovatnog sjaja. Prirodu tog pogleda nije bilo moguće odrediti – da li je u njemu bila iskra svetlosti, erotsko razmetanje ili energija ludila?

Na stepeništima hramova i svetišta vidani su glupi i nemi prosjaci potresne telesnosti kako prose ispruženim rukama koje su ličile na suve grane.

Za putnika, duhovnika, istraživača, ljubitelja svekolike umetnosti, Indija bi mogla biti zemlja sreće i velike životne radosti, predo kom se vraćamo, traženo i pronađeno mesto. Ali, »kad joj se skine veo čarolije i kad se netremice zagleda u ono što iza čarolije ostaje«, putopisac sluti da se sa Indijom nešto surovo dešava, samo od sebe, nešto kao »smotrovanje«. Kao ispala iz točka vremena, kao kotao u kome je sve pomešano a mnoga pitanja ostala bez odgovora, oduševljenje današnjom Indijom splasnjava. Za savremenog Indusa prošlost je daleka i sadašnjost nejasna. Aktualna pojavnost Indije je rastrzana, kao da su sve veze sa prapocima izgubljene. Trajanje u transcendentnom i kroz uzvišenu prošlost, samo je privid. Uostalom, indijska metafizika tu više ne živi, »osim u glavama Evropejaca i Amerikanaca... a i najbolji sanskritolozi su stranci...«

Olja Pajin



Džung Kuang: Bodhidharma drema (Koreja, XX v.)

Knjiga GRANA KOJA MAŠE je iznikla iz pokreta haiku pesništva u Jugoslaviji. To pokazuje da je haiku poezija izašla iz uskih krugova ljubitelja egzotičnih poetskih izraza i afirmisala se kao pesnička forma i u balkanskim prostorima. Najveća vrednost ove zbirke je to što je njen priređivač uložio napore da predstavi gotovo sve jugoslovenske pesnike koji su objavljivali haiku pesme, pronalazeći i istražujući čak i one časopise do kojih bi danas čitaoci teško došli. Možemo reći da je Despotovićeve knjige čilim raskošnih boja, koji su satkali jugoslovenski haiku pesnici, inspirišući se haikai književnošću. Na drugoj strani, znamo da je krajem XIX veka evropska poezija inspirisala ja-

panske pesnike koji su bili spremni da se oslobode tada već istrošenih tradicionalnih pesničkih formi, kao što su waka i haikai, i podstakla ih na osavremenjivanje poetskih izraza. Oni su sa iznenađenjem otkrili da postoje i tako različite poetske forme od izvorno japanskih, i počeli ih oponašati, da bi lakše izrazili novi poetski duh. Zahvaljujući tome, japanska poezija je uspeła da izađe iz svojih granica, i da se uključi u svetsku poetsku strujanje. Prihvatanjem evropskog uticaja, japanska moderna književnost je dobila još jednu pesničku formu – slobodan stih.

Približava se kraj ovog veka i milenijuma, a s tim, kako vidimo, stvara se ponovo klima

u kojoj se traži očuvanje tradicionalnih vrednosti sopstvenih nacionalnih kultura. Postoji li, svemu tome, opasnost da se u prevelikoj ljubavi i brizi za 'svoje', jedna nacionalna kultura liši sposobnosti univerzalne spoznaje, i time prouzrokuje sopstveno zaostajanje? Danas, kada različite kulture, pa čak vrlo udaljene, sve tešije komuniciraju, zatvaranje jedne nacionalne kulture i negiranje vrednosti drugih, značilo bi veliki anahronizam.

Čini nam se, zato, da su značajne reči M. Despotovića iz predgovora ovoj knjizi: »Bila bi velika šteta za našu književnost uopšte da nismo preuzeli haiku od 'zemlje izlazećeg sunca', jer, zamislite, koliko bi naša književnost bila siromašnija kada bi se sada odrekli soneta, koje smo, takođe, preuzeli sa Zapada...«

Početak XX veka, haiku poezija se počela intenzivnije prevoditi na strane jezike, oduševljavajući pesnike širom sveta. Poznato je da je izvršila uticaj na ključne pokretače savremenih pesničkih strujanja, kao što su imажинисти Hulme, Pound i nadrealisti Eluard i dr. Ima više od pola veka kako se i u Evropi počela pisati haiku poezija. Zahvaljujući trudu Miloša Crnjanskog, Jugoslavija je imala prilike da se upozna sa haikai poezijom gotovo istovremeno, kad i ostala Evropa.

Međutim, oni koji su proučavali haikai poeziju, ili je prevodili, nisu bili uvek veliki znalci japanskog jezika i književnosti. Neretko se dešavalo da neke ključne reči nisu mogle da se verno prenesu na druge jezike. Termin koji su vezani za estetski princip ili retoriku haikai poeziju, bili su, na žalost, ponekad površno shvaćeni ili iskrivljeni. A estetski princip srednjovekovne japanske književnosti, tesno vezan za haikai poeziju, katkad je i suviše pojednostavljen ili pak mistifikovan. To se naročito odnosi na japansko shvatanje prirode ili društva sa njom. Tadašnje evropsko proučavanje japanske haikai poezije otkrivalo je samo neke elemente ove poetike, ali nije pružilo celovitu njenu sliku posmatrano u književno-istorijskom kontekstu, odnosno u procesu rađanja, razvoja i sazrevanja ove književne vrste.

Haikai poezija je nastala kao nova forma naspram waka poezije vrste tradicionalne japanske lirike. Ta nova forma je uspeła da pesništvo oslobodi od zatvorenih krugova aristokrata, tadašnjih nosilaca književnosti koji su pisali veoma konvencionalnim okamenjenim stilom, udaljavajući se od stvarnog čovekovog života. Upotrebom banalnih, ili čak vulgarnih reči, i uzimanjem motiva iz svakodnevnice običnih ljudi, haikai poezije je korenito promenila suštinu poetskog duha. Prvo, komičnost i ironičnost su postale veoma važan sastavni deo pesme. Inače, to je bilo izraz eksplozije energije naroda, novog nosioca umetnosti umesto aristokratske klase. Haikai pesnici su, dakle, postali avangarda. Kasnije, sa sazrevanjem haikai poezije, produbljava se i njen estetski princip, koji je isticao skromnost, a ne raskoš kao do tada. Ključni termin tog principa je wabi, čije se značenje teško prenosi na drugi

jezik. To je onaj duh koji nalazi veliko u malom, bogato u siromašnom, lepo u jednostavnom. Bitan sastavni deo tog pesničkog duha je, takođe, shvatanje večnosti.

Poetika Macua Bašoa (1644–1694) i njegovih vernih učenika, pokazuje vrhunac haikai umetnosti, koja sadrži jednu životnu filozofiju iz lirskog iskaza. Njihova poezija nije samo jednostavan opis nekih prirodnih pojava, pejzaža; ona nije impresionistička, već je simboliistička. Zato što je svaka jedinstvenost tu oličenje nečeg večnoga, nečeg integralnog. Za njih je priroda simbol svakog čovekovog života.

U drugoj polovini XIX veka, u toku modernizacije japanskog društva, i haikai poezija doživljava veliki zaokret. Šiki Masaoka (1867–1902) i njegove pristalice otvorili su novo poglavlje haikai poezije, da bi se ova srednjovekovna, nekad avangardna, a sad već klasična forma, još jednom rascvetala. Paralelno sa pokretima za uvođenje slobodnog stiha, haikai pesma je primala mnogo i iz drugih, evropskih pesničkih pokreta, proširujući svoje tematske i stilističke mogućnosti. Danas, haikai je naziv za pesme koje su nastale od XIV veka od reforme, dok je haiku poetski oblik oduševljen posle reforme.

Kod haiku pesama jugoslovenskih autora, iako se one razlikuju i po senzibilitetu, i po stepenu oštine pesničke slike, nalazimo bar jednu zajedničku odliku. U njima su najčešći motivi prirode iz svagdašnjeg života: latica, trešnja, mesec, reka, zvezda, sneg, vrbac, bunar, koji su, možemo slobodno reći, odjeci izvornog haikai pesništva. Ima nekoliko pesama koji će neposrednom jednostavnošću lirskog izražavanja oduševiti čitaoca.

Međutim, kada se setimo da se jezgro duha haiku poezije nalazi u mikro strukturi pesme, koji omogućava zgusnuto izražavanje, čini nam se da nije mali broj onih koji nisu mogli doseći ovu suštinu. U haiku poeziji je najbitnije dočarati kosmos sa što manje reči. A u tom kosmosu, pesnik je i posmatrač i objekat posmatranja. Mikro struktura zahteva od pesnika da maksimalno ukloni suvišne reči koje bi oslabile zgusnutost, intenzitet slike.

Takođe, po načinu opisivanja i shvatanja vremena, mnoge pesme iz ove zbirke se udaljavaju od izvornog haikai duha. Njemu nije svojstveno opisivanje toka, dužine vremena – što se ovde katkad čini – jer to smanjuje simboličnost pesničke slike.

U Jugoslaviji kao i u drugim evropskim zemljama, haiku pesma ima striktno određenu formu: to je pesma od tri reda. Međutim, veoma jasno se vidi u bilo kojoj zbirci haiku pesama na japanskom jeziku, da je originalna forma sastavljena od jednog reda, koji sadrži tri člana: 5, 7, 5. Kada Japanci osete ovu melodijsku liniju, sastavljenu od tri člana, vizuelno je doživljavaju kao jednu celinu. Reči su zgusnute, i ne rasecaju jedinstvenost slike, jer sve zajedno čine samo jedan stih.

Način određivanja broja slogova takođe se oslanja na odlike japanskog jezika, koji se dosta razlikuje od drugih. U japanskom jeziku svako fonetsko slovo zabeleži jednu

moru¹, sem nekih izuzetaka. Pravilo je da se dugi vokal računa kao dve more, odnosno dva fonetska slova. To pravilo zaista strogo ograničava broj reči u stihu. Sa 17 mora (dakle, ne slogova!) na japanskom jeziku, haiku pesma obično sadrži jednu imenicu koja oblikuje jezgro slike u prvom članu, zatim jedva još veoma jednostavnu i prostu rečenicu i ostala dva člana; ili prvo kratku, prostu rečenicu u dva člana, a zatim u poslednjem članu samo jednu imenicu. Međutim, u knjizi GRANA KOJA MAŠE, ima dosta pesama koje se sastoje od više imenica i glagola, što sliku lišava intenziteta.

Kada imamo u vidu da se u klasičnom japanskom jeziku obično piše vertikalno, a u Evropi horizontalno, vizuelni utisci pesme na japanskom jeziku su potpuno drugačiji. Ipak, najvažnije je dovoljno zaštititi slike maksimalno uklanjajući suvišne reči.

Naime, kada su pesnici haiku poezije koji pišu na drugim jezicima, suviše verni ukupnom broju slogova, ili broju stiha, a ne vode dovoljno računa o broju elemenata od kojih se gradi jedinstvena slika, efekat nije kao u haiku pesama na japanskom jeziku.

Jedan od najistaknutijih komparativista Japana, Jošio Okazaki (1892–1982), više puta je pisao ostranim haikai pokretima, pretežno američkom, francuskom i nemačkom. Ukazao je na suštinsku razliku duha poezije u njihovim i izvorno japanskim pesmama. Slične stavove možemo videti i kod američkih i evropskih istraživača, koje takođe smatraju da su haiku pokreti na Zapadu nedovoljno uspešni. Međutim, različitost ili udaljenost jugoslovenskih haiku pesama od originalnih japanskih, održava istovremeno i odlike ovog književnog prostora. Sasvim je prirodno da se neka pesnička forma prilikom recepcije u drugoj kulturi sredini preoblikuje. Na primer, mi danas ne možemo negirati umetničku vrednost japanskog simbolizma, koji se suštinski razlikuje od izvornog, francuskog.

Da bi ova mikro pesnička forma večno živeła i stalno se osežavala u ovom kulturnom podneblju, potrebno je da se što više proučava haiku poeziju na izvornom jeziku. Takođe, neophodno je da se kritička misao učvršćuje i širi, kako bi, zajedno sa samim pesnicima rafinirala ovu egzotičnu, ali u suštini univerzalnu formu poetskog iskaza.

Knjiga GRANA KOJA MAŠE, svojom iskrenošću ukazuje na mogućnosti koje ima jugoslovensko haiku pesništvo.

Na kraju bismo spomenuli samo još jedno: na žalost u ovoj knjizi privedač nije zabeležio podatke o izvorima. Velika je šteta što se ne zna kada, gde, u kom listu je objavljena svaka pesma, što je neophodno za istraživačke književnosti. Silno bismo želeli da privedač objavi posebno članak sa tačnim podacima o tom izvoru.



¹ Termin koji u tradicionalnoj METRICI označava minimalnu jedinicu metričkog vremena, ekvivalentnu jednom kratkom SLOGU. Vidi D. Kristal, ENCIKLOPEDIJSKI REČNIK MODERNE LINGVISTIKE, Beograd, 1988.

ČASOPIS »KULTURE ISTOKA« –
EDICIJA »KULTURE ISTOKA«

Raniji brojevi časopisa KULTURE ISTOKA mogu se naručiti pouzdom na adresu Svetlana Vuković, »D. novine«, Tih. Matijevića 4, 32300 G. Milanovac (tel. 032/711-073). Cena pojedinačnog starog broja 200 din.

Broj 23 – tema broja: SAN, JAVA I BUĐENJE
Broj 24 (rasprodato)
Broj 25 – tema broja: RAZUM I OSEĆANJA
Broj 26 – tema broja: OTELOVLJENJE I SPASILAC
Broj 27 – tema broja: NAUKA I MISTIKA
Broj 28 – tema broja: ZLATNO PRAVILO I NENASILJE
Broj 29 – tema broja: TAO EKOLOGIJE

Godišnja pretplata za 1992. godinu iznosi 1.200 din. (do 30. marta 92). Narudžbine za pretplatu slati na gornju adresu (Svetlana Vuković). Uplatu izvršiti na tekući račun 61320-603-1236 kod SDK u G. Milanovcu, s naznakom: »Deđe novine«, pretplata za 1992. za »Kulture Istoka«

Biblioteka KULTURE ISTOKA
ZEN DANAS (rasprodato)
MISTIKA ISTOKA I ZAPADA, cena 90 din.
SMRT I REINKARNACIJA, cena 120 din.
MEDITACIJA ISTOKA I ZAPADA, cena 120 din.
KULTURA TELA I BORBENE VEŠTINE, cena 120 din.
ASKEZA I LJUBAV, cena 140 din.
POČETAK I KRAJ SVETA, cena 140 din.
ISTOČNJACKA MEDICINA, (cena još nije određena)
SAN, JAVA I BUĐENJE, (cena još nije određena)
D. Pajin: VREDNOST NEOPIPLJIVOG, cena 180 din.
H. Harer: SEDAM GODINA NA TIBETU, cena 240 din.
D. Pajin: FILOZOFIJA UPANIŠADA, (cena još nije određena)

Knjige možete naručiti pouzdom (Radica Lučić, »D. novine«, Tih. Matijevića 4, 32300 G. Milanovac). Tel. 032/712-248. Časopis i knjige možete kupiti u Beogradu u boljim knjižarama, ili u KLUBU ČITALACA DEČJIH NOVINA, Kolarčeva 9 (u pasažu preko puta Albanije), tel. 011/326-822 (od 8–19 h). Klub daje članovima popust od 30% za kupovinu knjiga.



LEPTIR NA ČAJU

Antologija jugoslovenskog haikua

DP »Graficar« – Izdavačka djelatnost objavio je po svemu jedinstvenu knjigu prvu takve vrste u našoj zemlji: Antologiju jugoslovenske haiku poezije »Leptir na čaju« u kojoj su zastupljeni eminentni autori, od Desanke Maksimović, Vladimira Devidea, Luke Paljetka do Darka Plažanina koji je dobitnik *grand prix-a* na međunarodnom konkursu japanske nacionalne televizije, kao i brojni haiku pjesnici koje tek otkrivamo.

219 strana, broširan povež sa plastificiranim zaštitnim omotom u koloru, knjižarska cijena 497,00 din. Za čitaoca »Kulture istoka«, popust od 20%: 398,00 din.

Plaćanje pouzdom.

Pismene narudžbine slati na adresu časopisa:
KULTURE ISTOKA, Deđe novine, Generala Ždanova 28/VI
11000 BEOGRAD

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Ideals of Human Perfection*

- Dušan Pajin: A Thousand Faces of Perfection
Radosav Pušić: The Ideal of the Daoist Sage
Toshihiko Izutsu: The Perfect Man in Taoism
Vlado Šestan: The Confucian Ideal of Humaness
M. Conrad Hyers: The Zen Fool
Aleksandar Birviš: In Agreement with Disagreement
Eugen Verber: The Righteous Man in the Jewish Tradition
Đorđe J. Janić: The Servant of God – the Sacrifice of God
Toshihiko Izutsu: Awareness and the Comprehensive
Velimir B. Popović: Praise of Perfection or Praise of
Foolishness
Mila Nikolić: The Way of Individuation and
Self-actualization
Vladislav Tatarkjevič: Mora! Perfection

43 *Illuminations*

- Russell T. Blackwood: Reason and Emotion in Tenrikyo
Ratko Špiranec: Schizoanalysis and Mysticism

49 *Classics and Contemporaries*

- Vasistha: Being a Visitor in the World
Chuang Tzu: The Way of the Ruler
Vlado Šestan: The Records on the T'ai Shan Pilgrim

63 *People and Events*

- Aurobindo: Vision and History – A Talk with Janez
Svetina
Mirko Gaspari: India, Europe and Postmodernism
Živomir Simović: On the Enjoyment of Coffee

71 *Reviews*

- Andelka Mitrović: A Millenium of the *Shahnameh*
Olja Pajin: A Voyage through India
Kayoko Yamasaki: A Meeting of the Poetic Spirit of East
and West



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIP »Dečje novine«,
32300 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, 11000
Beograd, Generala Ždanova 28/VI, tel. (011)
343-945.

Rukopisi se ne vraćaju

Glavni i odgovorni urednik: Dušan Pajin

Urednik u redakciji: Mirko Gaspari

Redakcija: David Albahari, Karmen Bašić,
Maja Milčinski, Branko Merlin, Anđelka
Mitrović, Vlasta Pachejner-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 ovog broja 300 dinara.

Stari brojevi se mogu dobiti
po ceni od 200 din.

Pretplata za 1991. iznosi 1200
dinara (do 30. marta 1992).

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:
Devetostruka mandala Amitabhe (Tibet, XIX v.)

Ilustracija na 2. strani korice:
Konfucije pravednik (slika Nikolaja Reriha, 1925)

Ilustracija na 3. strani korice:
Sv. Franja (slika N. Reriha, 1932)

Ilustracija na 4. strani korice:
Buda (Tibet, XIX v.)



