

KULTURE ISTOKA

God. IV Broj 14
oktobar-decembar
1987.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja: Zen danas

沈石田為孫井善作幽居圖

百鍊金中收
真蹟第一品

戊午夏三月沈蔚記

鍾第十六卷青父孫其惠願答而詩羊秀美不讓沈度
奇蹟也按畫上題三柱一首數石田集標題作贈雅二婦
故陶菴題時有誤非之語而宗道時有思遷移家云

水邊戲春風竹對人家

漢書地理志卷之八

陶器

造物皆靜何損擇地居

北運往來市每

竹色虛無盡如光

東急錄

先生以市平社爲址

...

支子之馬中近禽

不問主人則自有

司馬不使逢人

思遷移家住遠

長春花柳春

相見於今

五

卷之五

南明西郭詩林

卷之八

心定則身安

春風新新花柳

予知侍先

之

性名素才

以舊藏宗法

翁道見以予室

思遷移家住遠村板橋流水傍
根在荒園時春風東日輪蹄白
到門

群魚圖本

兩晴西郭設行中中教輪船一連斜間

沈名

次、山嵐、虎野、熊、雲、心中、門、卷、日

宋 林 沅 翔

予幼傳先大夫遊歸安陸氏五石山房極見此幀二十年來恒往來於心目中容秋河衛山十五歲時作墨筆山水尤陸氏舊藏宗法此苑甚真淋漓與此幀墨法同二乃商之况翁道兄以予家藏煙客六冊屬一時相文知此並集子齊

陶菴乃石田之父名貞字貞吉周璠字公璣別號華庭苗
學畫於石田之父恆者學畫於石田之父貞者周本字宗道嘗
主石田家教其子若弟沈台字繼南石田之弟宗道之弟子



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Zen danas*

Masao Abe: Zen i Niče

Stivn Hajne: Značenje smrti u psihoanalizi,
egzistencijalnoj fenomenologiji i Dogenovom zenu

Dušan Pajin: O najboljem putu

Jošiko Koga i Jošiharu Akišige: Učitelj i učenik u zen
manastiru

Robert Ejtkin: Zen budizam u Severnoj Americi

31 *Osvetljenja*

Čedomil Veljačić: Aktuelnost uporednih istraživanja
religije

Andrej Ule: O savremenoj interpretaciji budističke logike

Radosav Pušić: Dao u filosofiji Lao Zi-a

Maja Milčinski: Lik neizrecivog, dinamika praznine

Miodrag Tomović: Antički spomenici istočnjačkih kultura
na teritoriji Jugoslavije

Krešimir Krnic: Pokušaj definiranja hinduizma

55 *Ličnosti i događaji*

Čajna ceremonija u Beogradu; Tibetski budizam u
Americi; Budističke studije u Nizozemskoj; VII svjetska
sanskrtska konferencija; Umetnost južne Indije; Umro
Čudum Trungpa

Pišu: Donald S. Lopez, Marian S. Ort, Tilman E. Veter,
Zdravka Matišić, Krunoslava Slobodan, Dušan Pajin,
Mirko Gaspari

69 *Zanimljivosti Istoka*

Čaja Hesner: Put svile

73 *Prikazi knjiga*

Nebojša Čurović: Samuraj u kinematografiji
Dušan Pajin: Tibetske mandale

Zen danas



Daruma (Japan, XVII vek)

Niče kaže: »Bog je sveta laž (*eine heilige Lüge*).¹ Niče nije jednostavno rekao »Bog je laž« kao što mnogi ateisti i nereligiozni čine. Pre će biti da je on potvrdio da je Bog »sveti«. U okviru ovih ograničenja može se naći tačka u kojoj se Niče slaže sa shvatanjem religioznih koji veruju u Boga. Ipak, Niče se ne zaustavlja na tome. Izgleda kao da on želi da kaže: »Bog je svet. Međutim, Bog je laž upravo stoga što je sveti. Čini mi se da bi gornju frazu trebalo razumeti na ovakav način.

U kom smislu je Niče potvrdio Božiju »svetost«? Na početku *Volje za moć*, uzimajući u obzir prednost koju je hrišćanska moralna hipoteza donela, on govori o sledećoj nakani. Hrišćanska moralnost je pridavala apsolutnu vrednost čoveku koji je mali i uzgredan unutar toka postojanja i prolaženja; dopustila je mogućnost postojanja slobode i savršenstva u svetu ispunjenom patnjom i zlom, i postulirala da čovek poseduje mogućnost saznanja te apsolutne vrednosti i perfekcije. Na ovaj način, ona je sačuvala čoveka od pobune protiv života i očajavanja u saznavanju. »Sve u svemu (hrišćanska) moralnost je bila ogromni protivotvor u lečenju praktičnog i teorijskog nihilizma. (*Der Wille zur Macht/Volja za moć*, Kröner edition, section 4). Može se zaključiti da je Niče sagledao Boga, »svetoga«, kao onaj fundamentalni izvor vrednosti, koji predaje transcendentnu, apsolutnu vrednost, usred čovekovu bezvrednosti i besmislenosti sveta, i kao temeljnu osnovu koja čuva čoveka od njegove sopstvene samonegacije i destrukcije. Ali *sada*, ovaj Bog je mrtav. Jer takav »Bog« je bio »laž« koju je čovek, ne mogavši da podnese nihilizam sopstvene bezvrednosti i besmislenosti sveta, izgradio u dubinama svoje svesnosti tog nihiluma. »Čovek ne govori o nihilizmu: čovek govori umesto toga o 'drugoj obali', ili o 'Bogu'; ili o 'prvom životu'; ili o nirvani, oslobođenju, čistom blaženstvu. I Niče ono smatra »tendencijom koja je u suprotnosti sa životom« (*Der Antichrist*, section 7).

Paradoksalne reči Niče kao kaže »Bog je sveta laž« bile su duboko ukorenjene u svesnost onoga što on sam naziva »fundamentalnom metačuošću«. Ova činjenica takođe ukazuje da je Ničeov položaj bio zasnovan na akutnom istorijskom uvidu, u jedne strane, i da je on pokušavao da obnovi život i prirodu iz njihovog najdubljeg izvora, a druge strane.

Veštačka konstrukcija »Boga« u dubinama svesti o nihilizmu nije neka proizvoljna i uzgredna stvar (od čijeg bi se izvođenja čovek mogao da uzdrži). Niče to vidi pre kao neizbežan poduhvat koji izvire iz instinkta za samoočuvanjem duboko ukorenjenim u ljudskom životu. Dalje, on prepoznaje da je ta konstrukcija preuveličana i naopako okrenuta funkcija – nezamisljiva za sam čovekov život – funkcija kosmološke »volje za moć« koja prevazilazi čoveka. Ali mada je to fundamentalni poduhvat ljudskog života, on sam je veštačka tvorevina, samozavaravanje.

Govoreći u istorijskom smislu, prazna tvorevina »Boga« je na taj način bila fundamentalna za ljudski život, i stoga, sve do današnjeg dana, funkcionisala je efikasno kao ono »sveto« u životu čoveka, a naročito u životu slabih i posmudih. Verovanjem u postojanje »istinskog sveta« iz ovog sveta, ljudi su mogli da istraju u nihilizmu

Zen i Niče

Masao Abe

ovog sveta. Ali kada Niče saopštava da je »sada Bog mrtav«, on lično je razlučio, pre drugih, kako je ova era došla do kraja, i da bez obzira kako fundamentalna ona bila, era koja bi morala da bude svesna ove obmane kao obmane, pristigla je. Iz ovog razloga on propoveda pristizanje nihilizma.

S druge strane, Niče s gorčinom raskršćava sa instinktima teologa, koji proizvode kraljevstvo Božije na drugoj obali nihiluma, izjavljujući da takav instinkt dovodi do pljačkanja života i do protivprirodnog stava. »Instinkt teologa je najrasireniji i zaista podzemni oblik neistine na zemlji... Kad god se uticaj teologa proširi, vrednosni sudovi su izopačeni, a koncepti 'istinitog' i 'lažnog' nužno su uvrnuti; ono što ima najviše predasuda prema životu ovde se naziva 'istinitim', dok ono što ga najviše uzdiže, veliča, potvrđuje, opravdava i čini da život trijumfuje naziva se 'lažnim'« (*ibid.*, section 9). Prema Niče, suština života je instinkt za razvrat i oćuvanje života, instinkt ka nagomilavanju energije, nagon ka moći. Međutim, antagonizam prema životu, prirodi i volji da se živi proglašen je u ime Boga. »Pošto je koncept 'prirode' proizveden kao antikoncept 'Boga', 'prirodno' nije moglo a da ne postane reč koja je 'zavredela da se odbaci' – i čitav svet je uobrazilo ima svoj koren u mržnji prema prirodnom (– prema aktualnom!)« (*ibid.*, section 15). Ničeova namera bila je da vrednosni sudovi 'istinitog' i 'lažnog', koji su bili uvrnuti u ime Boga, budu opet okrenuti, da bi na taj način obnovio život i prirodni svet koji su poharani u ime Boga.

Zbrisati svaku praznu tvorevinu i vratiti se samoj volji za moć – znači povratak samom životu, to je povratak nevinosti postojanja (*Unschuld des Werdens*). To je bilo, za Niče, dostignuće stvarnosti, i u isto vreme puno ostvarenje iskrenosti. Ničeove ideje o »Natčoveku« (*Übermensch*) koji može da istraje u nihilumu bez Boga, volja za većinom povratkom koja izriče »Ako je to život, neka bude tako, još jednom« i dijonizijaska filozofija koja je »religiozna potvrda života«, sve one su ukorenjene ovde. Svaki pokušaj ponovnog vrednovanja svih vrednosti koji pokušava da iznese skriveni izvor koncepta »Boga« i da ponovo uspostavi život i prirodnost iz njihovih najdubljih korena koji su upostojeni od strane Boga ne nailazi na uspeh ukoliko mu nedostaje svest o zabludi izraženoj frazom »Bog je sveta laž«.

Baš ova svest o zabludi izraženoj u »Bog je sveta laž«, svest o onome što sam Niče naziva »fundamentalna netačnošću«, predstavlja odlučujući element za zasnivanje Ničeovog nihilizma i sačinjava njegovu srž. U tom smislu se Ničeov nihilizam može označiti kao nihilizam zasnovan na svesti o netačnosti. Kao što je razjašnjeno, netačnost o kojoj se ovde govori je fundamentalno zavaravanje – zvano »Bog« i »vera« – koje funkcioniše u dubinama fundamentalnog nihiluma sadašnjeg postojanja; to je samoobmana skrivena samom prerusenju i izvnutom voljom za moć.

U zenu je takođe rečeno: »Trostruki svet² je obmana. Ovo je naivno, uvid koji dele svi budisti i on sačinjava pozadinu sveta. Na primer, u *Budenoj veri u mahajanu* napisano je: 'Trostruki svet je obmana i, zapravo, kreacija uma, Izvan uma (mind), oblast šest zrna prašine prestaje da postoji'. Ono što je ovdje označava kao »sumnači konceptualni um u modernoj terminologiji. Konceptualni um je diskriminiratorni um koji pravi razlike između subjekta i objekta, između bića i nebića, između ispravnog i pogrešnog, dobra i zla i tako dalje. Mi postavljamo svet objektiviteta nad i nasuprot subjektiviteta sebe i, uzimajući ga za objektivni svet, pravimo razna razlikovanja u vezi s tim; ali to su sve lažni i nestvarni svetovi proizvedeni umom koji uočava razlike, a ne svetovi istinske stvarnosti. Kada se jednom odvojimo od ove vrste diskriminatornog uma, diskriminirani svet takodje prestaje da postoji a stvarni svet se ukazuje u svojoj »staklosti. *Budenoj veri*, da nastavimo citiranje, dodaje: »... pošto su sve stvari bez izuzetka razvijene zahvaljujući umu, i proizvedene pod uslovima zablude«. I dalje: »Svaka diskriminacija diskriminiše i sam um; (ali) kako um ne vidi samog sebe, ne postoji oblik koji bi se dosegao. U ovim citatima imamo istinsko značenje misli »trostruki svet je obmana« i u isto vreme nalazimo ključ za razumevanje stanovišta zena.

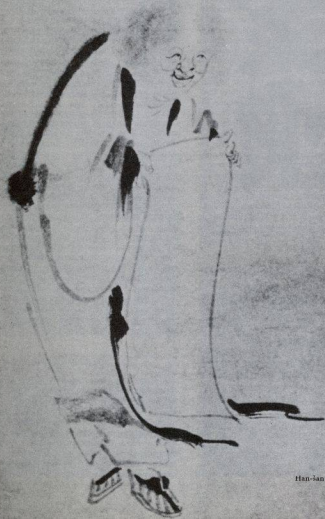
Um koji diskriminiše, koji razlikuje objektivni svet na razne načine i koji otuda proizvodi diskriminirani svet, razlikuje isto tako i svoj sopstveni um. Ovo je neizbežna aktivnost koja izvire iz originalne prirode onoga što je označeno kao diskriminiratorni um. A ipak um ne može da diskriminiše sam sebe. Um ne može da vidi um – baš kao što oko nije u stanju da vidi sebe. Jer pravi je Um (Mind) onaj koji je u potpunosti neznačajljiv, onaj koji nikad ne može da bude viđen – ili bolje, on je sama supstancija aktivnosti koja vrši diskriminaciju, sama supstancija aktivnosti koja *vidi*. Čak i ako se nazove um, to je Um koji »nema dosegiv objekta. Zreni stremi *samoprobudenosti* za tu vrstu Uma odmah i neposredovano. U ovom samoprobudenju nema potrebe za posredničkom teorije i doktrine. Iz tog razloga zren zagovara »direktno ukazivanje na čovekov Um«. Međutim, koje je značenje »direktnog ukazivanja«? Koje je istinsko značenje izraza »trostruki svet je obmana«? I u kakvom su odnosu ove misli prema Ničeovom nihilizmu?

Kao što smo već videli, diskriminacija koju sprovodi samo – um jeste neizbežna aktivnost koja izvire iz originalne prirode uma (diskriminirajući um), a ipak, um nije u stanju da diskriminiše sam sebe. U tome leži suštinska dilema koju um poseduje. Zablude ukorenjena u ovoj suštinskoj dilemi se upućeno naziva *avidya* (nezanje) u budizmu, i zove se »neprobudenje« u *Budenoj veri*. To da je »trostruki svet obmanas« takođe nije različito od ovog nezanja ili neprobudenja. U skladu s tim, uviđanje da je »trostruki svet obmanas« nije nešto što je samo rečeno o objektivnom svet; u korenu ove svesti sadržan je uvid obmanjujući i zavaravajući prirode koji poseduje sam diskriminiratorni um, koji postavlja ovu vrstu objektivnog sveta i razlikuje između subjekta i objekta. Baš kao što je ta dilema nešto esencijalno povezano sa diskriminiratornim umom, uviđanje da je »trostruki svet obmanas« takođe je, zajedno sa »nezanjem« i »neprobudenjem«, pojava zapretna u umu. Na ovom mestu

¹ U Ničeovim rukopisima ne nalazimo literarnu formulaciju ove rečenice. Ali izgleda opravdano da je interpolirano iz njegovih radova, naročito iz *Der Antichrist*, section 18, 36, 35 i *Der Wille zur Macht*, section 141, id.

² Trostruki svet je budistička koncepcija sveta transmigacije, a sastoji se od tri področja: fuzne, žudne, oblike i bezobličnog čistog duha.

坐卷一張紙
為畫人間事
對面忘機說
出皆助義名稿
飛渡渡寒山
眉目出身教
華頂山房
贊



zenovski ludija
Han-shan (Kina, XII vek)

nalazimo nešto blisko sa Ničeovom »fundamentalnom netačnošću«.

Opet, budističko »Trostruki svet je obmana« izaziva asocijacije na Ničeove reči: »da vrednost sveta leži u našoj interpretaciji...«, da su predhodne interpretacije bile vrednovanja vrlina kojima možemo da zahvalimo za preživljavanje, tj. volji za moć, rastu moći... Ova ideja prožima moja dela. Svet kojim se bavimo neistinit je, tj. nije činjenica« (W.z.M., section 616). Ničeova ideja da vrednost sveta leži u našim interpretacijama, i da ne postoji svet izvan naših vrednosnih interpretacija, ne razlikuje se u suštini od budizma i zen stanovišta, koji drže da sve nastaje iz diskriminativnog uma. Jer kada imamo diskriminaciju, vrednosna interpretacija se upliće. Ali u Ničeovom slučaju ove vrednosne interpretacije koje se tiču sveta, koje su sve do jedne prazne tvorevine i zablude, imale su pozitivnu značaj u očuvanju života kroz prerišenu volju za moć. Svet proizveden i izrazima volje, čak i ako je prazna tvorevina, bio je nešto što se moglo odobriti. Jer bila je to i jedna perspektiva volje za moć. U budizmu i zenu, nasuprot, svet opažen diskriminativnim umom ne poseduje pozitivno značenje kao takvo. To je svet neznanja, zabluda, koji se mora apsolutno poreći. Opnavljanje da je to od koristi za zaštitu života ne može se u ovom učenju naći.

Zbog čega je to tako? U zenu, iluzorna priroda sveta nije uhvaćena iz ugla volje za moći, kao u Ničeovom slučaju; umesto toga ona je sagledana kao ishod iluzije ili ishod neprobuđenosti iz ugla diskriminativnog uma. To je sagledano kao problem kako se u egzistencijalnom pogledu otarasiti same dileme koju diskriminativni um nameće: »Dovoljno je čak samo naučiti započinjanje zadatka probuđenja, pa da se krene u protivnom smeru«. Međutim, isto kao što um ne može biti objektivno obuhvaćen, na sličan način ni iluzija ni ne-probuđenost, niti »obmana trostrukog sveta«, ne mogu se objektivno uvideti kao takvi, jer u trenutku pokušaja da ih tretiramo objektivno kao ishode i da ih objektivno pokorimo, nastaje iluzija, neprobuđenost, i »obmana trostrukog sveta« u pravom smislu. U onom času kada ovu činjenicu pojмимо u sebi, otrešamo se iluzije i nadilazimo neprobuđenost. Ali, to teško da znači nadilaženje usmereno ka drugoj obali iznad iluzije i neprobuđenosti. Kao što se kaže: »Izvan uma ne postoji dharma, a ovaj um je zaista dharma«, i »Sam ovaj um jeste Um ne-uma« (Prenoenje Uma), osim uma koji diskriminiše i zavarava nema istinskog Uma. Sem probuđenja iz neprobuđenja, nema pravog Probuđenja. Zbog toga se kaže da »kada su gledanje, slušanje, opažanje i svest jednostavno zapostavljene, staze uma su presečene i nema načina da se stigne do Prosvetljenja; izvorni Um se može naći samo na mestima gledanja, slušanja, opažanja i svesti« (ibid.). Iz ovog razloga zen izreka zagovara: »Direktno ukazivanje na čovekov Um«. Neposredovanost uma je ne-um, izvorni Um.

Shodno tome, čak i ako Niče na sličan način čini problematičnom iluzornu prirodu sveta i fundamentalnu zabludu u nekom smislu, u njegovom slučaju volja za moć se afirmativno postulira u pozadini ovih problema. U zenu, suprotno ovome, nema uopšte ničega što bi se moglo zasnovati u pozitivnom smislu kao pozadina. To da nema uopšte ničega što bi se na taj način postularalo znači da izvan ovog uma nema dharma, i da je ovaj um izvorno istinski Um, Um ne-uma.

Međutim, nije se Ničeova fraza »fundamentalna netačnost« jednostavno odnosila na zavaravajuću prirodu sveta; ona se pre odnosila na izradu Boga u dubinama uviđanja zavaravajuće

prirode sveta – nezaobilazno funkcionisanje samoodržavajućeg nagona života. Unutar ovoga leži razlog Ničeovog uverenja da je »Bog sveta laž«. A ipak je sigurno da je u korenu ovog uverenja volja za moć potvrdno zasnovana. Ali ne sme se predviđati da se srž Ničeovog nihilizma ne sastoji od svesnosti o zavaravajućoj prirodi sveta; ona leži u svesnosti o zavaravajućoj prirodi »Boga« u smislu naznačenom ranije. Ovakve ničeovske teme, kao što su antagonizam prema životu, otimanje od čoveka njegove prirodnosti, izradivanje sveta izvan, aktivni nihilista ili Nat-čovek koji može da istraje u *nihilumu*, sve su bile »kopčane« sa njegovim ubeđenjem da je priroda Boga zavaravajuća. Kako je fokus našeg istraživanja žena i Ničeovog nihilizma, moramo zadržati dalje u tu problematiku.

III

Po Hajdegeru, »Bog« o kome Niče govori nije isključivo hrišćanski Bog, već se odnosi takođe i na metafizičke principe od platonističkih tradicija naovamo. Drugim rečima, »Bog« je upotrebljen kao ime za natčulni svet u opštem smislu (Heidegger: *Holzwege*, p. 199). Ničeova nakana da obrne vrednosti ciljala je na odbacivanje »Boga« kao natčulne vrednosti zajedničke hrišćanstvu i platonizmu. A u mnogim slučajevima ovih razmicanja, voleo bih da naglasim kako su zapravo njegovi najbliži i direktni prijatelji bili Pavle i Kant.

Za Ničea, sučelavanje sa hrišćanstvom je zaista bilo tema koja se provlačila kroz njegovu karijeru. Ali stavke Ničeovih okrutnih napada bile su institucionalizovano hrišćanstvo i hrišćanski modusi vladanja, a ne sam Isus Hrist. Niče zapisuje: »Hrišćanstvo kao istorijska stvarnost ne sme se pobrkati s onim korenom koji se nameće svesti pod tim imenom. Drugi koreni iz kojih je istorijsko hrišćanstvo izniklo bili su za daleko moćniji. To je besprimerna zloupotreba reči kada takva ispoljavanja raspadanja i bespodnosti, kao što su »hrišćanska crkva«, »hrišćanska vera« i »hrišćanski život«, etiketiraju sebe ovim svetim imenima. Sta je Hrist porekao? Sve ono što se danas naziva hrišćanstvom« (*W.Z.M.*, section 153). Ili ponovo: »Reč »hrišćanstvo« već predstavlja nesporazum – u suštini, postojao je samo jedan hrišćanin, i on je umro na krstu. Ono što je od tog časa bilo nazivano »blagorodnim plimama« već je bilo nešto u suprotnosti s onim kroz šta je on živio: »zlokobne plime«, *Dysangelium*. Lažno je i dovodi do besmisla nalaziti oznaku hrišćanina u *veri*«, na primer u veri u spasenje kroz Hrista. Samo hrišćanska *praksa*, samo život sličan onome kakav je vodio on, koji je umro na krstu, hrišćanski je...« (*Antichrist*, section 39).

Ne bi mogla da postoji oštrija dihotomija između Hrista i hristastva od ove. Za Ničea tada, kao je bio Isus Hrist, i u kom smislu se hristastvo izmislilo iz *Evangeliuma* u *Dysangelium*? »On [Isus] pokazao je kako treba živeti da bi se osećalo »obogotvorenim«... i kako niko to neće doći kroz pokajanje i pogruženost zbog svojih grehova: »Greh se ne računa«, to je njegova središnja prosuda« (*W.Z.M.*, section 160). Isus nije imao take koncepte kao što su pobuna, osveta, greh, odmazda i osuda. »On je živio ovo jedinstvo Boga i čoveka kao »voje« (blagodne plime) (*Antichrist*, section 41). Ova propoved je bila fisto to blaženstvo, bila je slodobna, ostvarenje kraljevstva Božijeg.

Nasuprot tome, kaže Niče, Pavle je bio taj koji je sagledao smrt Isusovu kao »Boga koji je umro zbog naših grehova, spasenje kroz veru, vaskrsnuće posle smrti – sve ovo je krivotvorenje is-

tinskog hrišćanstva za koje je ovaj katalizmično nakrivo nasaden tip (Pavle) u potpunosti odgovoran« (*W.Z.M.*, section 169). Pavle je bio upravo onaj koji je, prema Ničeu, povratio judaistički legalistički duh i *ressentiment* nad kojim je Isus odneo pobedu, i koji je postavio koncepte dužništva i odmazde u središte objašnjenja života, koji je zasnovao veru u svet izvan i u besmrtnost jedinke da bi načinio ovaj svet bezvrednim. Na mesto prirodne uzročnosti postavio je »moralni svetski poredak« u kome volja Božija upravlja čovekovim postupcima, i tako umesto da proglasi čoveka za sveca oteo mu je njegovu prirodnost. Pavle je bio najveći među svim apostolima osvete« (*Antichrist*, section 45).

Ničeov surovi obračun sa Pavlom bio je upravljen na Pavlovu veru koja je verovala u iskupljenje preko Isusa i njegovu uskrсну. Staviše, on je bio usmeren na pojavu da je vera, zasnovana na rabinskom sentimentu, proizvela *hrišćansku moralnost* koja pokušava da liži čoveka njegove prirodnosti, da transformiše aristokratske vrednosti u vrednosti nižeg reda, i da izdigne inferioran i vulgarn život. Dobro je poznata činjenica da je Niče bespoštedno kritikovao hrišćansku moralnost kao svesteničku moralnost, i robovsku moralnost nasuprot aristokratskoj moralnosti. U *Ecce Homo* on čak piše: »Ono što me određuje, što me postavlja odvojeno od ostatka čovečanstva, jeste to da sam ja *eksploziv* hrišćansku moralnost« (*Ecce Homo*, Kröner edition, p. 406).

U Isusovoj *praksi* Niče je tek video istinski život. U kontrastu s tim, u pavlovij *veri* i hristastvu posle njega našao je neprijateljsko prema životu ukorenjeno u legalističkom duhu, dekadenciju života koja uznosi samopogrovanje. To su bila sporna pitanja u vezi sa hrišćanskom moralnošću: »Sve do sada hrišćanstvo je bilo napadano ne samo na »skroman način već i na pogršan način. Sve dok neko ne oseti hrišćansku moralnost kao kapitalni zločin protiv života, njeni branitelji će i dalje raditi po svome. Pitanje jednostavne istine hrišćanstva je stvar od drugorazrednog značaja sve dok vrednosno pitanje hrišćanske moralnosti ne bude dodiruto« (*W.Z.M.*, section 251). Ničeova kritika hrišćanstva postaje u suštini kritika hrišćanske moralnosti. Pitanja istinitosti hrišćanstva, saznavanja Boga i vere takođe su svedena i razmatrana kao sporna pitanja hrišćanske moralnosti. Ova činjenica je bila suštinski povezana sa položajem sa kojeg je on sagledavao fundamentalnu *neistinitost* u konceptu Boga, i sa kojeg je postavljao volju za moć u dubinama ove fundamentalne neistinitosti.

IV

Videli smo da je, za Ničea, sučelavanje sa hrišćanstvom bilo najveće poduhvat, i da u žižu njegove kritike nije bio smešten Isus već Pavle. Ipak, izvan njegovog sukoba sa Kantom, racionalnim filozofom modernog sveta, zar ne bi Ničeov nihilizam izgubio svoju oštrinu? Nije li Ničeov nihilizam u izvesnom smislu negativna inverzija Kantove *moralne teologije*? U svakom slučaju, možemo držati da je tako bar u izvesnom pogledu.

Na samom početku *Tako je govorio Zarathustra* nalazi se čuveni odljak koji opisuje tri metamorfoze duha: u kamila, u lava i, potom, u dete. Kamila koja hri krov pustinskih pesak kao pobozni duh noseći teški teret postaje lav dok stremi ka stvaranju sopstvene slodobe. Kako lav pokušava da postane gospodar pustinje, sudara se sa velikim zmajem kao svojim konačnim vladarem. »Sta je taj veliki zmaj koga duh ne naziva

više Gospodarem i Bogom? »Ti moraš« ime je velikog zmaja. Ali duh lava izriče »Ja hoću« (*Zarathustra*, Kröner edition, p. 26). Veliki zmaj na čijoj svakoj pojedinosti krkljušti svetluca »Ti moraš« mogao bi se možda smatrati simbolom judajsko-hrišćanskog legalizma koji je predstavljao sa deset zapovesti. Ipak, nije li još prikladnije sagledati ga kao simbol Kantove transcendentalne etike, koja je raščistila de za mogućnost svakog moralnog principa još od drevnih vremena, koji je propovedala kategorički imperativ neuslovljenog »Ti moraš« i, kao simbol Kantove moralne i istorijske teologije, koja je iznosila ne samo postulat Boga kao saglasja sreće i vrline, već i ostvarenje moralne zajednice kao božijih ljudi koji bi čista racionalna vera trebalo da postavi na zemlji prevazilazeći veru Crkve? Jer Kantova filozofija nije bila samo moderna rekonstrukcija platonizma, već i proizvod protestantizma.

Da ova moja interpretacija ne mora neophodno da bude neprikladna trebalo bi da bude jasno kada se ona uzme u obzir u sprezi sa činjenicom da čak i u *Antichristu*, napisanom kao kritika hrišćanstva, Niče često govori o Kantu, kao na primer: »Kako bi neko mogao da ne primeti da je Kantov kategorički imperativ *opasan po život*... sam nagon teologa ga štiti, i »Nagon koji krivo čini bez propusta, *protiv-priroda* kao nagon, nemačka dekadentnost kao filozofija – to je Kant« (*Antichrist*, section 10, 11). U stvari, Niče je video Kantu kao, u konačnici analizi, prepređenog hrišćanina (*ein hinterlistiger Christ*)? (*Götzendämmerung*, Kröner edition, p. 99). Da se reči kritikovanja Kanta javljaju svuda kod Ničea, kao na primer u sledećim citatima, ilustriuje intenzivnost Ničeovog sučelavanja sa Kantom. »Kant ili na-moći (cant), što bi bila prihvatljiva karakterizacija« (*ibid.*, p. 130). »Kant u svojoj »moralnosti« falsifikuje svoju unutrašnju psihološku sklonost« (*W.Z.M.*, section 424). »Kant je fanatik formalnog koncepta »Mora«« (*ibid.*, section 888).

Ničeov aktivni nihilizam nastaje kao sredstvo za uništenje Kantovog gušećeg sistema moralne teologije, koja je prožeta tim »Morais«. Ničeov preokret čak i Kantovu »Konačno kraljevstvo«, koje bila zamenjeno za »Kraljevstvo Božijeg, kod Boga, koji nikad ne prestaje da zagovara primat praktičnog uma, i problem znanja i pitanja religije i istorije bila su krajnje svedena na problem moralnosti. Redukovana su na »Mora«. Niče je u ovom stvarima stajao dijametralno suprotno od Kanta. I stoga je bilo prirodno za Ničea, koji je u odnosu na Pavla zabranio hrišćansku moralnost za koju je mislio da je usadena u Pavlovij *veri*, da smatra za najvećeg »neprijatelja života« koji se može sresti u savremenom svetu samog Kanta. Ovim sukobom sa Kantom Ničeov nihilizam je postao još više uverljiv. Zajednički sadržalac kod Pavla i Kanta bio je legalistički duh koji guši čovekovu prirodni život. Da je dosegao čistotu deteta koje izriče svetu reč »Dac, lav je momo da hbrabo izvode velikog zmaja čije je ime bilo »Moraš«.

V

Kada je Niče rekao »Bog je sveta laž«, on je oštroumno protivio, zavaravajućoj prirodi natčulnih vrednosti koje se javljaju u platonizmu, kod Pavla (hrišćanstvo) i Kanta, najavremenijeg predstavnika ovih dvaju gledišta. Protivio je izjavom da je takva natčulna vrednost fundamentalna neistina smeštena od strane onog života koji ne može da izdrži *nihilum*, i otuda je izneo činjenicu da su život i prirodnost nasilno poharani konstrukcijom Boga (natčulne

vrednosti). Ipak, kako je Niče na ovaj način smatrao da je Bog zablude, on je nasilnički napao legalistički duh. U skladu s tim, on je sveo sve probleme, tj. problem spoznavanja, religije, istorije itd., na pitanje *moralnosti*. A ova redukcija je, u Ničevom slučaju, neodvojiva od činjenice da je *volja* za moći uvek postavljena u koherentno problematično pitanje. To je bilo naše tumačenje Ničea, kako je od sada izraženo. Sporna pitanja svešteničke moralnosti (robovske moralnosti) protiv aristokratske moralnosti; onaj koji je umro na krstu protiv Dionizijusa; i njegova filozofija »Natičevka«: protiv »poslednjeg čoveka«, sva su razvijana uzimajući *moralnost, modus postojanja volje za stožer*.

Pa kakvo značenje ovo Ničevu stanovite ima kada pokušamo da razmotrimo pitanje žena i nihilizma? Niče je zabranio kao veštačku tvorevinu traganje za Bogom i postavljanje Boga u dubine svesnosti o *nihilumu*. Zen takođe oštro kori one koji tragaju za Budom i postavljaju Budu. »Ne tragaj za Budom izvan sebe«: stanovite je koje zen uvek naglašava, ali »izvan«: teško da se može smatrati samom prostornom udaljenošću. Čak i ako neko traga za Budom sopstvenoj unutrašnjosti, u dubinama unutarnjeg *nihiluma*, samo »traganje«: već sadrži značenje *spoljnjeg u odnosu na samo sopstvo*. Stoga, »Ne tragaj za Budom izvan sebe«: znači ne tragati za Budom uopšte, bilo unutar ili izvan sebe, jer sve dok neko traži Budu, istinski Buda ne može postati samoprobuden. Iz ovog razloga Lin-či kaže: »Ako tražiš Budu, šepaće te buda-dav; ako tražiš patrijarha, okružiću te patrijarh-dav; ako uopšte tragaš, sve je patnja; bolje je onda da bude nevažno...«³ To je razlog zbog kojeg on kaže: »Kada tragaš ući u iščezne, nema važnosti« (*Lin-či lu*).

»Tragaš ući u koji nestaje«: ne označava nešto negativno. To znači nadilaženje sebe (*ecstasis*). U istinskom transcendiranju sebe postoji pronalazanje pravog Sopstva unutar neograničene ekspanzije: samoprobudenja; postoji ostvarivanje istinske takvosti sveta i sebe. Ekstatično samoprobudenje u kojem »tragaš ući u iščezavanje, neograničena ekspanzija ekstatičkog samoprobudenja koje pronalazi »Sopstvo«: usred toga – to je *samodovoljan svet* (svet prirodan u svom samobivanju) unutar koga nema potrage bilo za Budom ili Bogom; to je svet *Stvarnosti iz izreke*: »Plave planine su same od sebe plave, planine, beli oblaci su sami od sebe beli oblaci. Činjenica »ne-važnosti«: takođe je ovde spomenuta. Ono što se u zenu govori o »svom izvorom liku koje postoji pre nego što su se tvoja majka i otac rodili«: predstavlja zapravo beskonačno proširujuće ekstatično Samoprobudenje u kojem je naša obična diskriminatorna svest – tragaš ući u – ograđena. Postoji razlog zbog kojeg je rečeno: »To se više trudiš da ga dostigneš, to ti sve dalje ideš. Kada više ne težiš tome, gle, ono je tačno ispred tebe. Njegov natušni glas ispunjava ti uši« (*Lin-či lu*). Odnosi između sebe i drugih, između sebe i sveta, pa čak i odnosi između sebe i Boga nastaju unutar toga. Ekstatično Samoprobudenje koje se jasno i neprekidno širi u svih

³ »Ne-važnosti«: je prevod reči *buji* u japanskom, *Wu-shih* u kineskom, za koje ne postoji ekvivalentna ideja na Zapadu. Za zen, Stvarnost je ovde i sada, tako da je slučajno traganje za Realnošću izvan ovde i sada. Ovdje ne važnosti. Ipak, »ne-važnosti«: se egzistencijalno orijentira na postavljanje već prevaziđenih razlika. To je dinamički osmisliti te koje se može slobodno deliti među sebe i drugih. Uporedi *Ad Massam* »Zen i zapadna misao«, *International Philosophical Quarterly*, Vol. X, No. 4, p. 534.

⁴ Ovdje se javljaju izjave nejasnoće. Allan Watts je, na primer, u svom *The Way of Zen* dosta podrobno izložio smisao termina *Wu-shih*, ali se smisao Wattsovog tumačenja ne poklapa sa Masaoim. Watts insistira na prevodu »niti naroda«: a ne »ne-važnosti«: (prim. prev.).



Kaligrafija zenovskog majstora Hakuina (Japan, XVIII vek)

deset pravaca – bez ovoga nema pravog Sopstva, nema pravog Sveta.

Kada je Niče odbacio Boga govoreći »Bog je sveta laž«, Bog je bio shvaćen kao patuljasta vrednost škodljiva za prirodni život. Staviše, ta patuljasta vrednost nije bila samo nešto što je imalo ontološki karakter; bilo je u tome nešto od legalnog, moralističkog karaktera koji pokušava da smatra ono što uzni život za greh i u ono što potiskuje život za plemenito. Već smo bili dotakli tačku u kojoj je Niče postavio volju za moć u dubine koncepta Boga isfabrikovanog kao entitet koji izvodi ove funkcije. U ovom slučaju, Bog je »sveta laž«: koja otvara mogućnost očuvanju života time što uzrokuje da *nihilum* dostigne punoću, s jedne strane, a u isto vreme Bog je »sveta laž«: proizvedena instinktom teologa, koja dovodi do inverzije koncepta »istinitosti«: i lažnog. A to što je ovo smatrano »fundamentalnom neistinitošću«, takođe je zbog toga što je sam Bog bio

jedna perspektiva – istorijski, u svakom pogledu, efikasna – volje za moć. Perspektiva koja je bila razaraćena preušenom i izmutovom voljom za moć bila je Bog; bila je to druga obala posle života; bila je to hrišćanska moralnost zasnovana na ovome. Ničev aktivni nihilizam poderao je ovu preušenost imena »Bog«, i preokrećući iz njegovih osnova način bivanja izvrtnjem volje koja uzdižanje života smatra za greh, vraća se samoj volji za moć, koja leži u najdubljem koherentu života. Vratiti se samoj volji za moć, uvek stajati u njoj – za Ničea u tome beše Stvarnost i neudžnost postojanja.

Otuda su za Ničea život, *nihilum*, Bog, neudžnost postojanja bili perspektive volje za moć. Razlog zbog kojeg je Boga smatrao »svetom laž«: i zbog kojeg je zabranio Pavlovu *veru* koja daje osnovu za svešteničku moralnost leži u tome što, je Niče uprkos činjenici da su ove postavke bile perspektive – naizgled efikasne za život – volje za moć, njih sagledao kao krajnje samoo-manjujuće poduhvate u kojima volja za moć funkcioniše neprijateljski i protiv života. Saznanje, religija i istorija bili su uhvaćeni u suštinu, kao pitanja moralnosti, i to je takođe bilo zasnovano na tome što su oni bili sagledani kao perspektive volje za moć.

VI

Sada, iz perspektive religije, a naročito zen, najmanje sledeća dva pitanja moraju biti postavljena u vezi sa ovim Ničevim stanovištem.

Prvo, kada Niče govori o Bogu i veri, kako je *problem smrti* uhvaćen unutar toga? Niče na sledeći način piše u poglavlju naslovljenom »O slobodnoj smrti«: *Tako je govorio Zarathustra*: »Umri u pravom vreme: tako poduhvataš Zarathustra. Za Ničea, idealna smrt je ona smrt koja nije ni suviše kasna, ni preuranjena, »slobodna smrt koja mi dode jer sam je ja želeo«. U istom poglavlju takođe piše: »Probanje smrti koje ti pokazuje, koje postade podstajac i obećanje življenja. Kako je, onda, Niče sagledao Isusovu smrt? Uistinu, taj Jevrej (Isus) koga propovednici spore smrti »uvažavaju«: umro je preuranio i za mnoge se uspostavi propast zbog njegove preuranjene smrti« (*Zarathustra*, p. 78). Videli smo već kako je Niče pronasao ono što je zaista hrišćansko ne u veri Pavla već Isusovoj praksi. Ova praksa je bila po prirodi samilosna (*Mitleiden*) i puna ljubavi, ona nije bila neprijateljska čak ni prema nasilnicima, ona moli zajedno sa njima, pati sa njima, volji ih. »Ovaj »donosićak blagorodnih plima«: umro je kako je i živeo, kako je *učio – ne da bi iskuplio ljude*«: već da bi pokazao kako treba živeti. Tačno ova praksa je njegovo zaveštanje čovečanstvu: (*Antichrist*, section 35).

Ako mogu tako da kažem, za Ničea je smrt bila konzumiranje života. Isus je izlagao jevanđeljsku praksu samilosti i ljubavi, ali kako je umro preuranio, skončao je ne znajući kako da voli veliku zemlju i život. Niče ovu činjenicu interpretira kao uzrok Pavlovog postavljanja, zajedno sa apostolima i rane crkve, pitanja »ko ga je ubio, ko je njegov starni neprijatelj«: da bi doveo do vere u njegovu žrtvuju smrt ne bi li iskuplio grehove i u njegovu uskrснуće, i da bi proizveo dekadenciju života, moralnost resantizma. Ovdje vidimo svojstva Ničea, filozofa života koji sagledava *smrt* iz ugla samoživota, i Ničea anti-moraliste (koji shvata moralnost kao najveći problem), koji čak i *veru* shvata ekskluzivno,

⁵ Hrišćanski sveštenici koji propovedaju neophodnost istrajavanja u patnji.

kao moralnost koja dovodi do degeneracije života.

Ipak, je li smrt u stvari nešto što se iscrpljuje u konzumiranju života? Može li se istinska priroda smrti uhvatiti videći smrt jedino iz ugla života? Zar Pavlove reči: »Ja umirem iz dana u dan« (1. Korinćanima 15-31), ne izražavaju, naprotiv, pravu prirodu smrti, u skladu s tim istinsku prirodu života? Zen, koji se samoprobudjuje u rođenju-i-smrti trenutka i shvata rođenje-i-smrt kao Veliku Smrt, na ovom mestu se razlikuje od Ničea i pre se slaže sa Pavlom. Egzistencijalno samostvaranje smrti je suštinsko za veliko potvrđivanje života. S ovog stanovišta, činjenica da je Niče usmerio svoju pažnju samo na legalistički duh u pavlovskoj veri i da je osudio veru isključivo iz ugla moralnosti kao nešto što proizvodi svesteniku moralnost koja uzrokuje potiskivanje i degeneraciju života, mora se reći da ta činjenica propušta pravo značenje vere i, za uzvrat, značenje religije. Ova činjenica nas navodi da se podsetimo Kantovog razumevanja religije koja je, kao što je uzimala radikalno zlo za svoju temu, konačno nije dotakla srž religije i bila je zasnovana na njegovom pokušaju da shvati religiju sa stanovišta praktičnog uma, moralnosti. Za Pavla, vera nije potiskivala život; ona je bila življenje novog života koje je podržano shvatanjem smrti. Kao što je rekao, »uvek noseći telo smrti Isusa, tako da bi život Isusov mogao takođe biti ispoljen u našim telima« (2. Korinćanima 4-10) i »bio sam razapet sa Hristom; više nisam ja taj koji živi, nego Hrist koji živi u meni; i život koji ja sada živim u mesu živim kroz veru u Sina Božijeg« (Galatians 2-20). Pavle je umro i ustao ponovo sa Hristom. U tom slučaju, nepotrebno je reći Hristova smrt i uskrnuće bile su za Pavla duhovna činjenica koja je učinila njegovo sopstveno uskrnuće kroz smrt mogućim. To nije bilo nešto što je samo izrađeno u dubinama nihilizma, već pre života Realnost u kojoj je spiritualni život postao stvaran i prisutan u njemu. Pavlovo je stanovište samostvaranje ontološkog života koje se ni u krajnjem slučaju ne može svesti na ishod moralnosti. U ovoj tački zen, koji shvata samo rođenje-i-smrt kao Veliku Smrt i stiče novi život ponovnog rođenja kroz shvatanje Velike Smrti, ne razlikuje se u suštini od Pavlovog stajališta.

Uzevši temu svesnosti smrti kod Ničea i naglasivši da se srž religije ne može doći do sve dok se religija sagledava svođenjem na problem moralnosti, kao kod Ničea, moramo se dalje zapitati da li Ničeovo stanovište volje za moć zaista izražava neđužnost postojanja.

Kao što je više puta isticao, kada je Niče smatrao Boga za svetu laž, on je prepoznao činjenicu da je u jednom aspektu to bio poduhvat neminovnog nagona samočuvanja života koji ne može da podnese nihilizam. Drugim rečima, za Ničea je i Bog bio jedna perspektiva volje za moć, jer je Bog bio odbačen kao prazna tvorevina, jer je bio samoočuvajuća funkcija prućenja i izvrnuće volje za moć. Niče je proklamovao priznanje nihilizma i naglasio je da treba živeti kao aktivan nihilista, tj. Natčevski koji može da podnese nihilizam bez Boga. Ovo je bilo stoga što, na kako sve ovo bilo povoljno za očuvanje života, on je odbacio ovakvu vrstu samozavaravanja i živio je u krajnjoj iskrenosti vraćajući se ka – i zauzimajući mesto u – fundamentalnoj volji za moć. Za Ničea se tačno u tome neđužnost postojanja i istinska prirodnost ispoljila i zaslula. Međutim, da li je Ničevo stajalište u volji za moć bilo ono u kojem se neđužnost postojanja i istinska prirodnost zaista pokazala? Preformulisano iz perspektive zena, pitanje bi se najbolje moglo postaviti ovako: Je li Ničeovo stajalište u volji za moć u stvari »mesto

gde tragaajući um iščezava? Je li ono zaista »nevažno« u gore navedenom smislu? Ovo preformulisanje je neophodno pošto su u zenu neđužnost postojanja i istinska prirodnost ostvareni jedino u »mestu gde tragaajući um iščezava« i u »nevažnosti«.

Za Ničeovu volju za moć možda se može reći da izražava neđužnost postojanja kao kosmološka volja koja drži čak i Boga za sopstvenu perspektivu i koja takođe ponovo uspostavlja prirodnost koja je poharana u ime Boga. A ipak, sagledano iz srži perspektive, čak i ako je ona kosmološka i ako upotrebu nije od ličnog Boga, nije li volja za moć još uvek »tragaajući um? Ma kako duboko volja za moć bila shvaćena kao takva, ona je »nešto« potvrdno postularno u pozadini Boga kao »sveta laž«, a ne kao »Ništavilo«. To je »važnost, a ne »nevažnost«. Kako je već rečeno zenu, kao i Niče, ističe zavaravajuću prirodu sveta i strogo osuđuje traganje za Budom i postavljanje Bude. Za razliku od Ničea, pak, zen ne ustanovljuje na potvrdan način bilo šta u pozadini bilo sveta ili Bude – zen ustanovljuje »ništa« u njihovim pozadinama. Otuda realizacija u zenu da izvan ovog uma nema dharmi ovaj um je izvorno istinski Um. U ovom zen ostvarenju »tragaajući um« potpuno iščezava i »nevažnost« je u potpunosti realizovana. Neđužnost postojanja je isto u potpunosti ovek ostvarena. A direktnost u ukazuivanju na čovekov Um i Samoprobudjenje za istinski Um je moguće samo kroz realizaciju »ništavila« iza Boga i sveta, tj. kroz realizaciju potpune neobjektivizacije. Nasuprot tome, Niče postulara volju za moć kao osnovni princip iza Boga i sveta. Ma kako osnovna bila, volja za moć nije »Ništavilo« već »nešto« potvrdno uspostavljeno i stoga neslobodno od objektivizacije. Iz tog razloga ja kažem da je volja za moć ipak »tragaajući um«. Zaista, nije li to najfundamentalniji oblik »tragaućeg uma? U okviru ovih ograničenja, to se ne može nazvati stajalištem »lin-chi lu«.

Zen stanovište »mesto gde tragaajući um prestaje upravo je »nevažnost« – kako je izneseno, jeste stanovište do krajnosti spроведеног ekstatičnog Samoprobudjenja. U samoprevaziženju »ecstasi«, »prirodnost ili »bivanje po sebi« (*jinen* na japanskom), u kojem je sve lično, uključujući i ličnog Boga, prevaziđeno, stupa na svetlo. To je »izvorno čisto, i »nevažnost«. A ipak, kao ekstatično Samoprobudjenje, ono je egzistencijalno prisutno. Ono što Lin-chi naziva »Pravim Čovekom bez obeležja« takođe ukazuje na »Čoveka nevažnosti, »izvorno čistog čoveka«, kao manifestaciju »prirodnosti« koja tako nadilazi sve što je ličnog karaktera.

U granicama ovoga, takva vrsta zen stajališta ima nečeg zajedničkog sa Ničeovim stajalištem pre nego sa Pavlovim. Jer Pavlovo stajalište, mada blisko zenu, kako je istaknuto u smislu prisustva novog života kroz posredništvo svesti o smrti, do kraja je lično a ne transpersonalno u svojoj osnovnoj strukturi. Stanovište zena, nasuprot, skupa sa Ničeovim, kosmološko je, ipak u isto vreme egzistencijalno. U ovom leži razlog što Ničeovo stanovište volje za moć ponovo uspostavlja prirodnost »poharanu od strane ličnog Boga« i dovodi do toga da se neđužnost postojanja pojavi. Međutim, ta prirodnost i ta neđužnost postojanja nisu bile nešto posredovano potpunom svesnošću smrti. Ono ne znači ništa drugo sem da je Ničeova neđužnost postojanja bila zasnovana na stanovištu volje za moć.

Niče je negirao Boga kao svetu laž i bio je prijet svežu duboke zablude i nihilizma. Ali njegovo stanovište, koje sagledava sve u perspektivi volje za moć, i koje shodno tome bez posredništva potpune svesti o smrti smatra religiju problematičnom iz ugla moralnosti, još

uvek ne može, gledano iz zena, da se poistoveti sa »mestom gde tragaajući um iščezava, a koje je tačno »nevažnost«. Za stanovište Natčevska još uvek se mora reći da je daleko od stanovišta »istinskog čoveka bez položaja«. Da bi se neđužnost postojanja zaista pokazala, Natčevski mora da postane *Istinski Čovek*.

Postscript

Još uvek preostaju neka važna pitanja na ovom mestu. Na primer, kako se može napredovati sa stanovišta Natčevska do stanovišta Istinskog Čoveka? A šta sa egzistencijalnim, praktičnim pitanjima sadržanim u tome? Baš su ovo bila najvažnija egzistencijalna pitanja prevaziženja ničeovskog nihilizma. Ukoliko bi mi bilo dopušteno da dodam koji reč u postscriptu vezanom za ove važne stavke, koje je trebalo razmatrati ali koje su bile izostavljene, predložio bih sledeće:

Kao što je naglasio, Ničeovo stanovište volje za moć ne transcendirsa sam »tragaajući um« čak i ako je to izvor »tragaućeg uma«. To nam signalizuje da Ničeova »nevinost postojanja« još uvek nije bila bez mane i »čista«. U skladu s tim, Ničeova sopstvena volja za moć, za koju je on držao da nadilazi svaku praznu tvorevinu i zabludu, bila je, na dubljem nivou, prazna konstrukcija i zabluda. Ove stvari se moraju jasno uvideti. Ova svesnost da je sama »volja za moć« prazna konstrukcija i zabluda nije stoga uopšte ničeovski nihilizam. U stvari, to nije nihilizam koji sam ja odredio kao »nihilizam baziran na svesnosti o neistinitosti«. Kao nihilizam koji negira čak i volju za moć kao zabludu, taj se možda može nazvati nihilizmom kao svesnošću postojanja davola.

Nihilizam koji je Dostoevski učinio problematičnim pre je od ove vrste. Davao je utelovljenje ničeovske svesnosti o neistinitosti (uporedi moj članak »Neistinitost i Dava«, *Risa* no. 355). Lin-chi je istakao da u nameri da se dostigne autentično i izvorno razumevanje budizma mora postojati razlučivanje oko dharme radi *diskriminisanja Buda* od *davola* i učio je da u Bude i davoli moraju biti sasećeni. Sve dok su zen i Niče naša tema, obelodanjivanje puta kojim se ide do Natčevska ka Istinskom Čoveku predstavlja neizbežnu stavku, i opet, zbog toga, raznašajanje nihilizma kao svesnosti prisustva davola i osvetljavanje puta prevaziženja ovoga jeste neizbežna tema. Međutim, u ovom malom eseju nisam mogao da zalazim u tu pitanje.⁵

(odlomak iz zbornika *Buddhist and Western Philosophy*.
Prev. Nathan Katz. – M. Banarsidas, Delhi, 1961)

S engleskog preveo
Aleksandar Banarsidas

⁵ Ovaj rad je izvorno objavljen na japanskom u *Risa*, No. 442, April 1970. Autor je duboko zahvalan profesorima Davidu Dierwirthu, koji je rad preveo, i profesorima Morrisu Augustinu, koji je rad prečitao i dao vredne sugestije. Ovaj prevod se prvo pojavio u *Eastern Buddhist*, Vol. 11, no. 2, October 1973, pp. 14-32.

Prevod eseja koji se upravo nalazi pred čitaocem može, uprkos tome što je urađen iz, da tako kažemo, »druge ruke« (esej se izvorno pojavio na japanskom jeziku), da pruži dosta koristan i, verujemo, potreban uvid u način pristupanja materiji kod naših »sagrađa« sa Istoka, sa kojima upravo vodimo sve rasplamsaliju partiju »ping-ponga«, prebacujući neumorno lopticu sa jednog terena (Zapad) na drugi (Istok). Da situacija, kao uostalom i u stvarnom »ping-pongu«, nije baš izbalansirana, uverio se čitalac koji je, pročitavši raspravu o zenu i Niče, mogao da zaključi kako je to zapravo rasprava o Niče u zenu. Isticanje ovakvih distinkcija je cepidlačenje, ali ne i u svetlu sve veće učestalosti ovakvih, na sučeljavanju Istoka i Zapada baziranih poduhvata. Simptomatično je i to da ovakva invertovanja teza (barem u formalnom pogledu) potiču i od autora koji nastupaju sa izvorista istočne misli. Razlozi za ovo mogu da budu dvojaki: ili su naši sagovornici sa Istoka fascinirani (više nego što se eksplicitno izjašnjavaju) tokovima i razvojem misli nastale na evropskom i, uopšte, zapadnom tlu, ili je savremena *savetska* misao postala sveodokom klimaks svog interesovanja za azijsku misaonu atmosferu.

Ovog smo još jednom postali akutno svesni kada smo sa žaljenjem utvrdili da je šeta što se autor Masao Abe u ovom eseju nije pobliže zadario na gotovo intenzivnoj postavci zen-moralnosti, čije su natuknice iznesene iz sveg uga (i izvornog, jer ne poteku za mahajanskim konceptima *karune* i *bodhiattive*). Umesto toga, prisustvovali smo lepoj, zanimljivoj i vešto izvedenoj raspravi o *fundamentalnoj neatačnosti* postojanja razlike između akcije i kontemplacije, što je u samom zenu već u startu na bezbolan način (ne računajući poneki udarac štapom) prešao da bude dilema.

Nije da se ovaj savremeni japanski filozof priklonio zapadnom mentalitetu u stilu sagledavanja i izlaganja. Ne čak i da esej nije potpisao, ili da je potpisao pseudonimom, istočnjačka ruka bi se u njemu lako očitala. Već i sama rekurzivnost misli, karakteristična za istočnjačka »kruženja« oko objekta, za razliku od zapadnjačke pravolinijske logike i frontalnog stila napada na problem, ne može a da ne otkrije svojim pomalo čudnim »ukusom« prisustvo jednog nešto drugačijeg uma. Misa koja se pojavljuje na samom početku, već u prvoj rečenici – »Bog je sveta laž« – ponavlja se uporno i opet kroz čitav tekst, podsećajući svojom repetitivnošću na sakralne istočnjačke tekste. Da nije ovih asocijacija, čitalac bi se osećao ponukanim da poviče: »Dobro, shvatili smo! Bog je sveta laž«, »trostruki svet je iluzija«, »trgajući um bi trebalo da izbežne!« itd. Da li je ova rekurzivna procedura odmotavanja misli koja se, kako jača, poziva na jednostavnije verzije svojih teza, trivijalna manifestacija inertnosti tradicijom natopljenog istočnjačkog mišljenja, ili pak služi svrsi, odnosno izaziva skrivene, dublje i značajnije vibracije u nama, ostavljamo čitaocima da prosude.



Značenje smrti u psihoanalizi, egzistencijalnoj fenomenologiji i Dogenovom zenu

Stiven Hajne

I

Glavna preokupacija budizma je, prema Dogen¹, »suština života i smrti (*daiji shoji*)« ... budući da je sve prolazno, promene se dešavaju brzo i vreme ne čeka ni na koga.² Jer, samo ristevljavanje značenja smrti u odnosu prema životu omogućava suštinski pristup razumevanju prirode i strukture prolaznosti (*mujo*)³ i pravog shvatanja ne-javstva (*muga*)⁴. Smrt ima egzistencijalno značenje kao ekstrem, i to pre svega kao sveproizilazna i neizbežna mogućnost koja čoveka, ako se ovažno suoči s njom, oslobađa od egocentričnih fikcija i privrženosti materijalnim stvarima ukazujući neposredno, ontološki, na neprekidan proces stvaranja i razaranja koji karakteriše nesuštastvenu stvarnost neograničenu statičkom osnovom ili trajanjem.

Dvostruka interakcija između života i smrti obuhvata, što je paradoksalno, dve naizgled kontradiktorne dimenzije: (1) uzajamno prožimanje života i smrti, bića (*u*)⁵ i ništavila (*mu*)⁶, kao neodvojivih i međusobno povezanih fenomena koji sadrže celokupnost svakog pojedinog momenta bivstvovanja-vremena (*uji*)⁷; (2) odvojenost i potpunu različitost života i smrti, kao samostalnih i sasvim razdvojenih fenomena, bez obzira što se iz jednog prelazi u drugi. Dogen s jedne strane podvlači da zajedničko prisustvo života i smrti ovde-i-sada konstituise *nirvanu*, ali s druge strane smatra da i rođenje samo za sebe i umiranje samo za sebe predstavljaju potpuno otkrivanje bivstvovanja-vremena. Štaviše, Dogen dodaje, iz treće i možda najdublje perspektive, da je život po sebi ne-život, a smrt po sebi ne-smrt; život i smrt su potpuno samoneginjujući i nesuštastveni.

Budući da su, uprkos dubini i jedinstvenosti Dogenovih razmišljanja o smrti, njegove misli uglavnom izražene na kriptičan i dvosmislen način, često u teorijski fragmentarnoj formi mađa predstavljaju vrhunac duhovne emanci-

pacije zena, bilo bi svrsishodno da se njegovi pogledi razjasne, razrade, osvetle i ilustruju poređenjem sa tri koncepcije o smrti u psihoanalizi i egzistencijalnoj fenomenologiji: prva je Frojdova zamisao o stalnoj borbi života i smrti, o instinktivnoj težnji ka održanju i očuvanju koja je u suprotnosti sa instinktom uništenja i smrti; druga je Hajdegerovo fenomenološko otkriće »bivstvovanja-ka-smrti kao krajnje i najsvjostvenije mogućnosti Daseina (tu-bivstvovanja) zasnovane na praiskonskoj i nepromenljivoj konačnosti njegovog bića; treća je Sartrovo razgraničenje života i smrti kao dva nerazdvojna i suštinski nepovezana fenomena.

Svrha pozivanja na ova tri savremena evropska gledišta prilikom proučavanja i ocenjivanja Dogenove misli nije, strogo uzevši, samo poređenje, već radije stvaranje preduslova za komparativnu analizu. U žiži našeg interesovanja biće otkrivanje vrhunske suptilnosti Dogenovog razumevanja poretka stvari. Pri tom moramo imati u vidu da svako savremeno objašnjava Dogenovu pretpostavku perspektivu posmatranja i interpretacije koje se zasnivaju na zapadnjačkoj teoriji i metodi. Uzevši u obzir sve ovo, preči ćemo na kritičko izlaganje tri hermeneutička stava da bismo razjasnili mnogostruke i paradoksalne dimenzije Dogenove misli. Na taj način možemo postaviti osnovu za direktno poređenje Dogeni i navedenih modernih mislilaca. Najpre ćemo rekonstruisati Frojdovu, Hajdegerovu i Sartrovu interpretaciju smrti, kao i ideološke veze između njih, a zatim ćemo ispitati Dogenova shvatanja izražena u njegovom delu *Nenajednaki*⁸ u svetlu poređenja sa svakim od navedenih autora ponosob, da bismo na kraju istakli hermeneutički značaj jedne ovakve studije za komparativnu filozofsku psihologiju.

II

Frojdovo otkriće značenja smrti za formuluaciju njegove psihoanalitičke teorije – pored jasnijih i pristupačnijih fenomena Ega, libida i seksualnosti – označava prelaz od njegovog naučno-kliničkog pristupa ka spekulativno-mitološkom traganju za ujedinjujućom i univerzalnom koncepcijom koja čini osnovu biološkog i kulturnog, kao i psihičkog ponašanja. Suprotstavljajući različita značenja smrti, koja su se otkrivala za vreme psihoanalize, on je bio primoran da revidira, proširi i produbi svoje ranije teorijske poglede tražeći njihove metafizičke korene. Razrešio je ovaj problem pomoću dualiteta

¹ Ovo je parafraza izreka kojim Dogen, često ga ponavljajući, objašnjava svoju primarnu motivaciju i inspiraciju u traganju za budhiističkom dharmom, i to posebno u svojim autobiografsko-ekshorativnim delima kao što su *Zaimoku-ki*³, *Hoko-ki*⁴, *Shusho-gi*⁵. U svom monumentalnom filozofskom opusu *Shobogenzo*, a posebno u delovima *Genjoko*, *Uji*, *Busho*, Dogen izlaže metafizičku osnovu smrti pomoću pojedinosti nestalnosti i nesuštastvenosti. Za objašnjenje Dogenove koncepcije smrti i umiranja u odnosu na bivstvovanje-vreme i Buddhinu prirodu, u poređenju sa Hajdegerovom *Dasein*analitik, vidi doktorsku disertaciju: Steven Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Temple University, 1980.

fundamentalnih instinkata koji leži u osnovi svih ličnih preokupacija i stavova, kao i međuljudskih odnosa: »bitka divova« života i smrti koja nikada ne može u potpunosti biti ugušena, traje u svakom ldu, i kroz razvoj civilizacije snažno se projektuje na svetskom planu.

Frojd je posmatranje dve različite i naizgled suprotne ljudske sklonosti, koje po njemu imaju isti koren, dovelo do postavljanja hipoteze o instinktu smrti. Te dve sklonosti su kompulzivna repeticija i sadizam-mazohizam. U početku, u delu *Š one strane principa zadovoljstva* Frojd je bio zbunjen nesvesnim nastojanjem svojih pacijenata da se odupru psihoanalitičkom tretmanu na taj način što bi »ponavljali potisnuti materijal kao sadašnji doživljaj umesto da ga se, što bi lekarski bilo draže, sećaju kao prošlost.«² Infantilna ali »demonška« potreba da se ponovo izazovu čak i najneprijatnija iskustva, u svojoj neposrednosti sadašnjeg trenutka, predstavlja prepreku psihoanalitičkom tretmanu budući da pacijent ono što se ponavlja ne prepoznaje kao zaostatak prošlosti, već to prihvata kao trenutnu realnost, zbog čega nikad ne prevazilazi to iskustvo i ne odbacuje ga. Kompulzivna repeticija se psihološki ogleda u dečjem insistiranju na identičnom ponavljanju igre ili ispričane priče – pri čemu se odbija uvođenje ili dodavanje novih elemenata koji bi mogli da ugroze uniformnost rituala; a biološki, u migracijama pojedinih vrsta ptica i riba u prostore koje je dotična vrsta nekad naseljavala, i kod embriona koji tokom svog razvoja ponavlja ranije faze evolucije. Na osnovu sličnih primera kompulzivne repeticije Frojd je zaključio da u živim bićima postoji snažan nagon za uspostavljanjem »ranijeg stanja.«³ Frojd time nagoveštava postojanje inertnog i neživog sveta koji ontološki (više nego logički i hronološki) prethodi egzistenciji žive materije. On smatra da iz samog života proističe potreba za traženjem smrti. To znači da je »cilj svakog života smrt.«⁴ i da komplikovan razvoj i raznovrsnost živih organizama predstavlja sve složenije puteve kojima život prati i dostiže svoj konačan cilj povratka u neorgansko stanje. Paradoksalno je da se život najenergičnije bori protiv opasnosti koje bi mu zapravo pomogle da dostigne svoj najskriveniji cilj.

U radu »Ego i Id« Frojd dovodi u vezu psihološko-biološku tendenciju ka odstranjenju napetosti i ponovnom uspostavljanju praiskonskog stanja postojanosti i neuznemirenosti, sa ljudskim neprijateljstvom, mržnjom i agresivnošću, koji su usmereni (često istovremeno) ekstravertno – prema spolnomu svetu, i introvertno – prema samom sebi. Sklonost ka aktivnom razaranju života koja se ogleda u sadizmu i mazohizmu, od kojih prvi teži ka uništenju seksualnog partnera, a drugi sopstvenog Ega, ima, po Frojdu, istu instinktivnu osnovu kao i težnja ka pasivnom gšenju života. Rezultat ove spekulativne sinteze je zaočarana doktrina o dva instinkta koji su zajedno prisutni u svakoj čelji žive materije: Eros, koji se sastoji ne samo od neiznihbanih i sublimiranih seksualnih instinkata, već od celokupne energije za samoodržanje i sjedinjenje; i Thanatos, koji teži ne samo završetku života već pre svega neživom stanju koje je postajalo pre nastanka živog sveta. Nastanak života bi, dakle, bio uzrok njegovom nastavljaju i istovremeno uzrok težnje ka smrti... Pitanje o poretku života bi (često na kosmološkom nivou, a problem cilja i smisla života bi dobio



Wu Zhen: Bambuzi na vetru, (Kina, XVI vek)

dualistički odgovor.«⁵ Iako izgleda da većina pobuda potiče od razbuktalog Erosa sa svim njegovim raznovrsnim i međusobno isprepletenim manifestacijama, prijetene ali svuda prisutne energije smrti ukazuju da se stalno odvija borba protiv života u kojoj je, ironično i tragično, sam život i onaj i žrtva.

Ljudska egzistencija je, tako, neprestani konflikt i kompromis između dva kosmičkog trenda koji je kontrolišu, koji se međusobno mešaju i stapaju u svakom pojedinom slučaju i metapsihološki se odnose na osećaj krivice i anksioznost, manifestovane kroz kompleksne interakcije trodelne strukture koju čine Id, Ego i Superego. Bitka između života i smrti, koja se odvija u ldu, čini Ego osetljivim na pretnju njegovom postojanju, a cilj toga je zaštita. Ego istovremeno ohrabruje i potiskuje unutrašnju anksioznost u vezi sa mogućnošću njegove krajnje negacije i nepostojanja, kojoj on paradoksalno teži, bu-

dući delimično reprezentant instinkta smrti, i koju pojačavaju opasnosti iz spolnog sveta. Sve ovo dokazuje da Ego u isto vreme služi instinktu smrti – i pokušava da ga priuži (kompulzivna repeticija), da bi na kraju postao njegova žrtva. Unutrašnja agresivnost se najpre premešta i delimično deaktivira projektujući se na druge (sadicizam), a zatim se, zauzdana Superegom, okreće ka unutrašnjoj (mazohizam). »Ono što smo ustanovili ostaje: što više čovek svladava sopstvenu agresivnost, tim više raste agresivna sklonost njegovog ideala prema njegovom Egu. To je poput nekog pomicanja, okretanja protiv vlastitog Ega.«⁶

Agresija se konkretizuje da bi odstranila anksioznu napetost Ega prouzrokovanu borbom života i smrti, i zatim se ponuđava da bi umirila sopstvenu krivicu. Učešće Ega u borbi za i protiv života izlaže ga samokašnjanju. Da bi se izbegla ova tragedija agresivnost se ponovo, po principu kruženja, okreće spolnomu svetu

² S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, New York, 1961, str. 12.

³ Ibid, str. 30.

⁴ Ibid, str. 32.

⁵ S. Freud, *The Ego and the Id*, New York, 1960, str. 30–31.

⁶ Ibid, str. 44.

uništavajući druge umesto sebe – zločinac proces koji čini istoriju i evoluciju civilizacije. Nepodnošljivo osećanje krivice, koje se ipak stalno obnavlja i održava u napetosti između Ega i Superega, predstavlja većito nezadovoljstvo kulture koje se očituje unutar društava i između njih kroz stalne konflikte. Baš kao što smrt pokušava da uništi život koristeći život, život pokušava da sebi potčini smrt izazivajući radije svoju sopstvenu smrt nego nečiju tuđu i na taj način ostvaruje svoj istinski cilj, koji je u stvari smrt. Život mora da pokušava da potisne smrt, pa ipak sam ovaj akt potiskivanja zapravo ne prigušuje nego pojačava destruktivnu sklonost.

Uprkos dubokoj međusobnoj povezanosti života i smrti na svim nivoima i svim aspektima egzistencije, što jasno nagoveštava da nijedan instinkt ne može biti odvojen niti analizovan nezavisno u odnosu na drugi, Frojd insistira na dualističkoj interpretaciji instinkata. Međutim, postavlja se pitanje: ako je cilj života ponovo uspostavljanje ravnoteže koja je postojala pre razdvajanja života od smrti, zar nisu onda život i smrt konačno ujedinjeni u obliku dinamičkog dialektičkog međuelovanja koje omogućava prividne u privremene razlike između njih? I na isti način, da li može postojati način života koji ne potiskuje smrt, već prihvata i potvrđuje njenu neizbežnost, a da pri tom ne izaziva obavezno haos i besciljnu destruktivnost? Norman O. Braun je smatrao da je Frojd zapravo imao u vidu sličan zaključak koji je prevazišao dualizam, ali nikad nije bio u stanju da ga u potpunosti razvije ili obrazloži zbog svog tvrdokornog pesimizma, koji je inhibirao njegovu metodološku i teorijsku analizu. Frojd se, tako, približava strukturalnoj analizi organskog života koja se konstituše dialektikom sjedinjenja ili međusobne zavisnosti i razdvajanja ili nezavisnosti. Princip sjedinjenja ili međusobne zavisnosti održava besmrtni život vrste i smrtni život individue; princip razdvajanja ili nezavisnosti daje individui njenu individualnost i osigurava njenu smrt.⁷

Formulacija stanovišta o potpunom međuzavisnosti života i smrti koja čini osnovu njihovog očiglednog nesklada, zamisao koja od privremeno dualiteta prelazi u fundamentalno ontološko zajedništvo, predmet je Hajdegerove analize »bivstvovanja-ka-kraju«, Daseina.

III

Hajdegerova implicitna fenomenološko-ontološka kritika Frojdovog psihanalitičkog pristupa značenju smrti deluje u dva međusobno zavisna aspekta: metodološkom, u okviru Hajdegerovog hermeneutičkog razdvajanja dva nivoa ispitivanja: *existenzial-a* (svakodnevna činjenična pojavnost) i *existenzial-a* (temeljna faktičkosti struktura); i metafizičkom, otkrivajući ujedinjen ali ipak multidimenzionalan totalitet Daseina, čiji sukobi sa graničnim situacijama (*Grenzsituationen*) smrti, anksioznosti i krivice održavaju njegovu konačnu i nesustancijalnu osnovu kao celovito i dinamično vremensko prisustvo, pre nego kao objektivni entitet ovde-prisutan (*vorhanden*).

U jednom odlomku iz dela *Sone strane principa zadovoljstva* Frojd kao da i sam priznaje sopstvene metodološke nedostatke kada kaže: »Ono što sada jeste jeste dalekosežna spekulacija koja će svakako prema svom posebnom stavu ili priznati ili zanemariti.«⁸ Hajdeger osporava frojdovske naučne (biologija, medicina, psihologija, biografija) i kvazinaučne (teologija, teodikeja) stavove po kojima se ili skupljaju informacije i podaci o smrti kao o prestanku egzistencije žive materije koji se može objektivizovati, ili se zalazi u spekulacije o kosmološkim korenima i značaju smrti. Svi ovi pristupi nikada ne dovode u pitanje osnovnu metodološku pretpostavku da se bave trajnim entitetima, koji traju jedno vreme da bi dostigli svoj kraj. Hajdeger prevazišao takvu zamku u delu *Bivstvovanje i vreme* na dva načina: (1) putem fenomenološkog razdvajanja pojedinačnog načina (*existenzial*) na koji Dasein reaguje ili je reagovao na smrt kao na konkretan događaj u svom životu, od nepristrasne i nepromenljive *existenzial*-osnove i bitnog značenja njegovog konačnog bića; (2) pomoću istovremenog priznavanja hermeneutičkog kruga, odnosno međusobnog prožimanja pomenutih nivoa istraživanja, pri čemu Dasein uvek suštinski poseduje razumevanje svog bića van njegovog činjeničnog stanja i može da napreduje od konkretnih odluka koje donosi do istinskog samozumjevanja za kojim traga, istražujući sam sebe. Hajdegerov pristup, nasuprot Frojdovom, ne predstavlja ni strogi naučni postupak niti neopravdanu spekulaciju koja gubi dodir sa osnovnim i konkretnim izvorima, zato što se zasniva na transcendentnim mogućnostima Daseinovog hermeneutičkog kruga i tako izbegava dihotomijski dualizam/montizam i realizam/idealizam, koje reflektuju fiksaciju ontologijom materije.

Metafizička konsekvencija Hajdegerovog iznošenja metodoloških ograničenja društvenih nauka je ontološko otkrivanje Daseina ne kao materije koja podnosi smrt kao svoj kraj, već kao beskrajnog procesa umiranja-ka-ništavlja (Daseinova potpuno nesustancijalna osnova bez baze i samosveti). Hajdeger interpretira smrt ne samo kao suprotnu životu već kao potpuno inkorporiranu u svim dimenzijama konačnog totaliteta Daseina. Braun je primetio da je, u stvari, to bio pravac kojim je Frojd pošao rekavši da je cilj života smrt. Međutim, za Frojda, sprečavanje smrti je problematično i neizbežno i ono teži da uništi život isto onoliko koliko i neograničen instinkt smrti. A po Hajdegeru, problematično je Frojdovo gledište, a ne samo smrt, jer on odaje napor da se odupre smrti zbog privrženosti postojanju koje se vidi kao trajna realnost. Hajdeger smatra da se anksioznost i krivica ne zasnivaju na instinktu smrti, već više da sve te tri situacije nastaju iz praiskonskog ništavlja – nesustancijalne, jedinstvene i dinamične strukturalne osnove Daseina.

Smrt, zajedno sa međusobno povezanim pojavama krivice i anksioznosti, otkriva skrivenu slabost i nesigurnost Daseina koji zauzima otvorenu ali ipak ograničenu oblast koja je definisana, ocrтана i opisana inherentnim ograničenjima i unutrašnjim prinudama. Daseinu nije dato apsolutno prisustvo, već egzistencija na tankoj liniji; krajnji uslovi pod kojima on može da deluje nisu pod njegovom kontrolom i stalno mu izmiču. Ono nesaznatiljivo i nepredvidljivo koje je skriveno, koje zbunjuje i koje se nikakvim naporom volje ne može izneti na videlo, umanjuje mogućnost Daseina za samosvetovanje i samozumjevanje.

Baćen u svet tačno definisanih okolnosti i sre-

dine, Dasein se projektuje na mogućnosti koje velikim delom određuju uslovi njegovog fakticiteta, uključujući njegov bliski i neizbežni kraj kao poslednji i nepogrešivi činilac. Totalitet Daseina je uvek prožet mogućnošću njegove krajnje i neminovne nemogućnosti. Čak i neautentični Dasein poseduje smisao neminovnosti zbog činjenice da uvek umire, iako smrt za njega predstavlja konkretno stanje kada čovek više neće-biti-tu, nešto što se još nije dogodilo ali će se neizbežno desiti u budućnosti, nešto što se ne očekuje odavno već sa strahom. Neminovnost kraja postaje stvarima samo na iskustvenim osnovama: javljanje smrti je ustanovljeno, o tome postoji obima i neporeciva evidencija.

Transformacija u autentičnu koncepciju odigrava se onda kada smrt više nije predstavljena pogrešno kao događaj koji se jednom dešava Daseinu kao kulminacija ili čak zavrtetak. U stvari, umiranje je način postojanja koji Dasein autentično prihvata sve dok se nalazi u stanju *prema* (a ne kako bismo očekivali *na*) svom kraju.

»U smrti Dasein se nije ostvario niti je jednostavno nestao, nije se okončao niti je u stanju prirodi. Naprotiv, baš kao što Dasein već *jeste* sopstveno Ne-još, i konkretno jeste sopstveno Ne-još sve dok jeste, on *takođe* jeste i sopstveni kraj, »Zavrtetak« na koji smo mislili govoreći o smrti ne označava Daseinovo »bivstvovanje-nakraj«, nego »bivstvovanje-prema-kraju« ovog entiteta.⁹

Tako preuzeta smrt ne ostaje jednostavno ljudska; ona u svakom pojedinom slučaju postaje moja (*je meines*) smrt; pounutvrđujući se, ona se individualizuje, i niko drugi je ne može preuzeti ili iskusiti. Smrt je, *takođe*, krajnja mogućnost postojanja zato što je neizbežna, poslednja i neprevaziđljiva mogućnost Daseina i zato i mogućnost koja je najčistija i najudaljenija od stvarnosti.

Anksioznost stalno prati i ugrožava svakodnevni Dasein koji je uglavnom podložan interpretaciji sebe i okoline kao dva materijalna entiteta među kojima postoji interakcija, ali koji su u osnovi odvojeni kao subjekt i objekat. Neprijatno osećanje odsustva-od-kuće primorava Dasein da se suoči sa tim »nigde i ništa« na elementarnom nivou i da spozna da ono nije uvek ovde-prisutno, a to u velikoj meri remeti upornu i tvrdokornu samouverenost i naizgled očiglednu koncepciju stalnosti. Anksioznost, tako bliska i potencijalno opresivna da stvara navalu klaustrofobičnog osećanja, ne potiče od nekog određene uzroka, niti proizilazi iz odsustva, negacije ili eliminacije entiteta, već iznenađeno otkriva sveobuhvatnu konačnu zavisnost nesustancijalnog Daseina od sveta koji se ne može objektivizovati i koji se više ne predstavlja kao slučaj *van okruženja* entiteta. Prividno osećanje krivice, koje je fundamentalnije od bilo kakvih osećanja dugovanja, moralnih i pravnih propusta i izneverenih odgovornosti, otkriva ništavilo u činjenici da izbor bilo koje određene mogućnosti znači da bezbrojne ostale mogućnosti budu preškolene, zanemarene i neispitane.

Iz analize neodređenosti Daseina Hajdeger zaključuje da istinsko značenje ništavlja nije ni pravo lišavanje u smislu nedostatka, nesavršenosti ili stanja u kome je Dasein nekada bio ali više nije, ili koji bi mogao dostići ali nije još, niti je to položaj u koji se dospeva jedanjut ili ponedak i zoga nema spasa, ali nepoznat kvalitet koji se pridaje Daseinu i na kraju se može eliminisati. Hajdeger dovodi u pitanje celokupnu evropsku metafizičku (odnosno onto-teološku) tradiciju, ka i gledišta koja su iz nje proizašla

⁷ N. O. Brown, *Life Against Death, The Psychoanalytical Meaning of History*, Middleton 1969, str. 105.

⁸ M. Heidegger, *Being and Time*, New York, 1962; Hajdeger ne izražava eksplicitno nameru da pobije Frojdove stavove. Nije tako ponašao da li su Hajdeger u vreme izdavanja dela *Bivstvovanje i vreme* 1927. bila poznata Frojda dela u kojima on iznosi svoje spekulacije o smrti, a koja su nastala nešto dvadesetih godina. Međutim, Hajdegerovo razmatranje se može primeniti na Frojda, kao i na stavovišta drugih modernih mislilaca.

⁹ S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, str. 18.

¹⁰ M. Heidegger, *Being and Time*, str. 289.

(uključujući i Frojdovo), a koja su pogrešno tretirala pravo značenje negacije koju otkriva smrt zbog fiksacije njenom stalnom aktualnošću koja dovodi u konfuziju flišestruke i duboke dimenzije ništavila sa lišavanjem. On postavlja retorsko pitanje: »Da li je iko do sada postavio problem *ontološkog izvora* ništavila ili, što prethodi tome, da li je tražio *prave uslove* za osnovu na kojoj bi se bazirao problem pojma Ne i njegovog Ništa i mogućnosti tog Ništa?«¹¹ Po Hajdegeru, najjasnije rešenje za ovaj uznemiravajući filozofski propust jeste da se ništavilo suštinski interpretira kao neprestano nalaženje na granice, tajanstvene i neodređene ali sputavajuće i represivne horizonte unutrašnjih ograničenja Daseina, koji otklanjaju privrženost supstancij i/ili večnosti. Sa hajdegerijanske tačke gledišta praiskonski značaj ništavila je izražen u značenju Frojdhovih reči »ranije stanje«.

Razmatrajući Hajdegerove stavove o »bivstvovanju-ka-smrti-kao-ništavilu« pada u oči pitanje o početnom stavu da autentično anticipirana smrt individualizuje Dasein: na koji način se može znati unapred dolazak smrti, kad je on u svakom pojedinom slučaju iznenađen i neočekivan, i zašto je smrt iznad svega »moja« kad ne predstavlja ništa drugo nego moj krajnji gubitak? Takav izazov Hajdegerovoj koncepciji uputio je Sartre svojim beskompromisnim razdvajanjem života i smrti.

IV

Sartre odobrava Hajdegerovo isticanje prožimajućeg ništavila i mogućnosti za postizanje slobode svojstvene postojanju. On se takođe slaže da fenomenologija mora pokušavati da otkrije čoveka kao ontološki totalitet, a ne kao prost skup slučajnih delova. Međutim, nasuprot Hajdegeru koji ističe otkrivanje pravog lica bivstvovanja čoveka umesto da ga upućuje na način ponakanja, Sartre tvrdi da fenomenološka ontologija mora imati egzistencijalnu terapeutsku funkciju. On takođe razlikuje egzistencijalnu psihanalizu, koju pokušava da formuliše na završetku dela *Bica i ništavila*, a koja otkriva izvornu ljudsku odluku koja prethodi i koja se manifestuje u svakoj pojedinačnoj akciji, od frojdske psihanalize koju smatra samo kolekcijom empirijskih evidencija o čovekovim psihičkim kompleksima.

I dalje, Sartre pokušava da opovrgne Hajdegerovu zamisao da smrt obezbeđuje najbolje rešenje u pogledu fundamentalnog značaja i strukturalne osnove egzistencije. On dokazuje da smrt nije ni najbližnja mogućnost individue koja je anticipira niti granica ili »završni akord« koji proizilazi i podvlači celokupnu melodiju života. Jer smrt zapravo predstavlja apsurd, apsolutan prestanak i oduzimanje života koji na kraju uništavaju i negiraju značenje života – a da mu nisu ništa doprineli.

Tako, moramo zaključiti, nasuprot Hajdegeru, da smrt daleko od toga da predstavlja svoju vlastitu mogućnost, ona je u stvari jedna slučajna činjenica koja mi, kao takva izmiče u principu i izvoru pripada mom fakticitetu. Ja ne mogu ni da otkrijem svoju smrt, ni da čekam na nju, niti da zauzmem određeni stav prema njoj zbog toga što se ona pokazuje kao nešto što se ne može otkriti i što razoružava svaku pripremu...¹²

Sartre dokazuje da smrt ne može biti anticipi-



Kenko Sokeli, Bodhidharma (Japan, XV vek)

rana u bilo kom momentu upravo zato što može nastupiti u svakom nepoznatom trenutku bez ikakve najave.

Očekivanje smrti ne umanjuje nenađanost i iznenadnost njenog dolaska, niti ublažava konačnost njenog efekta. Pripremanje za smrt rezultira samouništenjem zato što negira i poništava čekanje koje ima smisla, i retrospektivno dobija karakter apsurdnosti, sa svim svojim beznađem i promašenošću. Pojedinac može stvarno da očekuje jednu posebnu smrt, a ne smrt uopšte.

Kada ona stigne, čovek je ne može pounutriti kao specifičnu mogućnost i jedinstvenu odgovornost za slobodu. Opšte je mesto kad kažemo da je smrt nezamenljiva i jedinstvena, isto su takva sva iskustva, odgovori, stavovi, odluke i emocije koje imamo, bez izuzetka, od banalnih do tragičnih. »To znači da smrt nije *moja* mogućnost da više ne ostvarujem svoje prisustvo na svetu, već pre *uvek moguća nihilacija mojih mogućnosti koja je izvan mojih mogućnosti*.«¹³ Sama smrt ne čini čoveka autentičnim; jedino onaj ko je već slobodan može se približiti smrti autentično.

Iz ovoga proizilazi da smrt ne daje nikakvo značenje životu budući da je, zapravo njena jedina funkcija da oduzme svako značenje postojanja, koje više ne može da priušti bilo kakav doživljaj, introvertan ili ekstravertan. Sartre ne smatra da ne postoji nikakvo značenje povezano sa smrću, nego da se ono uvek pripisuje post factum, i da to radi Drugi koji čini tvoju smrt punom značenja atributirajući joj svoje različite ideje, koje se zasnivaju isključivo na potrebama i uslovima njegovog života. Sam život pronalazi sopstvena značenja, a ona se mogu bazirati i na interpretaciji tuđe smrti.

Pri svemu tom, međutim, Sartre kao da ne razume na pravi način Hajdegerovo suptilno hermeneutičko razlikovanje anticipacije i čekanja, fakticiteta i činjeničnosti. Hajdeger bi se sigurno složio sa Sartrom da je jalovo očekivanje smrti neautentično i besplodno, no to nikako nije njegovo stanovište. On što on ističe je otvorenost i spremnost za buduće mogućnosti fakticiteta koje su zasnovane na konačnosti, a među njima je smrt najfundamentalniji i najspecifičniji očigledan primer. Uostalom, i samo Sartrovo gledište postaje problematično u svetlu njegovog tvrdjenja da smrt ne otkriva konačnost, što je već očigledno zbog toga što (ljudska stvarnost) postaje konačna samim tim što se izabrala kao ljudska!¹⁴ A u isto vreme on tvrdi da je sloboda totalna i neograničena. Ali ako je sloboda potpuna, odakle onda osećaj nedovoljnosti i želje (koja podseća na Hajdegerov pojam praiskonskog »bivstvovanja-krivog-zbog-konačnosti« da se ona pronađe i dostigne)? Trebalo bi osvetliti Sartrovo shvatanje odnosa između smrti, ništavila i konačnosti.

Sartrova inovacija je ponovno otkrivanje frojdske dihotomije života i smrti i njena preformulacija, bez očigledne nedoslednosti, pomoću koje je Frojd ukazao na međusobni dijalektički uticaj te dve pojave – a to je stanovište Hajdeger, oslobođen frojdske ambivalentnosti, dalje upotpunio. Da li su ovi pristupi smrti međusobno potpuno odvojeni ili, možda, postoji neko osnovno ideološko jedinstvo među njima koje bi razrešilo njihove protivučnosti? U svakom slučaju sva ta tri stanovišta biće korisna prilikom interpretacije Dogenove multidimenzionalne i paradoksalne koncepcije smrti.

V

Dogen tvrdi da se ne može prevideti, poreći ili neautentično prevažiti prisustvo smrti u svim aspektima i fazama života. On osporava ranije budističke filozofske i metafizičke koncepcije u kojima se ogleda ili supstancijalizam prilikom analize strukture ove pojave (*abhidharma*, pojam postojećih entiteta koji se razdvajaju na uslovljene i neuslovljene svetove) ili eternalizam kroz opisivane prosvetljenja (*mahayana* – posebno japanski *tendai* – doktrina apsolutne prirode Budde koja je van vremena, ali ipak manifestovana u njemu). Dogen smatra da slične zamisli odaju privrženost sopstvenom kontinuitetu time što propuštaju da dokuče, osvetle i pronađu slobodu stalno izbegavajući susretanje sa smrću koja otkriva nestalnost i nesupstancijalnost osnovu ljudske i prirodne egzistencije. Smrt je neodoljna, trenutni i neizbežni putokaz ne-javstva koji poriče svaki pokušaj da se razvodi nestalnost od egzistencije i odaje konceptualne večnosti koje prevazilaze ovu fundamentalnu međusobnu povezanost.

Dogen je nezadovoljan tradicionalnim gledištima, koja ne prihvataju puno ontološko značenje egzistencijalno realizovane prolaznosti, izrazio na poetski način u prvim glavama svog dela *Genyokan* (koje u većini izdanja, očigledno na osnovu prvobitne zamisli pisca, predstavlja uvodni deo filozofskog opusa *Shobogenzo*). Dogen konstatuje da, iako od samog početka budistički put nije ograničen takvim razdvajanjima kao što su: ontološko između života i smrti, egzistencijalno između samoothane i prosvetljenja, soteriološko između osećajnih bica i Budde, i aksiološko između prebivanja i oskudice, većito otkrivanje života smrti, stvaranja i izumiranja je nametljivo i neosporno. »Čak iako je

¹¹ Ibid, str. 332.

¹² Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, New York, 1956, str. 545.

¹³ Ibid, str. 537.

¹⁴ Ibid, str. 546.

to (krajnje nerazlikovanje) receno, behar opada u tuzi, a korov raste u očajuju.¹⁵ Subjektivno doživljavanje stvarnosti nestalosti stvara dvostruki smisao snuženosti i očajanja ili čežnje i stremjenja u traganju za oslobođenjem, stavova koje moramo ili iskoristiti ili opleniti, čak i ako oni ne mogu da promene tok ili da se odupru neprestanim promenama. Svaki pokušaj da se onemoguće nepredviđeni slučajevi ontološki je neodrživ, egzistencijalno pogrešan i soteriološki nezadovoljavajući. Dogen ne predlaže nikakvo finalno »rešenje« za smrt već zahteva istinsku realizaciju koja može da dokupi pravo značenje smrti-kao-nestalo. Ono što treba odbaciti je tendencija da se porekne nestalost u misli da ne postoji cveće koje cveta i lišće koje pada u svetu »prave prirode dharme« (*hossho*), a ne same privremene nestalosti.

I kada ističe otvoren i nespontan susret sa smrću kao pokazivajući praiskonskog ništavila, Dogen kao da se slaže sa Hajdegerovom analizom »bivstvovanja-ka-kraju«. Jer, obojicu mislioca ništavilo koje otkriva (smrt, nestalost, očaj i gubitak) odvodi od običajnog ukorenjenosti u tradicionalno prihvaćene preokupacije realnošću, prema jedinstvu, dinamizmu i nespustanjivosti egzistencije. Nepredvidljivost smrti ne predstavlja ni samo ljudsko uslovljenost kao kontrast nekoj večnoj moći, ni delimično i privremeno povlačenje čoveka, ni jednu nesrećnu ali ispravljivu grešku, ni psihološki ili konkretan emocionalni problem, već univerzalnu i konačnu prirodu i strukturu stvarnosti.

Dogen bi se verovatno složio sa hajdegerovskim kritikom Frojda kada dokazuje da, dok otpor prema smrti može biti problematičan, njeno priznavanje i prihvatanje to nikako nije. Nije destruktivan instinkt smrti, već odbijanje da se suočimo sa sopstvenom smrću; sama smrt nije razlog za nihilizam, očajanje ili fatalizam, već je dinamična potvrda, odvojena od stavova optimizma i pesimizma, zadovoljstva i nezadovoljstva. Pri tom, Dogen ne propušta da jasno izrazi frojdski stav da je život uglavnom borba za eliminaciju izvesnih (nepredvidljivih i samouništavajućih) tendencija i manifestacija koja bi mogle, ako budu neoporene, da ugroze ujedinjenje i usklađujuće kvalitete života. Složenost i dvosmislenost ljudskih reakcija na smrt-kao-uništenje, koje su uključene u Frojduovu teoriju instinkata, oteravaju se i u Dogenovoj slici korova koji neprestano raste (simbolizujući destruktivnost koja i sama mora propasti) *uprkos* očiglednom postignutom prosvetljenju. Kao i Hajdeger, međutim, Dogen pokušava da otkrije praiskonsku bazu ove dimenzije smrti, a da pri tom ne pribegava gledištu da se radi o impulsu koji je urođen životu materiji.

Na ovom mestu Dogen se odvajao od Hajdegera svojim naturalističkim orijentacijom predstavljenom cvećem koje vene, u okviru koje podvlači da je subjektivan odgovor pojednako oslabljen prolaznošću svih pojava i da ne pravi razliku između ličnog i prirodnog, ljudskog i neljudskog, ili između vremenskih i prostornih dimenzija postojanja.

Navedeni reči zen majstora Ju-chinga: »Reuin je postojanje prosvetljenje videvi cvetove breske u cvatu, a ja sam ga postigao videvi ih kako vene...«, Dogen takođe ističe više egzistencijalnih, pozitivnih ili afirmativnih stav da postoje mogućnosti za obnovu i regeneraciju koje predstavljaju smrt, iako je i ona sama prolazna i promenljiva. On uočava, na primer, da osušeno drvo šljive (baigae) održava, podnosi oštri i promenljivi

uslove, čak se i obnavlja pokazujući totalnu ravnodušnost i neuzeimanost energijom i nesustavstvenim aktivnostima očiglednim i u življenju i u umiranju. Takođe, Dogen se, izgleda, slaže sa Sartrom i Frojdom, nasuprot Hajdegeru, da analiza smrti treba da ima praktičnu (terapeutsku i soteriološku) svrhu i implikacije. Iako Hajdegerova distinkcija između *existenzijel* i *existenzijal* nivoa može biti ontološki korisna i značajna, Dogen stavlja naglasak na radikalnu transformaciju konkretnog svakodnevnog (*existenzijel*) sveta kroz potpunu (*existenzijal*) svest o značenju i strukturi smrti – a to je zadatak koji je Hajdeger zaobišao smatrajući da ne pripada delokrugu njegovih razmatranja. Dogen kaže: »Proučavati Buddhin put znači proučavati sebe. Proučavati sebe znači zaboraviti sebe.«¹⁷ Proučavanje puta nespustanjivosti neminovno povlači za sobom samozaborav (odricanje spoznaje sebe kao trajnog entiteta), što nije ništa drugo od oplenjavanja prolaznog i nepostojanog jastva.

Još veća razlika je u tome što Dogen smatra, u potpunoj suprotnosti sa Hajdegerom i slažući se sa Sartrom, da se mora jasno uočiti i oslikati oštro izražena distinkcija između života i smrti, i pored njihovog dialektičkog jedinstva. On ukazuje da reči da život postaje ili se pretvara u smrt, isto kao što se drvo pretvara u pepeo, a zima prelazi u proleće, implicira oštroumno približavanje pojmu substrata koji leži u osnovi promene. »Pogrešno je mišljenje da prelazi iz života u smrt.«¹⁸ Sigurno je da se život transformiše u smrt, ali to je samo netrajan proces – a ne radi se o promeni koju podnosi neki konstantan, suštinski entitet – koga Dogen pokušava da pokaže. I dalje, on upozorava da ako je jednakost između života i smrti potvrđena samo s jedne strane, bez obzira koliko fleksibilno ili dialektički, onda bi bilo neophodno tvrditi da smrt ponovo postaje život u drvo, a proleće u zimu, sve u obrnutom procesu, a to je stav koji je očigledno netačan, suštinski pogrešan i obmanjivački. Međutim, istražujući razliku između života i smrti, Dogen ne zauzima u celini Sartrov stav o potpunoj irrelevantnosti smrti za razumevanje i interpretaciju života.

VI

U Dogenovoj doktrini »konstantnog-dharma-stanja« (*ju-hoi*), koja na paradoksalan način obuhvata »što je pre i ono što je posle... i ono što je potpuno osedećeno od pre i posle«, razlika i nezalika života i smrti su istovremeno integrirane i sučeljene jedna drugoj putem postepenog produbljavanja perspektiva.

»Drvo je pretvoreno u pepeo, i ne može ponovo postati drvo. To ne znači da treba smatrati da je pepeo ono što sledi, a drvo ono što prethodi. Momom znati da se drvo nalazi u dharmastanju (*hoi*) drveta u kome već postoji ono što sledi i ono što prethodi. Iako postoji pre i posle, ono je osedećeno od pre i posle. Pepeo je u dharmastanju pepela u kome takođe postoji ono što sledi i ono što prethodi. Kao drvo koje ne može ponovo postati drvo pošto je bilo pretvoreno u pepeo, isto tako čovek ne može ponovo biti rođen posle svoje smrti. Zato što je budistički dharma ustanovila da se ne kaže da život postaje smrt, govori se o nenastajanju. Zato što je budistička tradicija ustanovila doktrinu da smrt ne postaje život, govori se o nezaustavljanju. Život je vre-

menska dimenzija, isto to je i smrt. Na primer, u pogledu zime i proleća, nije bilo rečeno da zima postaje proleće, a da proleće postaje leto.«¹⁹

U ovom i sledećim odlomcima Dogen najpre izlaže mišljenje da se život i smrt ne mogu razdvajati budući da se dešavaju istovremeno i trenutno u svakom pojedinom momentu. U trenutku transformacije drveta u pepeo, zime u proleće, života u smrt, on pre u ono posle, prošlosti i budućnosti, pojavljuju se realnost i potencijalnost kao holistički sadašnji trenutak, složeno sačinjavajući celokupnu dinamičku aktivnost (*zenki*) dharmastanja. Ne postoji egzistencija koja se neće neizbežno i trenutno ugastiti. Iz toga proizilazi da se ne treba grčevito držati života niti bojati smrti i negirati je. Isto tako, ne treba odbacivati život i smrt niti bežati od njih; ne treba ni tražiti nirvanu, koja je zamišljena kao rešenje za problem života i smrti, van same nestalosti. U delu »*Shoji*« Dogen tvrdi: »Sam ovaj sadašnji život i smrt su život Buddhe.«²⁰ Ako prezmemo život i smrt (*shoji*), ili ako smo privržen, gubimo Buddhin put, i ostaje nam samo spoljašnji lik Buddhe. Na ovom mestu, Dogen se slaže sa Hajdegerovim naglašavanjem da smrt-kao-ništavilo, ukorenjena u uslovima života, nije samo prepreka ili jaz koji treba prevazići da bi se došlo nadvremenska, nadistorijska istina. »Kad shvatimo da i život i smrt predstavljaju kombinaciju različitih uslova manifestovanih pred našim očima, onda možemo da podemo putem potpune i neograničene slobode.«²¹

Prva dimenzija *ju-hoi*-a odnosi se na aspekt obuhvatanja totaliteta istovremenih i međusobnih prolinjavajućih manifestacija života i smrti. Drugu dimenziju, potpuno suprotnu prvoj, čine neposrednost i spontanost osedećeni od pre i posle, bez trajanja ili osnove. Dogen naglašava da ne postoji supstancijalno »ono« koje je najpre drvo a zatim pepeo. Ne postoji ni obrnuti put od pepela do drveta, niti kretanje unapred nekog konkretnog entiteta koji bi ležao u osnovi. Pošto se ne može tvrditi da se jedan entitet programirano kreće od T1 do T2, ili obratno, trenutna manifestacija smrti se mora razlikovati od trenutne manifestacije života – radi se o tome da to nisu uzastopne promene jednog suštinski konstantnog biva.

Da li je ovaj stav u suprotnosti sa prvom dimenzijom dharmastanja? Dogen kao da zastupa sartrovsko stanovište o međusobnoj nezavisnosti života i smrti da bi izbegao moguću zamku zbog koje hajdegerijanski stav o međusobnoj zavisnosti pretpostavlja stvarnost koja uključuje svoju potencijalnost, a takvo stanovište – mada obrnuto u odnosu na supstancijalističko – ipak ga ne opovrgava niti prevazilazi. Koncepta života-smrti kao uzastopno povezanih pojava koje se prostiru u vremenskom rasponu od početka prema kraju implicira da se entitet koji ih poseduje stabilno i trajno osnove, i ujedno ne mora biti oslabljen prosečnog stanovništva o nepredvidivosti života, koje, kao što konstatuje Dogen, smatra da je život kao drvo čiji je početak seme i koje zatim raste da bi na kraju uvenulo; i da je smrt drvo koje više nije živo, odnosno da je život prva aktivnost, a smrt druga koja sledi. Takvo mišljenje pokušava da stvori razdvajanje između života i smrti, kao i između objekta i procesa život-smrt kroz koji taj objekt prolazi.

Taj dualitet obmanjuje i, da bi ga eliminisao, Dogen se koristi sartrovskom distinkcijom između života i smrti – da bi korigovao Hajdege-

¹⁵ Dogen Zenji, *Shōbōgenzō* (Riznica prvog dharmaka), Tokyo, 1970, 1972, vol. 1, str. 33.

¹⁶ Ibid., str. 36, (*Cenjoikan*).

¹⁷ Ibid., str. 218, (*Ōdōgen*).

¹⁸ Dogen, *Shōbōgenzō in Dogen zenji zanbutsu* (Salina delo Dogen Zenji), Tokyo, 1970, str. 778. Dogen *Shoji* nije uključen u gore navedeno izdanje.

¹⁹ Ibid., str. 36 (*Cenjoikan*).

²⁰ Ibid., str. 778, (*Shoji*).

²¹ Ibid., str. 78–79, (*Shōinryōkudo*).

rov stav, ne da bi ga poricao već produbio i proširio. On dokazuje da i život i smrt poseduju ono pre i ono posle i da su harmonično međuzavisni zato što su determinisani uticajima koje istovremeno primaju i prenose. Ali su oni pri tom potpuno neuslovljeni prošlosti i budućnosti, jer manifestuju apsolutno i nesupstancijalno prisustvo nepovezano sa bilo kojom fazom vremena i čak bez međusobne povezanosti. Život ne dolazi niti odlazi, nije već odev niti nastaje. Zapravo, život je manifestacija totalne dinamičke aktivnosti, i smrt je manifestacija totalne dinamičke aktivnosti.²² [...] Nasuprot Sartru, kao i zato što je već pokazao da je smrt integralna sa životom, Dogen prikazuje da se smrt razlučuje od života, ali da ni u kom slučaju nije potpuno van procesa življenja. A nasuprot Frojdu, smrt ne predstavlja povratak u neko trajno stanje kontradiktorno životu, već celovit dinamizam po sebi ovde-i-sada.

I dalje, Dogen uspeva da izbegne kontradikciju između stavova o međusobnoj zavisnosti (hajdegerijanski) i nepostojanju međusobne zavisnosti (sartrovski) ukazujući na treću, još fundamentalniju dimenziju dharna-stanja, naime da aktivnost *ju-hoi-a* nije ni život ni smrt. Ovo ne znači da se nijedna od navedene dve pojave ne manifestuje niti da je stvarnost u svojoj suštini statična. Zapravo, vreme ne-života i ne-smrti je spontano, bez trajanja i stalno ponavljano nestalno/nepostojanje/obnavljanje egzistencije, koje pri tom nije ograničeno kategorizacijom u smislu večnosti i prolaznosti, prisustva i odsustva, bića i ništavila, života i smrti. Sloboda od života-smrti (ne-života, ne smrti) znači da možemo fleksibilno manevrisati kroz promjenljive perspektive principa: život je smrt (a to je *nirvana*) i život po sebi, smrt po sebi;²³ bez prikljanjanja bilo kom stavu koji se odnosi na postojanost ili fikciju stvarnosti. Treća dimenzija dharna-stanja prevazilazi sve pojedinačne stavove i time omogućuje višestruke, međusobno povezane perspektive sve dok se one posmatraju kao deo i proizvod nesupstancijalne osnove.

Dogenovo ukratko izloženo stanovište o smrti je: kada se čovek bori protiv «korova» neprosvetljenja ili da sačuva rasute cvetove prosvetljenja – čak i posle takozvanog dostignuća prosvetljenja ili kroz razvoj s one strane Buddh – on zapravo koristi smrt da bi uništio smrt. Hajdegerovo shvatanje da su i prosvetljenje i neprosvetljenje prolazni i bez osnove i zbog toga suštinski ništavni prevazilazi frojduvsku svest i pokušaj savladivanja smrti–kao–uništenja. Ipak, ova faza tumačenja je po sebi jednostrana i može se prevazići sartrovskim sagledavanje trenutaka bez trajanja u kom život (obuhvatajući smrt) ne prelazi u smrt, niti smrt (obuhvatajući život) ne prelazi u život; u tom neposrednoj situaciji život je celovit i kompletan i smrt je celovita i kompletna. Relativnost života i smrti na ovom nivou konačno otkriva istinsku neosnovanost i beznačajnost iskustava iz kojih proizilazi sve koncepcije smrti sa svojim pristranostima.

VII

Hajdegerov pokušaj prevazilaženja Frojdove spekulacije o instinktu smrti, i Sartrovo osporavanje Hajdegerovog pojma «bivstvovanja–ka–smrti» kao da bacaju novo svetlo na višestruki slojevitost i centralni paradoks Dogenove koncepcije o značenju smrti. Međutim, da bi se neke moderne metodologije i terminologije

mogle koristiti za analizu Dogen, treba prethodno razjasniti koje od njih su podesne za to i zašto, kao i koji su njihovi nedostaci. U svakom slučaju, sigurno je da nijedno zapadnjačko stanovništvo samo za sebe ne može biti dovoljno za proučavanje Dogen; to ukazuju na potrebu za snižavanjem raznovrsnih modela za interpretiranje, čime bi se izbegli nejasni i neprecizni prikazi i onako složenog Dogenovog dela, njegovo svodenje na ili identifikacija sa samo jednim od izabranih modela ili neobjektivno nametanje tog posebnog gledišta. Pri tom, naravno, treba imati u vidu da Dogenovo razumevanje smrti nije ni u kom slučaju samo skup stavova, već da se pomenuti modeli mogu koristiti da bi pokazali suštinska i integralna značenja koja leže u osnovi njegove misli i daju koherentnost promenljivim i paradoksalnim slikama.

Kombinacija navedena tri zapadnjačka stanovništva ipak nije u stanju da u potpunosti prenese dubinu Dogenovih misli, mada, zajedno uzete, one otkrivaju većinu njegovih osnovnih ideja, što ukazuje na smerove i teškoće komparativne filozofske psihologije. Naravno, ako navedenu kombinaciju koristimo kao tumača za istraživanje Dogenovog dela, to nikako ne umanjuje niti ograničava mogućnost da se pojedinačno bavimo u jednom drugom kontekstu sa svakim od pomenutih mislišlica – kao objektima neposrednog poređenja; ali pri tom moramo imati u vidu razliku između ova dva metoda. To su dve kontekstualne ravni koje mogu biti komplementarne, pa čak i neophodne jedna drugoj, ali ipak predstavljaju odvojene i različite pristupe.

Posle otkrivanja osnovnih dimenzija Dogenove misli pomoću tri zapadnjačka mislišlica možemo se upustiti u direktno poređenje koje će biti provokativno i dijaloško, ali nikako ne odbrambeno ili apologetsko. To znači prelazak sa neutralne, iako kritičke rekonstrukcije ne vrednosno ispitivanje i konstruktivnu evaluaciju. Prvo pitanje u ovom kontekstu je: na koji način Dogen može da osvetli i produbi naše razumevanje tri moderna razmišljanja o smrti i konflikte između psihanalize? Dalje, da li multidimenzionalost Dogenovih stavova znači suštinski razumljivije viđenje od bilo kog zapadnjačkog mislišlica koje bi se moglo univerzalno raširiti i primeniti, ili nepovezanost i nejasnost koje treba ponovo promisliti i dopuniti? Da li kod Dogen nalazimo fleksibilnost i raznovrsnost perspektiva koje proizilaze iz dublje i šire utemeljenosti njegovog dela, i da li to pokazuje određenu jednostavnost i ograničenja kod Frojda, Hajdegera ili Sartra?

Pravi komparativni dijalog neće biti statičan, on mora da stvori uslove za stalno rasvetljavanje stavova kroz neprestano razvijanje i usavršavanje teoretskih sredstava argumentacije, tumačenja i dokazivanja da bi razjasnio sve ideološke implikacije koje izlaze na videlo tokom procesa poređenja.



(Iz knjige: *Buddhist and Western Psychology*. Preveo Nathan Katz, Prajna Press, Boulder, 1983, str. 149–165).

Važni karakteri

- a. 道元
- b. 大事生死
- c. 無常
- d. 無我
- e. 有
- f. 無
- g. 有時
- h. 現成公按
- i. 正法眼藏
- j. 法性
- k. 梅華
- l. 住法位
- m. 全機
- n. 隨聞記
- o. 實慶記
- p. 修証記
- q. 仏性
- r. 日本思想大系
- s. 優曇華
- t. 道元禪師全集
- u. 身心學道

²² Ibid, str. 275, (Zenki).

²³ Ibid, str. 276, (Zenki).

UDK 299.51

O najboljem putu

Dušan Pajin

Iz tih razloga, da bismo se upustili u analizu teksta bilo je neophodno napraviti kontrolni prevod celog teksta iznova. Izvorno, tekst *Hsin hsin minga* koji se nalazi u zbirci *Taisho* pod brojem 1010, nije podeljen na strofe. Izuzev Suzukija ostali prevodioci držali su se toga. U drugoj verziji svog prevoda Suzuki je dodao i brojeve strofama u koje je grupisao tekst (uzgred budi rečeno, prva verzija njegovog prevoda izostavlja četiri stiha originala, 21–24, tj. stroga 5, kod njega). Da bi nam bilo moguće lakše pozivati na pojedine delove teksta u kasnijoj analizi mi smo takođe podelili tekst na strofe, ali donekle drugačije nego Suzuki. Međutim, da bi čitalac koji želi mogao da pravi poređenja, u desnoj vertikalnoj koloni smo naveli brojeve Suzukijevih strofa. Osim toga, ceo tekst smo podelili na osam većih celina označenih rimskim brojevima.

Li Ti: Dečak na bivolu (Kina, XII vek)



Tvrdnja da je tekst *Hsin hsin ming* sastavljen u osmom veku i da se otuda ne može pripisati Seng Ts'anu (trećem patrijarhu ch'ana) koji je živio u šestom veku, stiže sve širu podršku¹ nakon istraživanja Keiji Nishitanija i Seizan Yanagida (Keiji i Seizan, 1974). U jednom od tekstova ranog čina otkrivenom u pećinama Tun Huanga, »Zapisi o učiteljima i učenicima Lanke« (Records of the Teachers and Students of the Lanka, u *Zen Dawn*), 1986: 44) kaže se: »On (tj. Seng ts'an – D.P.) nije stavio u opticaj nikakve spise: poučavao je prisno, u ličnom susretu, nije javno širio budističko učenje«.

Po našem mišljenju ima osnove ne samo da se ospori pređašnje Seng ts'anovo autorstvo, nego i ekskluzivno vezivanje ovog teksta uz tradiciju ch'ana. Koliko nam je znano, sam tekst ne samo da je uvažen i popularan u tradiciji zena (uz *Prajna-paramita hrdaya* to je najčešće recitovan tekst u zenovskim manastirima) nego je u više navrata preveden na zapadne jezike.² Postoje pet prevoda na engleski. Prvi prevodilac, D.T. Suzuki, objavio je dve verzije svog prevoda (jednu u Suzuki, 1970; drugu u Conze 1969). Drugi prevodilac je A. Weley (vidi Conze, 1954), a treći R.H. Blyth (1960). Četvrti prevod načinio L.K. Yü (1971) dok je peti prevod anonimni, a nalazi se u priručniku objavljenom za potrebe zenovskog centra u Rochesteru (*Daily chants*, 1985).

Prvi put sam preveo sa engleskog (koristeći drugu verziju Suzukijevog prevoda) ovaj tekst 1971. godine. Imajući u vidu množinu postojećih prevoda činilo se da je bar jedan od njih (ili nekoliko njih) dovoljna osnova i za ozbiljnu analizu sadržine teksta i njegovih osnovnih ideja. Oslanjajući se na svoja skromna znanja kineskog pokušao sam taj utisak da proverim oslanjajući se na originalni tekst koji daje Blyth uz svoj prevod. Ispostavilo se da je peti prevod slobodan prevod načinjen za potrebe zenovskog centra. Od ostala četiri neki nisu zadovoljavajući zbog toga što se nije vodilo računa o tehničkim terminima (to je slučaj sa prevodom Blytha i Yüa). Suzukijev prevod mestimice sadrži termine koji izgledaju kao deo tehničkog rečnika (apsolutni um – Absolute Reason), ali više bi pripadali, recimo, Hegelovoj filozofiji nego budizmu. Waleyev prevod je veran tekstu ali njemu kao da je manjkalo poznavanje tradicije, pošto tehničke termine prevodi kao kolokvijalne (na primer, savršenu probuđenost, u strofi 19, kao Istinsko Sagledavanje – True Perception) što se ne može kompenzirati upotrebom velikih slova (na primer, umesto »probuđenje«, u strofi 21, »Mudrost« – »Wisdom«).

¹ Autorstvo Seng ts'ana je ranije osporavano na osnovu primedbe u tekstu *Leng-chia-shih-tzu-chi*, gde se kaže da on nije izra sebe ostavio spisa. U (1939/71) je izneo mišljenje da Seng ts'an nije autor nego da je samo sprovodio tu poemu (*Hsin hsin ming*). Međutim, ni to ne bi bilo moguće ako uvažimo da je ona napisana u VIII veku (Seng ts'an je živio u VI veku).

² Slobodan nemački prevod načinio je 1925 Ohasama-Faust i objavio u knjizi *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan* (Getha). Slobodan prevod-umatanje Keiji Nishitanija može se naći u *Trailing Mud and Dripping Water*, New Mexico 1984.

ZAPIS O VERI U DUH

- I 1) Najbolji put nije težak (1)
Samo isključuje odabiranje i izdvajanje
Prestaneš li voleti i mrzeti
Osvetliće se sam od sebe
Odstupiš li za dlaku
Razdvojiše se nebo i zemlja
- 2) Želiš li da ti se ukaže
Ne budi za niti protiv
Postavi žudnju naspram odbojnosti (2)
Eto bolesti duha
- 3) Ako ne pronikneš tajnu
Beskorisno je smirivati misli
Potpuna je kao velika praznina (3)
Bez manjka, bez suviška
- 4) Kad prijanjaš i odbacuješ
Nema takvosti
Ne vezuj se uz uslove (4)
Ne prebivaj u ispraznosti
- II 5) Nosiš li jednost u grudima
Prestaeće sve samo od sebe
Zaustaviš li delanje mirovanjem (5)
Mirovanje će te pokrenuti
- 6) Želiš li se samo jednog ili drugog
Kako ćeš spoznati jednost
Ne shvatiš li jednost (6)
Dvostruko ćeš omašiti
- 7) Kad odbaciš jeste ostaje nije
Prateći ispraznost uvek si joj za leđima
Što više reči i misli (7)
Sve se više udaljavaš
- 8) Zaustavi govor, zaustavi mišljenje
I nema toga što nećeš razumeti
Vrati se korenu i sagledaćeš smisao (8)
Praćenjem ishoda izgubićeš uzorak

- 9) Načas se okreni ka unutrašnjosti
I nadici čes ispraznost predočenog
Kovitlanjima u ispraznosti
predočenog (9)
- Svima im je uzrok u neznanju
III 10) Ne tragaj za istinitim
Samo se uzdrži od gledišta
Ne drži se dvojstva (10)
Ne ispituju ih, ne goni
11) I najmanji trag onog »jeste-nije«
I duh se gubi u zbrci
Iz jednog dvojstva proizlaze (11)
Ali ne uspostavljaj ni jedno
12) U jednodušnosti nema ishođenja
Sve su stvari nedužne
Kad nema duga nema stvari (12)
Kad nema ishođenja nema duha
13) Kad okolnosti usahnu poticaji
ih slede
Kad poticaji usahnu okolnosti
ih prate
Okolnosti su uslovljene poticajima (13)
Poticaji su uslovljeni okolnostima
14) Želiš li znati to dvoje
Poreklo im je u ispraznosti jednoj
U ispraznosti su obe strane iste (14)
Sadrže jednako bezbrojna obliđa
IV 15) Ne dvojiš li grubo-tanano
Necesh biti za niti protiv
Veliki put je sveobuhvatan (15)
Nije lak niti težak
16) Ograničena gledišta su neodlučna
Sad u hitnji, sad u zaostatku
Prianjaš li neumereno (16)
Otići čes u čorsokak
17) Dopuštanje vodi spontanosti
Suština niti se gubi niti ostaje
Svoju prirodu usaglas i putem (17)
I slobodno idi bez nevolja
18) Sputana misao odvodi od istinitog
Zatamnjuje, spušta i kvari
Ne valja tračiti dušu (18)
Zašto dvojit tuđe-bliško
V 19) Sledeći jedno vozilo
Ne odbacuj šest čula
Ne odbacivati šest čula (19)
Jednako je savršeno probuđenosti
20) Mudri čine ne remeteći
Neznalice same sebe sputavaju
Stvari nisu različite
Neznanje vodi izdvajanju
21) Duh goniti duhom
Nije li to velika greška
Zbrka rada mir i nemir (20)
Probuđenje potire naklonost i
nesklonost
22) Sve suprotnosti
Vode besmislenim stanovištima
Snovi, prividi, cvetovi u vazduhu
Čemu težiti da ih dohvatimo
23) Dobitak i gubitak, jeste i nije
Dosta toga jednom zauvek
Ako oči nisu zatvorene (21)
Svi snovi prestaju od sebe
VI 24) Ako duh ne dvoji
Sve su stvari jedna takvost
U dubokoj srži jedne takvosti (22)
Odlučno potri okolnosti
25) Sagledaš li jednakost stvari
Vratieš se iznova spontanosti
Tako kad se potru (23)
Ne mogu se više uporediti

- 26) Kad se to zaustavi nema poticanja
Kad poticanje krene nema
zaustavljanja
Ako oha ne čine celinu
Kako čes jednost postići (24)
Istraži do kraja
Necesh naći načela ni pravila
Usaglas duh s nepristrasnošću
Kojom svaki čin prestaje
28) Svaka se sumnja otklanja
Prava vera čvrsto usaglašava
Ništa više nije zadržano
Nema se čega sećati
VII 29) Prazan, prosvetljen, samoobasjan
Duh ne troši snage
Misao je tu beskorisna
Čula i osećanja ne mogu to sameriti
30) U pravoj takvosti područja stvari (25)
Nema drugog niti sebe
S tim da se usaglašiš
Samo nedvojstvo izrazi
31) U nedvojstvu sve je jednako (26)
Nema ničeg izvan
Mudri sviju strana
Pripadaju tom učenju
32) To učenje nije hitno ni odložno (27)
Iznad je časa i eona
Nije tu niti tamo
A svuda pred očima
VIII 33) Slično i ogromno su jednaki (28)
Kad se iverice zaborave
Ogromno i slično su jednaki
Granice se ne mogu videti (29)
34) Uz biće je nebiće
Uz nebiće je biće
Ako ti nije tako
Ne drži se toga
35) Jedno u svemu (30)
U svemu jedno
Možeš li s tim biti
Ne brini kako će završiti
36) Vera u duh je nedvojna (31)
Nedvojstvo je vera u duh
Kazivanje tu staje
Nema tome juče, sutra, danas.

Analiza teksta

U prevođenju starih tekstova iz oblasti filozofije, religije itd. jedan od osnovnih problema jeste odluka o tome koje bi reči trebalo shvatiti kao tehničke termine, ili – u slučaju da se u istom tekstu jedna reč (u našem slučaju karakter) koristi i kolokvijalno i kao tehnički termin – odlučiti kada je u pitanju jedno, odnosno drugo značenje. Ovo je naročito bilo upadljivo prilikom poređenja različitih engleskih prevoda *Zapisa o veri* u duh (*Hsin hsin ming*). Manjkavost tih prevoda potiče – kako se ispostavilo – pre svega otuda što prevodioci nisu o tome vodili računa. Ni Suzukijev prevod nije u tom pogledu izuzetak, iako ovaj autor spada u najpoznatije istraživače zena-č'h'ana, kao ni prevod L.K. Yü-a, kome je kineski maternji jezik, a on sam je autor nekoliko odličnih knjiga o č'h'anu.

Drugi problem u prevođenju jeste što se i prevodilac služi jezikom u kome tehnički

termini nisu jasno razdvojeni od običnog jezika nego su često u pitanju iste reči. To se rešava na različite načine (korišćenjem velikih slova na početku reči, kurzivom, naglašavanjem prefiksa ili sufiksa divizo tamo gde su ovi već dugom upotrebom postali sastavni deo reči itd.). Jedno od rešenja kojem se često pribegava u slučajevima prevođenja kineskih budističkih tekstova jeste korišćenje sanskrtskih termina kao tehničkih, na isti način kao što se u evropskoj tradiciji grčki ili latinski termini koriste umesto reči živog jezika da bi se podvuklo tehničko značenje i izbegla dvosmislenost.

Znamo da se značenje razvija upotrebom. Na primer, za reči kao što su »probuđenje« ili »prosvetljenje« velika slova koriste samo neiskusni prevodioci, jer je dosadašnjom upotrebom osigurano da u datom kontekstu niko neće pomisliti da je reč o čoveku koji je izašao iz sna ili kročio pod ulično svetlo. Ipak, i ono što već važi kao tehnički termin katkad nas prevari. Za reči kao što su »Jedno« ili »Put« još uvek osećamo izvesnu potrebu da upotrebimo veliko slovo kako bi bilo jasno da nije reč o broju, odnosno o nečem u vezi sa saobraćajem. Prilikom korišćenja reči drugog jezika (na primer, da se kineska *fa* prevodi sa sanskrtskim *dharma*) problem je što je prevod tada ograničen na saobraćanje sa osobama iz struke. U datom slučaju mi smo pribegli reči »stvar« jer, mada prenosi malo od značenja budističkog pojma koji stoji iza reči »dharma«, ipak ona većem broju ljudi više govori nego termin »dharma«.

Lakoća puta

Zapis o veri u duh postavlja pred nas nekoliko teškoća već u naslovu. Osim kratkih beleški o Seng ts'anu i samom tekstu, nisam mogao naći neku podrobniju studiju o tome na kom od evropskih jezika, što je donekle čudno, budući da ovaj spada u poznatija žitva kineskog budizma. Vera (*hsin*)^a u duh (*hsin*)^b javlja se u naslovu i u poslednjoj (36) strofi. Znamo da je u budizmu vera (skt. *śraddha*) bila različito shvatana. U ranom budizmu ona se shvata kao jedna od pet sposobnosti potrebnih za stupanje na stazu budizma (drugi četiri su: snaga, prisrčnost, usredsređenost i mudrost). Tradicionalno se govorilo da je reč o veri u Budu (personalizovano načelo probuđenja), u budističko učenje (dharma) i budističku zajednicu (bude i bodhisatve). Savremeni komentatori još dele veru na afektivnu (obožavanje, srodno praksi bhakti u hinduizmu), konativnu (na kojoj počiva duhovna snaga, *viriyu*) i kognitivnu (ili racionalnu veru, koja otklanja sumnju u neznanje). U Kini, u tradiciji konfucijanizma nalazimo stav da je »Dobra vera iskrenost. Ona je neodstupivo jedinstvo (duha)« – F. Yu-Lan, 1983: II, 40 *Zapis o veri* u duh podvlači jedinstvo ili jednost duha, jednodušnost (i-*hsin*)^c u strofi 12. Katkad se karakter *hsin*^b (koji ujedno znači i srce) izjednačava sa sanskrtskim *citta*, ali je očito od njega šireg značenja, jer Kinezi

(kao i mi) nisu imali tolikih broj rečica ovo područje koliki nalazimo u sanskritu. U svakom slučaju očito je da ovaj termin ovde igra posebnu ulogu koju može osvetliti navodni dijalog između Bodhidharine i Hui Ke-a kako je zabeležen u »Bodhidharinomu spisu o meditativnom duhu« (*Zen Dawn*, 1986:81): »Duh je koren bezbrojnih pojava. Sve pojave ulogu koje mu se duha. Možeš li da sagledaš duh, bezbrojne puteve čes preći. On je kao veliko drvo: sve grane, cvetovi i plodovi rastu sa korenom u osnovi. Drvo raste samo ako koren opstaje. Ako je koren sasečen drvo će se sigurno osušiti. Idealizam jogafare je uticao na ch'an i druge pravce u kineskom budizmu preko stava da sve dharmae (tj. pojave, stvari) zavise od duha, da im je duh koren, ili srž. Govoreći terminima zapadne filozofije – da svi objekti prilaze u postojanje preko subjekta, tj. duha. Jedna od posledica tog stava bila je i opsednutost metodom, bilo da je reč mišljenju okrenutom svetlu, ili o meditaciji okrenutoj prekoraćivanju granica mišljenja.

U prvom strofi srećemo se sa prolegomenom celog teksta: odbacivanjem svih dvojstava, uključujući tu i ljubav i mržnju. U prvom strofi sadržan je i specifičan humor. autor, ma ko da je, verovatno ga je bio svestan. On veli da nije teško ići njegovim putem pod uslovom da se sprovede ono što je ljudima najteže, tj. da se prestane voleti i mrzeti! Prva četiri stihova imaju i jasnu taoističku obojenost (upoređi *Tao Te Ching*, I). Osećanja i dvojstva se odbacuju i put povezuje sa prazninom (*hüü*)³ i tajnom (*hüian chih*)⁴ ili doslovno dubokim značenjem.

Smirivanje misli povezuje se sa uvidom ili spoznavanjem, a povezivanje uvida i meditacije (tj. aspekata dhyane i prajne) provlači se kroz ceo tekst. Većina stihova su opisi ili iskazi o takvom iskustvu u sklopu meditativne prakse i sa stanovišta običnog iskustva deluju ili paradoksalno, ili besmisleno, ili dezorijentisajuće, ako se uzme u obzir da uobičajeno mišljenje i delanje zahtevaju upravo dvojstva i jasno odvajanje suprotnosti.

U prvom stihu, *chih tao*⁵ smo se odlučili da prevedemo kao »najbolji put«. Blyth se odlučio za »veliki put« što po sebi nije pogrešno, ali s obzirom da u petnaestoj strofi imamo ta »velika«⁶ što ne može biti drugačije nego »veliki put«, smatrali smo da u prvom slučaju treba zadržati razliku pošto to i autor čini. Drugi prevodioci su se odlučivali za »savršen put«, što je takođe dobro, ali »savršen« (perfect) označava nešto dovedeno do kraja, dok je ovde reč o nečemu što tek treba da bude predeno.

»Put« (tao) o kome je ovde reč nije taoistički tao nego budistički put, staza (skt. *marga*).

Granice delanja i mišljenja

Strofa 4 uvodi tipično budistički termin »takvost« (*ju*), skt. *tathata*, što Waley, recimo, ne uvida te prevodi to kolokvijalno (sa »tako«, engl. *so*). Strofa 4 je važna jer uvodi nekoliko termina osim takvosti. Najpre to je prijanjanje (*ch'u*), skt. *upadana*.⁴ Ako se prijanjanje odbacuje, takvost se ne može pojaviti. Isto važi i za drugo dvojstvo: prebivanje u ispraznosti i vezivanje uz uslove. Uslovi (*yüan*), skt. *pratyaya*, uslovljavajući činioci su mentalna aktivnost i spoljni objekti. Uputstvo »ne prebivaj u ispraznosti« znači da meditacija može postati jednostrana ako se razvije preterana naklonost za ispraznost, mir i čistotu meditativnog iskustva.

Kad se upražnjava zen, najgora stvar je kad se čovek veže uz mirovanje, jer ga to neosetno dovodi do toga da utone u mrtvo mirovanje. Na taj način razvija se nepravilna naklonost za mirovanje, a istovremeno i odbojnost prema delatnosti bilo koje vrste, – Po Shan, vidi u Chang, 1970:95). U stihovima 4 i 7 govori se o ispraznosti u sklopu meditacije, odnosno na koji način ona može postati zamka. U stihovima 9 i 14 govori se o ispraznosti (*k'ung*)⁴ skt. *śūnyatā*, iz perspektive prajne tj. kao o zajedničkom imenitelju svih dharmi, svih suprotnosti. Dakle to valja da bude sagledano (prajna) u meditativnom iskustvu, ali ne sme postati vid vezanosti. Stihovi 5 i 6 govori o prevaziženju dvojstva mirovanja i delanja, gde je na delu složna dinamika kao i u drugim parovima dvojstava. »Ako neko okreće leđa rasutosti da bi našao usredsređenost, ono što će postići jeste rasutost a ne usredsređenost. Ako neko odbaci nečistotu da bi postigao čistotu postići će ne-čistotu a ne čistotu (Seng-ch'ou, u Lai i Lancaster, 1983:57). U ovom kontekstu posebno je zanimljiv drugi stih strofe 7 koji izriče da je ispraznost »nedohvatljiva« iz perspektive meditativnog »aktivizma«. Ako neko nastoji da dosegne ispraznost mirovanjem ostaje joj uvek za leđima dok ne uvidi da je ova zajednički imenitelj mirovanja i kretanja, bića i nebića.

⁴ Ch'u je tehnički termin koji označava prijanjanje, grabljenje, a shvata se kao pojačan vid želi ili žudnje (skt. *tanka*).

Kakuan: Sedma slika iz niza od 10 slika o kroćenju duha (Japan, XV vek)



Granice delanja se prestupaju neremetičnim delanjem (*wu wei*,⁵ strofa 20), uviđanjem jednakosti (*t'ung*,⁶ strofa 31 i 33), prestantkom prijanjanja (strofa 4) i spontanošću (strofa 17). Već smo napomenuli da tao o kome se govori u prvoj i sedamnaestoj strofi nije tao o kome se govori u taoizmu, nego je reč o putu u budističkom smislu (skt. *marga*). Stupanje tim putem jeste »one strane granice delanja kao i praćenje taoa u taoističkom značenju. Razlika je u tome što se u taoizmu teži usaglašavanju sa taoom kao objektivnim poretkom zbivanja, dok je budistički put ocrtan (od strane Bude i potonjih generacija budista) kao put ka probuđenju. Istina, treća linija u strofi 17 vuče više u pravcu taoističkog nego budističkog »čitanja« (svoju prirodu usaglasiti »putem«). Usaglašavanje sa (budističkim) putem ima metodski sličnosti sa »praćenjem taoa« (neremetiče delanje, uviđanje, jednakosti, neprijanjanje, spontanost), ali sa taoističkog stanovišta budistički put bio bi smatran »subjektivnim« u smislu da je on čovekova projekcija (put čoveka), a ne apersonalni smer taoa.

Prva dva stihova u strofi 10 spadaju u najvažnije u celom zapisu. Tu nalazimo dva važna karaktera, *chen*⁸ (koji se pojavljuje i u strofi 18 pisan u varijanti Na) koji znači istinito, stvarno i *shieh*,⁹ gledište (skt. *drüti*).

Tu nalazimo staru ideju iz indijskog budizma da gledišta (dakle mišljenje) vode samo produžavanju sansaričkih tokova i vrtloženja i da ne mogu izvesti na čistinu (upoređi – u poemi »Nosorog«: »Umaknuvši borbi gledišta, kada stigneš na čistinu, uzmi ravan smjere; dok Nagardune dijalektika koja poništava sva gledišta«).

S druge strane, stav »Ne traga za istinitim... mogao bi biti i moto jednog postmodernističkog raspoloženja koje ističe da treba prestati sa proizvodnjom gledišta i diskursa (naročito onih nesvesnih vlastitih granica i totalizujućih pretenzija). Aporije, paradoksi, apsurdi (kao u zenu koani) nisu u filozofskoj tradiciji služili za »rešavanje«, tj. dalju proizvodnju gledišta, nego da bi se sagledale granice mišljenja, da bi čovek mogao (privremeno ili trajno) da prestane, da zaustavi proizvodnju misli (jer se uvidelo da su misli i reči podložni inflaciji kao novac). Granice mišljenja se prekoračuju verom koja znači jednodušnost, kada prestaju poticati i stvari postaju nežuđe. Temeljno načelo budističke filozofije jeste da je produženost moguća tek kad se usupregne ili stavi u zagrada mišljenje (odnosno proizvođenje gledišta), ma kako misli (gledišta) bile duboke, pronicljive, ili kritičke.

Indijska, kineska i grčka misao rano su došli do uvida u granice i relativnost mišljenja. Dok je grčka tradicija na osnovu toga iznedrila filozofski skepticizam, taoisti u Kini i različite škole u Indiji su se poduhvalili da ispitaju predele duha preko granice mišljenja. Veljači (1987:4-9) je istražio indijske (zapravo, dainske i budističke) izvore Pirove filozofije *epoché* i njenu degeneraciju u grčki »skeptizam«.

Kakav je onda smisao tzv. antiintelektualizma i iracionalizma zena? Reč je o stavu

³ Pored duha (*hüin*) u našem tekstu nalazimo i va druga srodna pojava: priroda (*hüing*), u strofi 17) i duša (*shen*), u strofi 18). Rawlinson je napravio listu kineskih termina korišćenih u prevodu budističkih sanskritskih termina (»The Ambiguity of the Buddhataure Concept in India and China«, u zborniku Lai i Lancaster, 1983:259-179).

koji ima smisla u kulturnom miljeu prozotom intelektualizmom i racionalizmom. Ili, ako je reč o pojedincu, prekoračivanje mišljenja u sklopu meditativne prakse ima smisla za onoga ko je najpre naučio da misli. Slično važi i za druga načela razvijana u taoizmu i čanu (zenu), kao što su spontanost (*tzu jan*¹⁰) i neremetete delanje (*medelanes, wu wei*¹¹).

Iskustvo od oko tri decenije u anglo-saksonskoj tradiciji može biti dovoljno poučno i za ostale. Pesnici bit generacije (sa svojim *beat zenom*) i potom ideolozi narkomanskog talasa, učitali su jednu promašenu identifikaciju u ta načela. Ukratko, onaj ko tek treba da se nauči disciplini i delanju ne može to da zaobiđe tako što će težiti da odmah bude spontan i nedelatan; onaj ko nije ni bio »sredem« nema od čega da se »otkači« nego samo svoju polaznu manjkavost ideologizuje kao vrlinu. Slično se zbiva kad se u nekom društvu koje nikad nije ni imalo subjekte (nego vojvode i gazde) govori o ukidanju subjekta, ili kad se u društvu koje je feudalno govori o prevladavanju građanskog. Iz istih razloga terapeuti ukazuju na to da »oslobađanje od ega« ili »poništaivanje ega« – o čemu govore neki komentatori zena – predstavlja čoršak za one osobe kojima ego (kao funkcionalno jedinstvo ličnosti) zapravo nedostaje da bi bili na nivou osnovnog zdravlja ili uravnoteženosti. Povremeno se događa da se određena vrsta patologije zaista »ideologizuje« u žargonu joge, zena ili »istočne mistike«. Kad je reč o društvenoj ravni onda treba upozoriti da kao što su neki pesnici bit generacije izazvali kulturni nesporezum zaodavajući svoje razbijene egzistencije taoističkom »spontanošću« i »nedelanjem« tako bi u našim uslovima bio nesporezum kad bi se ova načela shvatila kao kineska varijanta javailuka.

Jednodušnost i nedužnost

U prvom stavu strofe 12 srećemo se sa još jednim tehničkim terminom. Jednodušnost (*i-hsin*¹², skt. *eka-citta*) je reč koja kod nas kolokvijalno označava slaganje u mišljenju o nekoj stvari i to slaganje više ljudi. Ovdje je u pitanju jednodušnost unutar pojedinca, tj. reč je o onome ko je postigao slaganje unutar sebe i to, kako vidimo, u svim stvarima (podsetimo se da smo se ovdje uslovno odlučili da sa rečju »stvar« prevodimo tehnički budistički termin, *fa*¹³, skt. *dharma*). Ovdje opet moramo da se razidmo sa nekim obrascima i klišeima ako želimo da shvatimo o čemu je reč (kao i kad je reč o kojoj govori ovaj tekst). Navikli smo da dijalog i nedoumicu povežemo sa demokratskišću i širinom, sa otvorenošću. Čovek za koga bi se reklo da je jednodušan u svim stvarima, da nema nedoumicu, pitanja, dilema, mogao bi nam izgledati zatvoren, krut, konzervativan. Međutim, ovdje nije reč o društvenom biću pojedinca, o poslaniku u skupštini, delegatu u veću udruženog rada. Ovdje je reč o čoveku koji se suočava sa totalitetom vlastitog života, koji svodi račune sa sobom i svetom gde je obično uvek neko kriv (*chui*¹⁴).

Krivica vezuje duh uz stvari i ishodenja (*sheng*¹⁵). To može biti ili osećanje vlastite krivice spram sveta, ili osećanje da nam je svet kriv (dužan) – ovdje je naglasak na ovom drugom. Srodno toj ideji jeste upanišadsko učenje o »vrazreženju čvorova srca« i hrišćansko razrešenje (absolvo) od greha i praštanje. Jednodušnost je takvo poravnanje srca-duha (*hsin*) u kome više nema krivice ni na jednoj strani (ni u čoveku ni u svetu).

Spominjanje jednodušnosti nalazimo još kod Indica Asange, koji o tome govori u kontekstu petog savršenstva (meditativnog savršenstva, *dhyana-paramita*) na putu savršenstva (*paramita-yana*), vidi Suzuki, 1970:70. Jednodušnost se takođe pominje u *Šurangama-sutri* kao učenje koje omogućuje je nadilaženje dvojstava, razumevanje čulnosti kao dela *bodhi* (budnosti) i postizanje nepokolebljivosti (*acala*) – *Šurangama*, 1969: 54, 125.

U kineskom budizmu o jednodušnosti govori Hui-szu (u VI veku) u tekstu »Metoda usredsređivanja i uvida« koji pripada školi *t'ien-t'ai*, ali pretežno u duhu objektivnog idealizma jogačare (tu je više reč o objektiviranom »jedno-duhu« nego o »jednodušnosti«): »... Sve dharma se samo jedan-duh. Otuda nema razlikovanja po sebi, jer je razlikovanje jedan-duh. Pošto duh uključuje sve funkcije, jedan-duh je razlikovanje. Oni su uvek isti i uvek različiti« (u W.T. Chan, 1972:403).

U sličnom duhu nalazimo i jednodušnost shvaćenu u tekstu »Buđenje vere u mahajani« (kin. *Ta-cheng ch'i hsin lun*, preveo na eng. Suzuki, Chicago 1900). Ovaj tekst je dugo smatran kineskim prevodom sanskritskog originala napisanog od Aśvaghōse, ali se sada smatra apokrifnim tekstom originalno napisanim na kineskom. Ovdje je jedan-

duh krajnja realnost, ili istina, koja se pojavljuje kao takvast (skt. *tathata*) u svom čistom vidu, a kao sansara kad padne pod vlast uslova. Cook (1977: 52) smatra da su Kinez Fa-tsang i učenja filozofije hua-yen bili pod velikim uticajem te ideje.

Varijanta učenja o jedno-duhu može se naći i u jednom tibetskom tekstu napisanom (verovatno) u osmom veku: »Podzrav jedno-duhu (tib. *sem-chik-po*) koji obuhvata sansaru i nirvanu u celini, koji večno jeste kako jeste ali ipak nije znan, koji mada uvek jasan i prisutan, nije vidljiv, koji mada sjajan i nezatajnen još nije spoznat. (...) Pošto zaista nema dvojstva, mnoštvo je neistinito. Dok dvojstvo nije nadiđeno i jednost postignuta, prosvetljenje se ne da postići. Cela sansara i nirvana su, kao nedeljivo jedinstvo, čovekov duh« (*The Tibetan Book of the Great Liberation*, 1971: 203, 205-6).

Vidimo da je kod Asange, u *Šurangami* i *Hsin hsin mingu* jednodušnost meditativan koncept i odnosi se na pojedinačan duh. U druga dva teksta i za Hui-szu »jedan-duh« je metafizički pojam u duhu jogačare (*vijnana-vade*).

Suština i primena

U drugoj liniji strofe¹⁷ 17 nalazimo karakter *t'i*¹⁸ (suština, supstancija) koji obično ide u paru sa *yung*¹⁹ (primena, funkcija). To je važan pojam u budizmu i drugim školama kineske filozofije, a uveo ga je Wang Pi (u III veku). Karakter *yung* se takođe pojavljuje u našem tekstu, ali kontekst navodi na kolokvijalno značenje. U strofi 18 u poslednjoj liniji reč je o primeni kategorija tuđe-bliško na ono što čovek sreće, ali smo zbog ekonomičnosti prevoda to preveli kao »zašto dvojit tuđe-bliško«. U prvoj liniji strofe 21 reč je o primeni duha u nadziranju toga svega u budističkoj meditaciji, ali smo radi ekonomičnosti to preveli sa »dub goniti duhove«.

Važno je napomenuti da *t'i* u budizmu i taoizmu nije povezan sa esencijalizmom i supstancijalizmom karakterističnim za evropsku metafiziku, što treba imati u vidu kad ga prevodimo terminima iz ove tradicije (suština, supstancija).

Prema čanovskoj meditaciji, *yung* (funkcija, primena) najpre treba da se vrati na *t'i*, čemu odgovaraju uputi iz strofa 8 i 9 (*»Vrati se korenu i sagledačšć smisao... načus se okreni ka unutrašnjosti«*). Na taj način se hoće zaustaviti učinak dharmi na duh (o čemu se govori u strofama 9-11), kao i obrnuto (strofe 12-13). U drugoj fazi kultivisanja duha, *yung*, koje je izmenjeno ovim susretom sa *t'i* (kojim je postignuta jednodušnost), sada je ponovo »ospoljeno«, ali je

Hakuin, *Bodhidharma* (Japan, XVIII vek)



5 U drugoj liniji strofe 17 takođe nalazimo karakter *ch'u*²⁰ koji je inače tehnički termin za stupanje (skt. *dhamu*) na putu bodhisatve. Ako bismo ga ovdje tako »italizirali« bi to značilo da suština nije povezana sa stupanjima, što bi bilo u skladu sa poimanjem prođenja u kome se odbacuju stupnjevi. Pošto naš tekst ne naglašava nenadano prođenje odlučili smo se za kolokvijalno čitanje ovog karaktera u značenju »ostati«.

»primena« sada drugačija jer je duh razumeo svoj odnos prema dharmama (fa) – na koji način on utiče na njih i obrnuto. Duh je sada slobodan jer se u ovoj novoj primeni (yung) ne zapliće, ne »gubi« u stvarima, zadržavajući prisrnost. To drugačije prisrnost u svetu je opisano u strofama 15–23.

U strofi 19 pominje se jedno vozilo (i-*ch'eng*?, skt. *eka-yana*). Ideja jednog vozila ima zanimljivu istoriju u mahajani, o čemu su skorije pisali D.S. Ruegg i A. Kunst (tekstovi u Lancasterovom zborniku, 1977). U različitim mahajanskim tekstovima jedno vozilo se različito određuje. U *Sri-mali* (Wayman, 1974) i *Lotosovoj sutri*, ekajana (jedno vozilo) se identifikuje sa mahajanom, kao vozilo koje obuhvata sva ostala vozila (tj. hinajana, mahajana itd.). To se izriče na osnovu toga što se smatra da je zametak budinstva (*tathagatagarbha*) u svima isti, a krajnje probuđenje (*samyaksambodhi*) svih vozila isto.

Prema *Lankavatara-sutri* postoji u krajnjoj liniji samo jedno vozilo, ali se govori o različitim vozilima da bi se privukli oni destinasti.

U Kini je o jednom vozilu najviše govorilo u školi hua-jen. Ali, na drugačiji način nego u mahajani. U spisu Fa-tangsa, *Rasp-rava o zlatnom lavu*, različite škole i učenja su razvrstani u pet ravni, pri čemu se sveobuhvatno učenje (*yüan chiao*) jednog vozila vezuje, naravno, za hua-jen školu. Kakvo je to učenje? »Kad se osećanja povuku i suština (t'i) otkrije sve postaje nerazlučivo jedinstvo. (...) Sve je jedno jer je jednako po svojoj ispraznosti. A jedno je sve jer uzrok i posledica imaju svoj smerc. (uporedi male razlike u prevodu ovog odlomka kod Yu-Lana, 1983:II, 347; Chana, 1972:410; Chang, 1970:227; osnovni izvor: Taisho, 1880).

U kakvom su odnosu shvatanja hua-jen škole i ona koja nalazimo u našem tekstu? Zanimljivo je da načelo »jedno u svemu, sve u jednom« nalazimo u strofi 35, kao shvatanje koje sugeriše ideju međusobnog prožimanja i identiteta (u strofama 33–34). Ali, *Hsin hsin ming* ne povezuje te ideje sa jednim vozilom, nego kaže (strofa 19) da sledeće jedno vozilo ne treba odbacivati čula. Srodne ideje nalazimo u *Surangama-sutri* (koja je bila prevedena na kineski od strane Indijca Paramite 705 g., pod naslovom *Leng Yen Ching*). Ako prihvatimo da *Hsin hsin ming* treba smestiti u VIII vek, znači li to da je njegov autor bio delom inspirisan ovom sutrom? U svakom slučaju izgleda da su mu bile poznate neke od ideja koje tu nalazimo.

Izvršni Anando, ako želiš da znaš... korren tvog rođenja i smrti su šest čula (u budizmu šesto čulo je razum – D.P.). ... a tih šest čula će ti omogućiti da brzo ostvariš sreću oslobođenja i trajnost nirvane.

(...) Šest čvorova se razrežuju jedan za drugim

Kad se šest razreše jedan jedan nestaje. Odbacir čulo koje je svuda-prodiče.

Da stupiš u svetu struju i postigneš probuđenje (Surangama, 1969: 115–7).

O ideji jednog vozila u japanskom budizmu pisao je Kiyota (1967).

U različitim tekstovima naći ćemo upozorenja o mogućim greškama u meditaciji. Tako možemo uporediti strofu 21 sa odlomkom iz *Surangame* (1969:117).

»Ako se duh usmeri na traženje duha ono što

U srži nije iluzija postaje iluzija.«

U čanovskom tekstu sličnog naslova (*Hsing ming*) koji je po Mc Rieu (vidi u Gimello, 1986:208) takođe pogrešno pripisan jednom autoru (Sorensen/1986:105/g, naime, vezuje uz Fa-junga), nalazimo sledeće:

»Želiš li da postigneš čistotu duha, onda se potruži (u smislu) ne-duha (wu-hsin)«.

Uspostaviti mirnoću duha još ne znači nadilaznje bolesti (neznanja) (u Gimello i Gregory, 1986:208, takođe Sorensen, 1986:106).

Vredi pomenuti da u *Hsin hsin ming* ne srećemo jedan od šestih tehničkih termina čana – posebno južne škole – a to je »ne-duha« (*wu hsin*), što označava odsustvo predumljaja (a ne duha).

Probuđenje i probuđenje

Ono što nas zbunjuje jeste da ako je naš tekst napisan tokom osmog veka onda je donekle čudno da u njemu ne nalazimo traga o vrućoj debati koja je približno u to vreme vodila između severne i južne škole oko pitanja nenadnog probuđenja (*tun wu*). Znamo da su indijski budisti razvili široku panoramu shvatanja o probuđenju. Nalazimo ukupno nekih pet sanskritskih termina u vezi sa tim.

Prvi je (b) *bodhi-citta*, a označava saznanje o nužnosti stupanja na put (*marga*) i odluku da se on sledi. Takođe označava i (duhovnu) snagu potrebnu za to, bilo da je taj put shvaćen teravadijski (hinajanski), kao put arhata, ili mahajanski, kao put bodhisatve.

Drugi termin (b) *bodhi* označava probuđenje, tj. puno razumevanje (onog što je ranije samo bila težnja) budističkih istina, unutarnji preobražaj saznanja, emocija i volje i prelazak do neuslovljene egzistencije (oslobođenja karme). Nekad se to opisuje kao »dosezanje druge obale«, ili »preokretanje u najdubljem sedištu svesti, ili »probijanje« sputnosti karmom i neznanjem. Reč dolazi od korena *budh* koji označava buđenje. Otuda je predviđeno kao što su »prosvetljenje« ili »iluminacija« nisu odgovarajući, mada se prežene koriste u većini zapadnih prevoda.

c) *Sambodhi* bi trebalo da znači potpuno probuđenje, (d) *samyak-sambodhi* je »ispravno potpuno probuđenje, a (e) *anuttara-samyak-sambodhi* bi bilo »krajnje ispravno i potpuno probuđenje«. Međutim, ti termini nisu upotrebljavani dosledno. Na primer, (b) i (c) su nekad korišćeni kao sinonimi, a takođe i (d) i (e).

Možda će ovo biti jasnije ako uzmemo u obzir praksu meditacije. Naime, shvaćeno je da probuđenje može biti ponovljivo iskustvo (donekle) različitih dubina, kvaliteta i trajanja. Otuda i potreba da se to obeleži različitim rečima. Osim toga, pretpostavljalo se da

je probuđenje jednog Bude nešto drugačija od ostalih (arhata, bodhisatvi). Tako na primer, *samyak-sambodhi* (pali, *samma-sambodhi*) je u teravadi bila oznaka za probuđenje Bude, kasnije to značenje preuzima *anuttara-samyak-sambodhi*. U mahajani nalazimo različito označavanje probuđenja šravaka, pratkeabuda, bodhisatvi i buda, u nameri da se podvuče pretpostavljena razlika vrste i kvaliteta.

Međutim, doobe vozila, meditacije, uvida i probuđenja izazvala su reakciju koja je poticala delom iz teorije a delom iz prakse. Sa teorijskog stanovišta isticao je da probuđenje na kraju krajeva mora biti u »jednom komadnu, nezavisno od oblika, jer inače bi potpadalo pod uslovljene i relativne poduhvate koje se zasnivaju na principu akumulacije (»zrno po zrno...«). Sa praktičkog stanovišta izgledalo je da se budista gubi u složenom lavirintu beskrupnog skupljanja zaslug, uvida, mudrosti, samadhijske i probuđenja. Na sve ovo mogla se očekivati suprotna reakcija koja će proklamovati da na kraju krajeva postoji samo jedno vozilo (*ekayana*), jedan zametak tako-dovršeg (*tathagata-garbha*), jedna nirvana, jedno probuđenje, koje je spontano i nenadno. Kako veli nepoznati autor *Lankavatara*: »Ono se doseže iznenadno i intuitivno kao »prekret« u najdubljem sedištu svesti, ono niti dolazi niti odlazi – ono je kao mesec viđen u vodi.«

Iz ovoga vidimo da je iznenadno probuđenje, koje će izazvati toliku pometnju u čanu, bilo na dnevnom redu već u indijskom budizmu (vidi Gome: »Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment«, u Lai i Lancaster, 1983). Sanskritski termin koji za to uvodi Maitreja u *Abhisamayalamkari* bio je *eka-kāna-abhisambodha*, tj. potpuno probuđenje u jednom-času, a označavao je konačno otklanjanje čak i najtanjaniji zagađenja i neznanja, postignuto u munjevitom (*vajropama*) samadhijsu (Obermiller, 1933:44). Ta trenutna intuicija smatrala se krajem puta bodhisatve, a predstavljala je intuitivno poimanje krajnjeg nedvojstva (*advaya*). Ipak, ona se smatrala samo krajem jednog progresivnog (dakle, postepenog) procesa intuitivnog sagledavanja (*anupurva-abhisamaya*). U tom kontekstu »postepenost« i »nenadnost« nisu bili konku-rentni nego kompatibilni delovi jednog istog procesa. Konačno probuđenje je moglo biti nenadno i trenutno, ali je ono pripremano kroz duže vreme postepenim dodavanjem (tačnije, oduzimanjem, ako imamo u vidu meditativni proces). Uostalom, ovakvo viđenje nije bilo suprotno ni čanu – bile su potrebne godine da bi došlo do »nenadnog postignuća« i da bi se povezali t'i (suština) i yung (primena).

Kako izgleda, prva osoba koja je u istoriji budizma uopšte suprotstavila nenadno i postepeno probuđenje bio je Tao-šeng (V vek). Tome se usprotivio Hui-kuan, koji je, kao i Tao-šeng, bio Kumaradijev učenik. Debata se nastavila tokom petog veka. Ono što iz nje treba izvući za ovu priliku jeste sledeća razlika koja je istisnala kao razlika između vere i razumevanja.

»Prosvetljenje (*ming*) se ne postiže poste-

peno, dok se vera (*hsin^a*) rađa (postepeno) iz poučavanja. Šta hoću da kažem? Vera se rađa i jača dnevnim napredovanjem, ali prosvetljenje nije postepeno» (*The Discussion of Essentials*, uporedi Liebethala, 1948: 187 i Yu-Lana, 1983:23). Argument da je buđenje nenadano jeste da je ono jedno: ne-dvojno i nedeljivo. Prema ovom kriterijumu značilo bi da vera u duh (*hsin hsin^a*), koja se pojavljuje u strofi 36 kao nedvojna, nije ta (deljiva i postepena) vera pomenuta u ovoj debati. S druge strane, naš tekst ne pominje ni iznenadno probuđenje (*tun wu^a*) niti postepeno probuđenje (*chien wu^a*), nego govori o veri u duh, potpunog probuđenosti (*chen chüeh^a*) i probuđenju (*wu^a*).

U sedmom veku spor između predstavnika učenja o postepenom i nenadanom probuđenju buknuo je sa novom snagom, posebno između Shen-hsua i Hui-nenga, što je dovelo i do podela čana na severnu i južnu školu (Hui-nengovu). Krajem osmog veka (794 g.) spor je prenet na međunarodni nivo, kada je u Tibetu održana javna debata između Kamalasila iz Indije (koji je zastupao učenje postepenog probuđenja) i predstavnika čana iz Kine (vidi Gomezov tekst u zborniku Laia i Lancastera, 1983).

Znamo da je u kineskom budizmu karakter *ming^a* (prosvetljenje) upotrebljavan bar od vremena Tao-šenga (oko 400 g.) kao sinonim za *wu^a* (probuđenje). To nas navodi na zaključak da su tek Kinezi uveli reč »prosvetljenje« u budizam (tj. oko hiljadu godina posle Bude), jer u indijskom budizmu takva reč se ne javlja u tehničkoj upotrebi, iako postoji u sanskritu (*prabha* i *pratibha*). U kineskoj misli još Lao-ce govori o sagledavanju nepromenljivog kao o prosvetljenju (*ming^a*, u gl. 16.).

U *Hsin hsin ming*u nalazimo ukupno dva termina povezana sa probuđenjem. *Cheng chüeh^a* (u strofi 19) označava potpunu, savršenu probuđenost, a *wu^a* (u strofi 21) probuđenje. Očigledno je da su ova dva termina upotrebljeni u tehničkom značenju, dok je karakter *ming^a* (ako nas kontekst ne vara) u četvrtjoj liniji (strofe jedan) upotrebljen kao glagol (osvetliti), a u strofi 29 kao pridev (prosvetljen) – dakle, ne nalazimo ga u tehničkom značenju kao »prosvetljenje«.

Govoreći o istoj temi vezanoj za drugi kontekst, Chang (1970: 162–3) primećuje da »prema tradiciji zena *wu*, koje označava unutarne probuđenje, ... nije isto što i *cheng-teng-chüeh* (*samyaksambodhi*), koje je krajnje, savršeno prosvetljenje budistva. (...) *Wu* se više odnosi na iskustvo prosvetljenja u neposrednom smislu, dok *chüeh* označava trajnu i potpunu prosvetljenost. (...) Ipak, ta iskustva razlikuju se samo u stepenu dubine, a ne po suštini, ali osnovnom načelu, dodaje Chang (on takođe ne može da se otme od »prosvetljenja«).

Treba dodati da kod Hsüan-tsanga, u škola hua-jen i t'ien t'ai, češće nalazimo karakter *chueh* nego *wu*.

Takvost i totalitet dharmi

U našem tekstu nalazimo tehnički termin takvost u tri vida. U strofi 4 takvost (*ju^a*), u

strofi 24 jednu takvost (*i ju^a*), a u strofi 30 pravu takvost (*chen ju^a*, skt. *bhutatathata*). Prva i treća su dobro poznate u tradiciji mahajane, dok druga izgleda da je inovacija nepoznatog autora našeg teksta.

Hsüan tsang na jednom mestu određuje savršenu takvost na sledeći način. »*Chen* znači izvorno i pravo. To znači da ono nije neosnovano i lažno. *Ju* znači stalno tako. To znači da ova izvorna zbilja ostaje, pod svim okolnostima, stalno takva po svojoj prirodi (cit. po Yu-Lanu, 1983:II, 331). Škola t'ien t'ai daje nešto drugačije određenje. »Dalje, u vezi sa *chen ju*« to je ono iza svih stvari što je izvorno i stvarno tako, a jeste samo jedan duh. Taj jedan duh se stoga zove *chen ju* (izvorno takav), prema Yu-Lanu, 1983:II, 361.

U strofi 30 i prve dve linije strofe 31 izriče se odnos između prave takvosti (*chen ju*), ne-dvojstva (*pu erh^a*), jednakosti (*t'ung^a*) i totaliteta područja dharmi (*fa chien^a*). Potiranje razlika nastupa u meditaciji, ili sagledavanju, kad padne barijera između drugog (*t'ar^a*) i sebe (*tsu^a*). U meditaciji to je iskustvo odsustva spustanosti između ega i ne-ega, kad se sve oslobađa svojstava. U području uvida to znači da u istinskoj takvosti nije moguće povući razlike – otuda se područje dharmi (*fa chieh^a*, skt. *dharma-dhatu*), izvan koga nema ničeg, doživljava kao nediferencirani totalitet, ili ne-dvojstvo.

U strofi 32 to iskustvo se proširuje na vreme (prožimanje časa i eona) i prostor (nigde-svuda). Fa tsang to ovako objašnjava, u sklopu učenja o prožimanju razvijenog, u školi hua-jen: »Pošto trenutak nema vlastite supstancijalnosti on je izmenjiv sa velikim eonima. Pošto su veliki eoni bez supstancije oni obuhvataju jedan trenutak (cit. po Chang-u, 1972:160).

Ne-dvojstvo (*pu erh^a*) zasluhuje poseban osvrt s obzirom da se javlja u nekoliko strofa (30, 31 i 36). Ne-dvojstvo (skt. *advaya*, *advaita*) je bilo omiljen pojam u mnogim indijskim filozofijama, uključujući budističku. U budizmu se javlja često u mahajanskim tekstovima. Tako se u *Aśtaśaṣṭi-kaprajnaparamiti* (gl. XVI) kaže da je »takvost tathagata (svih dharmi) jedna takvost, ne-dvojna (advaya), nepodeljena (*advaidhikara*)«. U *Abhisamayalamkari* (gl. VII) se govori o »trenutnoj intuiciji ne-dvojstva« koja se javlja bodhisatvi kada posle dužeg perioda, u kome je negirao dvostruki (subjektivni i objektivni) aspekt elemenata, ta dvostruko nestaje (Obermiller, 1933:83). U *Gandavyūhi* se opisuje kao Sudhana dolazi do mesta na kome borave oni koji uživaju u (iskustvu) ispraznosti, u kome se prožimaju (prepliću) svi eoni univerzuma, sve se preliva u jedno, a jedno u sve i nema nikakvih smetnji između pojava.

U strofi 33 načelo nedvojstva se proširuje na veliko i malo. O tome Fa tsang kaže: »Kad vidimo, na primer, visinu i širinu planine, vide je taj koji izražava tu veličnost; nema veličnosti mimo (duha). Ili kad vidimo sićušnost čestice materije, opet je dah taj koji izražava tu sićušnost ...« (cit. po Yu-Lanu, 1983:II, 348).

Čitalac može primetiti da često citiramo autore koji su pripadali hua-jen školi da

bismo osvetlili pojedine stavove iz našeg teksta. Govoreći o međusobnom uticaju čana i ove škole, Suzuki je davno primetio: »Dok su mislioci hua-jen koristili intuicije zena na svoj način, zen majstori su bili privučeni filozofijom identiteta i međuprotivizma koju zastupa ova škola i pokušali su da je uključe u svoja razmatranja (Suzuki, 1970:III, 19). U našem tekstu takođe nalazimo tragove ovog sinkretizma, posebno u poslednjih sedam strofa. Meditativnu pozadinu hua-jen ističe i jedan noviji autor: »U razumevanju misli hua-jen često nailazimo na teškoće koje bismo bolje razumeli kad bismo znali njihovu stvarnu povezanost sa meditativnom praksom« (R.M. Gimello: »Early Hua-yen, Meditation and Harley Chan: Some Preliminary Remarks«, u Lai i Lancaster, 1983: 155). Isto bismo mogli reći i za većinu strofa iz *Hsin hsin minga*. Onome ko ne zna ništa o meditaciji mnogi stavovi delovao kao igranje rečima, a onima koji o tome imaju određena iskustva biće jasno da su to katkad lepi »opisi« stvarnog iskustva, a katkad pokušaj konceptualizacije tog iskustva.

Ideja relativnosti malog i velikog uvedena je u kinesku filozofiju od strane Čuang-čea i Hui-ših, više od hiljadu godina pre pretpostavljenog nastanka našeg teksta. Tako u gl. XVII (Jesenji povodnjik) Čuang-čea kaže: »Ša stanovišta razlika, ako neku stvar smatramo velikom jer joj se može pripisati veličnost, onda između deset hiljada stvari nema nijedne koja nije velika. Ako smatramo stvar malom jer postoji njena malenost, onda između deset hiljada stvari nema nijedne koja nije mala«. Druga ideja koja povezuje naš tekst i Čuang-čea jeste jednakost (*t'ung^a*). Čuang-čea govori o jednakosti stvari u gl. II: »Bilo da je reč o maloj stamblici ili o velikom stubu, o leproznom ili o lepoj Hsi-shih, o stvarima grozotnim i čudnim ta ih sve objedinjuje u jedno. Njihova podeljenost je njihova potpunost, njihova potpunost je njihova manjkavost. Nijedna stvar nije niti potpuna niti manjkava, nego su sve ponovo sjedinjene. (...) Nema na svetu ničeg većeg od vrha dilače, a planina Tai je sićušna. Niko nije živio duže od umrlog deteta, a P'eng-tsu (kineski Metuzalem – D.P.) je umro mlad.«

Ipak, istaknimo jednu razliku između Čuang-čea i *Hsin hsin minga*. Za Čuang-čea sve je jednako jer (a) ta je izjednačavajući imenitelj svega i (b) stoga što je sve samo primereno svojoj vrsti, okolini ili kontekstu. Na drugoj strani, u našem tekstu, sve je jednako jer je isprazno i takvo.

Jednakost, ili istost (*t'ung^a*, skt. *samata*) je jedna od omiljenih tema našeg teksta. Cook (1977:49) primećuje da je jednakost stvari u indijskom budizmu uglavnom vezana za njihovu zajedničku beznačajnost, dok je u hua-jenu izvedena iz ideje da su sve stvari podjednako veoma vredne. Ne možemo reći da je u našem tekstu prisutno bilo koje od ova dva stanovišta. U strofi 14 vidimo da su stvari jednake po svojoj ispraznosti, a u strofama 30 i 31 ona se zasniva na takvosti i ne-dvojstvu. U strofi 33 jednakost je posledica ukidanja ivica i ograničenja.

Bibliografija

- R. H. Blyth (1960): ZEN AND ZEN CLASSICS, Vol. I, Tokyo: Hokuseido Press
- Wing-Tsit Chan (1972): A SOURCE BOOK IN CHINESE PHILOSOPHY, Princeton: Princeton Un. Pr.
- Edward Conze, ed. (1954): BUDDHIST TEXTS THROUGH THE AGES, Oxford: Bruno Cassirer
- Edward Conze, trans. and ed. (1969): BUDDHIST SCRIPTURES, Penguin
- Francis H. Cook (1977): HUA-YEN BUDDHISM, Pennsylvania: State Un. Press
- Garma C.G. Chang (1970): THE PRACTICE OF ZEN, New York: Harper and Row
- Garma C.G. Chang (1972): THE BUDDHIST TEACHING OF TOTALITY, London: Allen and Unwin
- DAILY CHANTS (1985), Rochester: Zen Center
- R.M. Gimello and P.N. Gregory, eds. (1986): STUDIES IN CH'AN AND HUA-YEN, Honolulu: University of Hawaii Press
- Bernard Karlgren (1974): ANALYTIC DICTIONARY OF CHINESE AND SINO-JAPANESE, New York: Dover
- Minoru Kiyota (1967): THE PRESUPPOSITIONS TO THE UNDERSTANDING OF JAPANESE BUDDHIST THOUGHT, Monumenta Nipponica, Vol. XXII, No. 3-4: 251-9.
- W. Lai and L.R. Lancaster, eds. (1983): EARLY CH'AN IN CHINA AND TIBET, Berkeley: Berkeley Un. Press
- Fung Yu-Lan (1983): A HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY, I-II, Princeton: Princeton Un. Pr.
- L. Lancaster, ed. (1977): PRAJNAPARAMITA AND RELATED SYSTEMS, Berkeley: Berkeley Un. Pr.
- Walther Liebethal (1948): THE BOOK OF CHAO, Peking: The Catholic University
- Keiji Nishitani and Seizan Yanagida (1974): ZENKE COROKU II, Tokyo: Shikuma Shobo.
- THE LION'S ROAR OF QUEEN SRIMALA, trns. by Alex and Hideko Wayman, New York: Columbian Un. Press
- E. Obermiller (1933): THE DOCTRINE OF PRAJNAPARAMITA AS EXPOSED IN THE ABHISAMAYALAMKARA OF MAITREYA, Acta Orientalia, Vol XI, Leiden: E.J. Brill
- John R. Mc Rae (1986): THE NORTHERNSCHOOL AND THE FORMATION OF EARLY CH'AN BUDDHISM, Honolulu: University of Hawaii Press
- THE SURANGAMA SUTRA (1969), trans by Lu K'uan Yu, London: Rider
- H.H. Sorensen: THE 'HSIN-MING' ATTRIBUTED TO NIU-T'OU FA-JUNG, Journal of Chinese Philosophy, 13 (1986): 101-120.
- Daizets T. Suzuki (1970): OUTLINES OF MAHAYANA BUDDHISM, New York: Schocken Books
- D.T. Suzuki (1970): ESSAYS IN ZEN BUDDHISM, I-III, London: Rider
- TAISHO SHINSHU DAIZOKYO, 85 vol., Tokyo, 1924-32.

- THE TIBETAN BOOK OF THE GREAT LIBERATION, ed. by W.Y. Evans-Wentz (1971), Oxford University Press
- H. Ui (1939): ZENSHUSHI KENKYU, I, Tokyo
- Č. Veljačić: Indijski izvori Pironov efilozofije epoche, Kulture Istoka, broj 11, 1987: 4-9.
- B. Nanajivako: The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of epoche, Indian Philosophical Quarterly, Vol. 12, No. 4, Oct-Dec. 1985.
- Lu K'uan Yu (1971): PRACTICAL BUDDHISM, London: Rider
- ZEN DAWN, Early Zen Texts from Tun Huang, trans. by J.C. Cleary, Boston and London: Shambhala 1986.

Važni karakteri

A	信	M	空
B	心	N	真
C	一	O	見
D	虛	P	悟
E	玄	Q	正
F	至	R	法
G	大	S	智
H	正	T	生
I	如	U	同
J	取	V	體
K	系	X	用
L	一	Y	乘
	種	Z	無
			咎
a	執	e	無
b	住	f	無
c	圓	g	不
d	法	h	自
	界		然

i	頓	q	性
j	漸	r	不
k	信	s	他
l	明	t	自
m	覺	u	有
n	一	v	無
o	真	x	一
p	體	y	切
		z	神

Transkripcija važnijih karaktera po Wade-Gileusu i pin yinu

Wade - pin yin

- A i B) hsin - xin
C) i-hsin - yi-xin
D) hsiu - xu
E) hsian chih - xuan zhi
F) chih tao - zhi dao
G) ta tao - da dao
H) cheng - zheng
I) ju - ru
K) yüan - yuan
M) k'ung - kong
F) wu wei - wu wei
U) t'ung - tong
N) chen - zhen
O) chieh - jie
H) tsu jan - zi ran
R) fa - fa
S) chiu - zhiu
T) sheng - sheng
V) t'i - ti
X) yung - yong
Y) i-ch'eng - yi cheng

- c) yüan chiao - yuan jiao
e) wu hsin - wu xin
i) tun wu - dun wu
l) ming - ming
k) hsin hsin - xin xin
j) chien wu - jian wu
Q) cheng chieh - zheng jue
P) wu - wu
n) i-ju - yi ru
o) chen ju - zhen ru
r) pu erh - bu er
d) fa chieh - fa jie
s) ta - ta
t) tzu - zi
q) hsing - xing
z) shen - shen
J) chu - zhu
b) chu - zhu
Z) wu ai - wu ai



Zen se u praktičnom vidu, još od drevnih vremena, sastoji od *zazena*¹ i *sanši-mompoo*². Obe vežbe su neophodne ženama svetenicima koji želi da dosegne probuđenje. Dobro je poznato da u zenu postoji jedinstven metod postavljanja pitanja i odgovora, odnosno, *sanši-mompoo* ili *zen-mondo*, ali za sada postoji sasvim mali broj radova o bliskoj vezi između *sanši-mompoo* i (psihološkog) savetovanja. Cilj ovog rada jeste da uporedi navedene metode sa stanovišta odnosa između pacijenta i terapeuta.

Život i običaji budističkog kaludera u zen manastiru

Zen se zasniva na filozofiji budizma, ali zen nije sama filozofija, već je praksa. Otuda se zen zasniva na samom životu i neprekidno se razvijao upravo u tom jedinstvenom vidu.

Praktični zen ima dva značajna korena, *zazen* i *sanši-mompoo*. *Sanši-mompoo* je slušanje učenja zen učitelja, i izučavačemo ga sa stanovništa savetovanja. Međutim, prvo se moramo upoznati sa svakodnevnim životom budističkog kaludera. Osim toga, moramo doznati šta *sanši-mompoo* znači u njihovom životu, kao što moramo razumeti duhovno stanje kojem ih podučavaju. Stoga ćemo ukratko prikazati život i običaje budističkog kaludera u zen manastiru.³

Budistički kaluderi se obučavaju u posebnom zen centru. Osoba koja stupa u hram mora da dobije potvrdu od svog učitelja da je formalno pristupila budističkom svestenstvu. To pristupanje, zvano *tokudošiki*, označava da su moloci obrijali glave i obukli *kesu*³ (budistička odežda je obično crna, plava ili crvena). Kada dobiju potvrdu, kreću na putovanje u zen centar, što se na japanskom naziva *angja*, hodočašće. Pitanje odakle i kuda⁴ predstavlja problem koji stoji pred nama tokom celog našeg života. *Angja* je odgovor na to pitanje. Osobe koje se obučavaju ne dobijaju novac za *angju*. Prilijag im je sveden na minimum kako bi ostvarili svoj cilj i ovladali svojim željama. Stavljaju na glavu *adiro-gasu* (veliku kapu od bambusa) i oblače bele pamučne dokolenice. Obuvaju slamne sandale i nose *kesa-bunko* (drvenu kutiju). Sve dok ne stignu do manastira, tokom celog hodočašća, oni putuju zahvaljujući ljubaznosti ljudi, a ne pomoću novca. Kaluderi ih uglavnom ljubazno primaju u hramovima, ali često spavaju na travnatom ležaju. Sve te patnje tokom hodočašća pomažu im u ostvarivanju njihovog cilja u životu.

¹ *Zazen* – meditiranje u sedećem položaju, prekrštenih nogu. U zavistnosti od zen sekte, um se usredsređuje (ili ne usredsređuje) na određeni predmet.

² *Sanši-mompoo* – označava primanje znanja zen učitelja kroz predavanja i razgovore s njim.

³ *Danas*, s obzirom na mali broj zainteresovanih, zen obuka nije toliko teška kao ove navedene primere.

⁴ *Kesu* – budistička odežda, obično crne, plave ili crvene boje. Iako ima mnogo varijanti, tri osnovne su *samghati*, *uttarasanga* i *antavasa*.

Učitelj i učenik u zen manastiru

Savremeno obučavanje u tradiciji zena

Joško Koga
i Jošiharu Akišige

Tako hodočašnici stižu pred kapije raznih zen manastira. Tu ih čeka uobičajeno odbijanje. Obično im kažu: »Ovaj hram je prenatrpan i ne možemo da vas primimo« ili »U ovom hramu ljudi ne mogu dobro da se smeste, pa stoga uvek odbijamo nove kaludere«. Ako neko tada napusti hram, svugde će ga odbiti. On mora da čeka na kapiji dok ga ne prime, oslonjen na *kesa-bunko*. Kada padne večer, dopuštaju mu da uđe u hram, ali ne dobija posteljinu. Sedi celu noć zagledan u zid, u sedećem položaju, *kekaфузи*⁴. *Keka-fuza* označava sedeći položaj Bude. Ako mu ne dozvole da uđe uveče, mora da odsedi celu noć pred kapijom u navedenom položaju. Ujutru obuvaju sandale i ponovo čekaju na dozvolu za početak obuke. Ti dani obuke (obično dva ili tri) na japanskom se zovu *ni-vazume* (ostajanje u bašti). Naredni deo obuke je *tangazume*. *Tanga* označava prostorije u kojima provode jednu noć. Ovaj deo obuke traje najmanje nedelju dana i za to vreme primenjuju *zazen* tokom celog dana.

Otrpeti stid i napustiti ego, to su suštinski zadaci za budističke kaludere. Stoga ih, čim stignu u zen manastir, podvrgnu ispitiivanju.

Posle pet dana novim kaluderima dozvoljavaju da uđu u manastir. Određuje se njihov položaj u manastiru, i tako započinje njihov pravi život. Drugim rečima, osoba koja može da izdrži teške patnje i želi da izučava put Bude sposobna je da se posveti zenu.

Životom u zen manastiru upravljaju stari kaluderi. U jednom zen manastiru postoji šest zvaničnika – *cusu* (generalni sekretar), *kansu* (sekretar), *fusu* (računovodja), *ino* (rukovodilac opštih poslova), *tenzo* (šef kuhinje) i *šisui* (koji rukovodi održavanjem). Oni se na japanskom nazivaju šest *čidi*.

Žen manastir je mesto gde kaluderi žive za zajednički cilj. Zajednički cilj se odnosi na »put«, pa je stoga dubi uzajamnog pomaganja veoma jak u životu zen manastira. Svi nastoje da budu ljubazni prema ostalima i da budu podsticaj za ljudsku sreću. To se naziva »primenjivanje vrline«, što je veliki cilj obučavanja u zenu.

Ekonomske uslovi u manastiru uglavnom zavise od *takuhacu*, prikupljanja milostinje, što je drevna praksa u budizmu. Ekonomsko stanje isto tako zavisi od količine pirinčaca koji poklanjaju dobrotvori. U slučaju *takuhacu*, kaluderi oko vrata vezuju vreće i hodaju ulicama u grupi. *Takuhacu* se izvodi iz dva razloga, da bi se došlo do hrane i da bi se primenjivala vrline. Odnosno, da ih poduču duhu poniznosti. U isto vreme treba povećati vrline samog darodavca. Stoga kaluderi za *takuhacu* stavljaju veliki *adiro-gasu*, ispod kojeg vide samo jedan metar ispred sebe i jedva naziru lica darodavaca. Sve se to čini da bi se izbegli lični odnosi između kaludera i darodavaca, jer ako se između njih uspostave lični odnosi, ta dela gube svako duhovno značenje. S jeseni, u vreme žetve, oni odlaze na polja i skupljaju zaostalo zrnevlje. Tako mogu da se izdržavaju dok izučavaju budističke običaje.

Što se samog manastira tiče, na jednoj strani središnjeg zemljanog poda u dvorani za meditiranje postavljen je bodisatva najviše mudrosti, koga smatraju idealizacijom ili personifikacijom Budine mudrosti. Sa obe strane dvorane za meditiranje podignut je *tatami*. Svaki kaluder ima svoju prostirku. To je njegovo mesto. Tu spava i obavlja *zazen*. Njegov imetak nalazi se u tan-kutiji, postavljenjor pored prozora samog tana. Posteljina im je smeštena na velikim policama i zaklonjena zastorom.

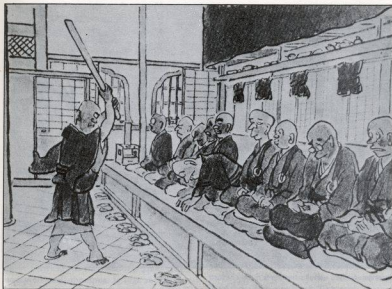
Budistički kaluderi spavaju od devet uveče do tri ujutru. Za doručak jedu pirinčanu kašu i *cukemono* (kiselo povrće). Glavni obed, zvani *saiza* ili *otoki*, je u jedanaest predpodne. Kaluderi dobijaju *mugigohan* (kuvani pirinač i ječam), *misoširu* (vrstu supu) i *takuvanzuke* (vrsta kiselog povrća). Za večeru su odmaraju. Strogo uzevši, budistički kaluderi obeduju samo dva puta dnevno. Stoga se večernji obed naziva *jakuseki*, jer je običaj da nemaju večernji obed u zen manastirima. Ovi običaji se prilagođavaju razlici u prirodnom odlikama.

U zen manastirima zabranjeno je uništavati prirodne izvore. To se smatra nedostatkom vrline.

U svim zen manastirima svi članovi, od učitelja do učenika, bave se određenim radom (*samu*). Drugim rečima, intelektualni život ne može da reši sve probleme. I tako zen učitelj predvodi kaludere u manualnom radu. Oni ne rade samo da bi radili, već i da bi shvatili uživenosti rada, da bi se odmorili od svakodnevnog meditiranja. Postoji mnogo zen-mondoo koje učitelji i učenici obavljaju tokom rada.

To pokazuje da oni ne smatraju da postoji razlika između stvari obavljenih u glavi i stvari obavljenih pomoću ruku. Otuda su pi-

⁴ *Keka-fuza* – sedenje s prekrštenim nogama; sedeći položaj Bude, ili budista, za vreme meditiranja.



Monasi meditiraju (karikatura Gjen Sotoo, Japan XX vek)

tanja i odgovori u zenu blisko povezani sa svakodnevnim životom. Istina se ne može dokučiti sve dok ceo čovek ne bude prožet životom.

To je jedini i osnovni način za izučavanje i doživljavanje zena. To se, na primer, vidi u kupanju. Oni naizmenično pripremaju kupatilo i peru kupaćima leđa. Ovde se javlja pitanje zašto moraju često da se kupaju? Nije li rečeno da su njihova tela urođeno čista? Drugim rečima, čovek se prirodno nalazi na putu Bude, i tako dolazimo do protivrečnosti između *honkaku*⁵ i postupaka kaluđera. Međutim, pravi smisao zena sastoji se u iznalaženju istine u svakodnevnom životu, pa i njihova kupanja predstavljaju suštinsku mogućnost za razmišljanje o nekom monodu.

Opšti plan izučavanja zena u zen manastiru sastoji se, s jedne strane, u izučavanju *goroku* (zapisa o delima i izrekama nekog velikog sveštenika), a s druge strane, u praktikanju zazen. Izučavanje zapisa starih učitelja obavlja se na predavanjima zen učitelja. Stari (*roši*) ovde ne označava godine, već se odnosi na meru poštovanja i uvažavanja datog učitelja. Na predavanjima zen učitelji ne dozvoljavaju slušaocima da se služe intelektom. Cilj predavanja je da omogućiti kaluđerima da steknu uvid u istinu starih zen učitelja.

Predavanja (*teio*)⁶ su veoma ozbiljna stvar u zen životu. Na zvuk malog bubnja (koji se koristi u tradicionalnoj japanskoj muzici) kaluđeri u redu i tišini ulaze u *kodo* (prostorije za predavanja u hramu). Kada slušaoci zauzmu mesta, dolaze zen učitelji i njegova dva pomoćnika. Zen učitelj odmah prilazi mestu gde se nalazi statua Bude i

nudi joj ko (tamjan). Potom pali tamjan za osnivača hrama, za sve velike učitelje posle njega, i za autora predavanja. Uz svaku ponudu tamjana klanja se tri puta. Prisutni tri puta čitaju kratku *sutru* i jednom recitatu zapovesti osnivača. Čitanje sutre obavlja se uz udarce drvenog gonga, zvanog *mokugo*. Sve to smiruje umove prisutnih. Tada učitelj odlazi do visoke stolice i sedi licem prema statui Bude. Jedan pomoćnik donosi mu šolju čaja, drugi je stavlja pred njega. Predavanje napokon započinje, traje duže od jednog časa i završava se *siguseiganom*. Siguseigan se odnosi na četiri velika zaveta bodhisatvstva. To su, ovim redom: koliko god bila brojna bića koja osećaju, zavetujem se da ih spasim; koliko god strasti bile neiscrpne, zavetujem se da ih ugasim; koliko god *dharma* bile besкраjne, zavetujem se da ih eliminišem; koliko god istina budinstva bila besкраjna, zavetujem se da je dosegnem. Potom se vraćaju u svoje odaje.

Cilj zazen je dosezanje *egana*. Egan je moć uma koja donosi odluke i eliminiše sumnje; ona takođe omogućava umu da pojmi svet. Otuda poseta sobi zen učitelja predstavlja jednu od najvažnijih odlika zen života. Kaluđeri se uvek bave zazenom, osim u trenucima kada rade izvan zgrade ili kada vode privatne razgovore sa učiteljom.

U manastiru, vreme od juna do avgusta naziva se kišni-*ango*, dok se period od novembra do januara naziva snežni-*ango*. *Ango* znači da kaluđeri, tokom sezone kiša i snega, ostanu u manastiru na duhovnom obučavanju, kao što su meditiranje, izučavanje sutri i slušanje predavanja. Takav sistem obuke razvio se u brahmanizmu, i budizam ga je kasnije prihvatio. Za to vreme kaluđerima je zabranjeno da izađu, i oni praktikuju *sešin* jednom mesečno. Sešin označava pretraživanje srca u jednodnevnom meditiranju, u periodu kada se kaluđeri posvećuju meditiranju od ranog jutra do kasno u noć, i odlaze na *sanzen* kod učitelja tri do pet

puta svakog dana. Sanzen je najbitniji deo zen prakse. Sanzen označava vreme kada zen učenik saopštava svoje razumevanje puta, koje je stekao tokom zazen, svom učitelju u privatnom razgovoru.

Sanzen se obično obavlja dva puta dnevno. Za vreme sešina kaluđer mora da ide na sanzen četiri puta dnevno. Ali ako ne oseća potrebu, ne mora da praktikuje sanzen. Takav tip sanzena naziva se *dokusan*.

Postoji i drugi tip, zvani *sosan*, kada svaki kaluđer mora da ide na sanzen. Kada zvono zazvoni u sobi zen učitelja, kaluđeri odlaze tamo jedan po jedan. Kaluđer zazvoni pred vratima učiteljeve sobe, a potom uđe. Jednom se klanja na ulazu, zatim još tri puta u samoj sobi. Za vreme razgovora kaluđer ne stoji u ceremonijalnom stavu. On ne okleva sa iznošenjem svoga stava, i ponekad čak više i svada se sa učiteljom. Kaluđeri koji čekaju na svoj red čuju svu tu galamu. Druga vrsta pometnje nastaje u slučaju dokusana. Stari kaluđeri nagovaraju kaluđere koji ne odlaze na sanzen da to ipak učine. Ti kaluđeri ne izbegavaju susret sa učiteljom zbog loše volje, već zbog toga što, koliko god se trudili, ne dostižu ni do kakvog uvida pomoću zazen. Stari kaluđeri ih nagone na sanzen i silom ih odvlače sa tana. U zenu takvo izuzetno emocionalno uzbuđenje često je korisno i pomaže ljudima sa mentalnom krizom. Takvih primera ima mnogo u zenu. Učitelji uvek savetuju učenike da svoju mentalnu energiju koriste do krajnjih granica.

Tokom perioda sešina oseća se dosta velika nervna napetost. Ta napetost je veoma korisna za početnike u zenu.

Za vreme dugotrajnih sesija zazen, redovno se upražnjava *kinhin*. Kinhin označava šetanje, hodanje, naročito posle meditiranja. Kaluđeri silaze na središnji deo, poredaju se u niz i lagano hodaju. Hodanje štiti kaluđere od mentalne paralize, i obično traje deset minuta, a obavlja se svakog sata.

Kada se kišni-*ango* i snežni-*ango* završe, kaluđeri moraju da podnesu izveštaj o svom ponašanju tokom *ango*. Ako su im postupci bili ispravni, mogu da krenu na hodočašće (*angia*) ili da nastavte sa obukom u istom hramu. Međutim, ako njihovi postupci ne naidu na odobravanje, dobijaju stroge ukore. U ekstremnim slučajevima traži se da napuste manastir. To je, naravno, kraj kaluđerske karijere. Otuda odluka posle *ango* predstavlja vreme iskušenja za kaluđere. Tako oni tražaju za Budinim putem u krajnjoj iskrenosti kroz razne psihološke metode.

Sanši-mompo

Sanši-mompo i zazen su dve velike grane zen prakse. Prva se sastoji u pohađanju *teišoa*, dokusanu i *sosanu*. Druga je zazen u prostoriji za meditiranje. Kaluđeri ne mogu da dosegnu savršenstvo samo pomoću jedne grane.

Sada ćemo pokazati kako je mladi Dogen obavljao *sanši-mompo* sa svojim učiteljom Du-čingom, i kako je kasnije Dogen vodio svoje učenike kao zen učitelj.

⁵ *Honkaku* – um koji u osnovi poseduje prirodu budstva.

⁶ *Teio* – podučavanje; specijalan tip predavanja koji drže zen učitelji, i koja se obavljaju na način koji se malo izmenio od vremena dinastije Sung u Kini.

U aprilu 1223. godine, kada mu je bilo dvadeset i šest godina, Dogen je otišao u Kinu. Posle dve godine hodočasničkog putovanja, prvi put je sreo svog učitelja Du-činga u manastiru Tien-tung. Do tada on nije imao učitelja i njegovi naporu nisu bili nagrađeni uspehom. Na kraju je sreo Du-činga, najvećeg budističkog učenjaka u to vreme, i u julu je započeo njihov sanši-mompo.

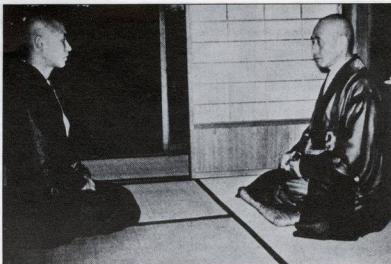
Hokjoki je naziv zbirke odgovora Du-činga na pitanja koja je postavljao Dogen dok je bio njegov učenik u Kini. Kada pažljivo čitamo *Hokjoki*, vidimo kako je veliki Du-čing vodio Dogena do probuđenja, oslobađanja od dualizma tela-duha, i kako ga je vodio do primenjivanja budističkog puta u ostatku njegovog života. U to vreme u zen budizmu su postojala dva glavna učenja. Jedno je bilo direktno prenošenje Budinog uma bez oslanjanja na tekstove. Drugo je bilo škola koja je imala sistem zasnovan na Budinom učenju. Dogen je uvideo da su oba metoda značajna.

Dogenu je veliki problem predstavljao sukob u njegovom umu između *honkaku* i *ši-kaku*. *Honkaku* označava urođenu prirodu Bude, odnosno, originalno budastvo, dok *ši-kaku* označava poimanje Budine prirode u postupku koji vodi kroz razne religijske vežbe (*šugjo*). Ali Dogen je *u mnogo veću težao za putem i postepeno je primio egan kroz uputstva Du-činga*. Promena njegovog uma odigrala se nakon dugotrajnog mompoa, koji se bavio pitanjima probuđenja ili neprobuđenja. Dogen je tada primio učiteljeve misli u celosti, kao kada bismo čašu vode izliili u drugo posudu s vodom. Tako se Dogen oslobodio svojih predrasuda i konačno dosegao budinstvo. On je, sledeći primer Du-činga, primenjivao zazen tokom celog dana, bez obzira na toplotu ili hladnoću.

Dogen se posvetio asketskoj praksi još dve godine posle svog probuđenja, i posle pet godina vratio se u Japan. Bilo je to u jesen 1227. godine. Ubrzo je napisao *Fukan-zazengi*, sa željom da ukaže na osnovne principe zazena. U toj knjižici je u potpunosti objasnio značenje zazena. Naglasio je da sedenje-meditiranje nije sredstvo za ostvarenje probuđenja, jer čak i kada ga čovek dosegne, mora i dalje da primenjuje zazen kao osnovnu religijsku vežbu za sve budiste.

Gakudojodšiu je delo koje sadrži deset pravila koja služe kao vodič početniku u zenu. Polazna tačka je težnja da se dosegne probuđenje. Početnici moraju prvo da shvata da je sve nestalno (prvo pravilo). Zatim, kada počnu da izučavaju Budin put (drugo pravilo), moraju da ga izučavaju kod velikog učitelja (peto pravilo). Oni takođe moraju da izučavaju budizam radi njega samog, a ne da bi ostvarili neke posebne rezultate (četvrto pravilo). A kada uče kod učitelja, moraju da se pokoravaju njegovom gledištu a ne da se drže svoga (šesto pravilo). To pravilo je najvažnije upamtiti.

Kao što je gore naznačeno, oni moraju da izučavaju Budin put kod nekog učitelja, ali u samo carstvo Bude moraju da stupe zahvaljujući vlastitoj asketskoj praksi (treće pravilo). Da bi stupili pomoću asketske prakse, moraju da praktikuju zazen (sedmo pravilo).



Intervju učitelja i učenika (savremene fotos)

Služeći se asketskom praksom, moraju da ostvare suštinsko oslobađanje od privrženosti duhu ili telu. Svi zen sveštenici moraju da dosegnu to stanje (osmo pravilo). Otuda u izučavanju Budinog puta, ako čovek veruje i u put i u to da se on u njemu prirodno nalazi, onda može prirodno da razume otvaranje i zatvaranje puta (deveto pravilo).

Prvo pravilo, posedovanje težnje za ostvarenjem probuđenja, uvod je u sva ostala pravila, i koren je celokupnog učenja kaludera. Taj koren ima dve grane, učenje i vežbanje. Učenje je zabeleženo kao drugo pravilo, a vežbanje kao treće.

Četvrto, peto i šesto pravilo su detalji učenja, a sedmo, osmo i deveto pravilo su detalji vežbanja. Drugim rečima, četvrto, peto i šesto pravilo bave se učenjem, odnosno, sanši-mompom. Sedmo, osmo i deveto bave se vežbanjem, odnosno, zazenom.

Deseto pravilo predstavlja zaključak deset pravila. Tako se ostvaruje neposredno nastavljanje budizma.

Pravila možemo prikazati na sledeći način:

I. Pokreni um u potrazi za putom	II. Nauči put	IV. Nikada ne traži rezultat	V. Uči kod pravog učitelja	(Sanši-mompo)	VI. Budi svestan sanzena	X. Probuđi istinu
III. Počni da primenjuješ put	VIII. Ponašaj se kao zen kaluder	IX. Vežbaj za put	VII. Primenjuj sanzen	(Zazen)	VII. Primenjuj sanzen	IX. Vežbaj za put

Možemo videti da je celo prihvatanje sjednog budizma preneseno Budu, kako je Du-čing najiskrenije podučavao, izraženo u četvrtom, petom i šestom pravilu kao sanši-mompo, dok je njegovo učenje o *šikantaz* izraženo u sedmom, osmom i devetom pravilu kao zazen. Postoje dve grane za oslobađanje od duha i tela: sanši-mompo i zazen. Mompo oslobađa samsvest, dok zazen odvodi kaludera u carstvo Bude. Kaluderi nikada nisu dosegli budinstvo bez oba ova odeljka.

Kao što je gore naznačeno, *Hokjoki* beleži pitanja i odgovore između Du-činga i Dogena. U to vreme Dogen je bio mladi učenik. *Sobogenzo zuimonki* je zbirka Dogenovih izrek, koje je ostavio za sobom kao zen učitelj, a koje je Koun Edo sakupljao tokom četrir godinu. Edo je bio drugi glavni sveštenik hrama koji je Dogen osnovao.

Kakvu vezu možemo da sagledamo između sadržaja te zbirke i deset Dogenovih pravila? Dogenove izreke su zabeležene u šest

7. *Šikantaza* – usredsređivanje celog uma na zazen.

tomova i poređane su po godinama. Mogu se podeliti u sedam grupa:

- 1) težiti probuđenju
- 2) ne učiti Budin put za sebe
- 3) najvažnije tradicionalno pravilo za učenje – put
- 4) zazen
- 5) ne uznemiravati se odećom i hranom
- 6) nužnost uzroka i posledice, dobra i zla
- 7) živeti u skladu sa istomišljenicima

Prva grupa u ovoj podeli odgovara prvom pravilu iz *Gakudōjinšū*, druga odgovara četvrtom, treća odgovara šestom, a četvrta odgovara sedmom, osmom i devetom pravilu. Drugim rečima, većina Dogenovih izreka u *Zuimonkijū* ima odgovarajuća pravila u *Gakudōjinšū*. Osim toga, postoji i gotovo paralelni odnos između redosleda deset pravila i redosleda grupa, utvrđenog na osnovu broja izreka u *Zuimonkijū*. Moramo skrenuti pažnju na to da je nauč. »Ne uči Budin put za sebe« najčešće pominjan i da je četvrto pravilo iz *Gakudōjinšū*, koje njemu odgovara, »Nikada ne traži rezultate«, postavljeno ispred sanši-moppo. Iz toga se vidi koliko je to učenje bilo važno u Dogenovom budizmu. Zbog toga se njegov budizam naziva budizmom bez rezultata i bez probuđenja. Njegove asketske vežbe obavljaju se samo vežbanja radi, te se njegov budizam naziva »budizmom bez ostvarenja«.

Dogenov sanši-moppo obavlja se, naravno, posredstvom jezika. Ali nezavisno upotreba reči nije dopuštena u nenu. Istina se izražava posredstvom reči, ali ne može se preneti bez neposrednog podučavanja između buda (*mendu-mendu*). To nije jedini razlog zašto je za reči izražene u zenu potrebno više intuicije nego razmišljanja. Čak se ni logički izražena istina ne može shvatiti samo putem apstraktnog opšteg rasuđivanja. Kaže se da čovek može dokuciti istinu samo kada vidi čoveka koji je shvatio istinu. Naravno, »videti« označava gledanje duhovnim očima, a ne stvarnim. Ali potonje omogućava prvo.

Ipak, i pored njegove nezavisnosti i nepomirljivosti, Dogenov stav prema tradicionalnom budizmu bio je znatno blaži od stava većine njegovih zen prethodnika u Kini. Opasnost od intelektualizma i oslanjanja na zapisane reči proizvela je sukob zen škola na kontinentu, od kojih su neke preuzele ekstremno stanovište da je samo prenošenje od čoveka do čoveka autentično i da pisano prenošenje ne predstavlja pravi budizam. Dogen je bio uz one koji su isticali suštinsko jedinstvo bez forme učenja. Izučavanje tekstova ne treba omalovažavati, izuzev u slučajevima kada vodi onim sutrama koje ovladaju učenikom, umesto da učenik ovlada sutrama. »Ostani na rluu *Lotos sutre*; ne dozvoli da ona bude na tvom vrhu.« Daleko od toga da sam bude pasivni primalac pisanih reči, Dogen je veliki deo svog života posvetio pisanju i ostavio za sobom izuzetno književno delo. Verujući u suštinsko jedinstvo raznih škola, on je u svojim tekstovima više nastojao da utvrdi osnovne istine budizma nego da utvrdi ispravnost zena. On je malo koristio oznaku »zen«; budino učenje, budizam, to on o čime se identifikovao.

Dogenova filozofija ljudske prirode

Dogen kaže da čovek može da dospe na put Bude, ali on takođe kaže da će borba biti teška za neobrazovane.*

Zen se gnusila filozofije ili logike, ali to ne znači da u zenu nema filozofije ili logike. Naprotiv; zen ima logiku i uzvišenu filozofiju, što se može videti u teišou, dokusanu i raznim uputstvima učitelja. Šta je onda filozofija zena? Govorimo sada o posebnosti-ma Dogenove filozofije ljudske prirode.

U ličnom primeru Osnivača (Šakjamuni) on je pronašao najprostiji i najbolji metod za ostvarivanje probuđenja. Šakjamunijev način meditiranja u sedećem položaju ispod Drveta probuđenja bio je »provereni ili iskušani« metod shvatanja istine.

U Dogenovoj filozofiji čovek poseduje i prirodu Bude i mentalne funkcije koje mu uznemiravaju um. Međutim, čovek ipak želi da bude Buda. Dogen je takođe počeo da traži za istinom sa sledećim pitanjem: »Zašto moramo da obavljamo teške vežbe ako nam je priroda Bude urođena?« To pitanje postavljamo zato što ljudski život razmatramo kao predmet apstraktnog meditiranja, umesto da ga prihvatimo onakvog kakav jeste. Kada živimo svoj život, ne možemo sebi priuštiti razmatranje takvog pitanja. Radije razmišljamo o tome kako da se oslobodimo nevolja u našim životima. Stoga pitamo kako možemo da dosegamo budstvo ako se mučimo i stežu nas nevolje u našim životima. Zahvaljujući svakodnevnim asketskim vežbama, čak i ako su naše patnje velike, možemo da dosegamo probuđenje. Imamo cilj, suštinu ili ideju, i krećemo se prema njemu, korak po korak, neprekidno pokušavajući da ga dosegamo. Uvek postoji nesklad između te dve sile, ali one se postepeno približavaju.

Međutim, Dogen je poricao tu »postepenost« između ljudskih bića koja pate i onih koja su probuđena. Izraz da »sva bića imaju prirodu Bude« obično se objašnjava na taj način, tj. da se Budina priroda u ljudskim bićima ostvaruje u poslednjem stupnju napredovanja prema probuđenju. Dogen je poricao takvo objašnjenje, i smatrao je da sva bića poseduju prirodu Bude. Smatrao je, takođe, da su sva bića isto što i Buda, i poricao postojanje progresivnih stupnjeva između te dve sile. Odnosno, Dogen je poricao sukcesivnost i vremenski interval između te dve sile.

Kako se, u tom slučaju, te dve različite sile mogu ujediniti u čoveku? Budizam usvaja razliku između prirode Bude i svih živih bića, ali takođe propoveda njihovo jedinstvo i identičnost. Dogen je zastupao *zise-cuinen* i protivio se teoriji koja prihvata prirodni razvoj latentne prirode. Pod *zise-cuine* on podrazumeva da sva bića treba da tragaju za prirodom Bude na jedinom stvarnom mestu na kojem mogu sama da se nađu, odnosno, u sadašnjem trenutku.

* D. T. Suzuki je rekao da su metafizičke osnove važne u psihološkom doživljavanju sagledavanja vlastite prirode. Ovaj izraz je jedna od ključnih fraza u rečenici zen učitelja, a to je i cilj zaveta svih zen učenika. Satori, popularniji izraz, označava isto.

Dogen je istakao apsolutno jedinstvo izdizajući se iznad protivrečnosti te dve sile. On je tragao za »apsolutnom afirmacijom« koja poriče odricanje, i koja se u zenu izražava terminom *mu ili ku*. A u Dogenovom slučaju pravo razumevanje ne stiče se intelektom, već asketskim vežbama.

Dogen je govorio da se razlika između probuđenih i neprobuđenih može sagledati u postojanju ili nepostojanju privrženosti sopstvu. Čim čovek odustane od svog sopstva i stupi na put Bude, on može da bude Buda a da u isto vreme trpi patnje i nevolje.

Prema Dogenu, vreme je izostajno i trenutak sadašnjosti sadrži prošlost, sadašnjost i budućnost. To se u velikoj meri razlikuje od naglašavanja sadašnjeg trenutka u cilju zaboravljanja prošlosti ili budućnosti i uživanja u sadašnjosti. U Dogenovom sagledavanju vremena bića postoje samo u sadašnjem trenutku i njihovim postupci takođe postoje samo u sadašnjem trenutku. U tome vidimo začetak prodiranja u filozofiju koja podržava tzv. ideju »ovde i sada«. Iako Dogen naglašava sadašnji trenutak, on nikada ne uči da »dobri postupci nisu neophodni; ne treba se bojati zla«.

Međutim, sedenje i meditiranje u cilju dosezanja probuđenja predstavljaju odvise sebičan pristup; budstvo ne može da se traži ili stiče za sebe, već samo njega samog radi. Dogen je navodio jednog starijeg učitelja iz svoje škole koji je rekao: »Ako želite da steknete izvesnu stvar (satori), morate prvo postati izvestan čovek (Buda). Kada postanete izvestan čovek, sticanje te izvesne stvari više vam neće predstavljati nikakvu brigu.«

Dogen takođe kaže: »Nikada ne pomišljaj da ostvariš nirvanu pomoću asketske prakse, jer se nirvana nalazi u asketskim vežbama. Onaj ko pomaže drugima da dođu do nirvane, iako on sam nije, tog trenutka ulazi u nirvanu.«

Dogen je kritikovao egoizam i altruizam koji žele nešto u budućnosti, uvažavajući budističke vežbe zbog Budinog učenja. Dogen je rekao da je čovek, kada primenjuje Budin put, i sam Buda. Dogenov budizam označava pravi put, koji se uopšteno naziva *dharma* ili zakon.

Život je, prema Dogenovom shvatanju vremena, ono što nema cilja u budućnosti. U sadašnjem vremenu ne postoji očekivanje ispunjenja u budućnosti. Reči »nikada ne misli na dobro i zlo, na pravo i pogrešno« ne označavaju nepoznavanje dobra i zla. To znači da čovek, kada primenjuje ono što je dobro, mora da zaboravi na sebe kao biće koje treba hvaliti. To takođe znači da treba da odustane od svih rezultata dobrih postupaka.

Dogenova filozofija otkriva se u rečima: »Ujutru jedi pirinčanu kašu, u podne – pirinč, i ako si zdrav, radi asketske vežbe, a kada se umoriš, idi da spavaš.«

To nije filozofija koja poriče prošlost i budućnost da bi istakla sadašnjost. Odnosno, ona nas uči da apsolutna sadašnjost sadrži istoriju i kulturu, i pobija postavku da je sadašnjost rob prošlosti ili sredstvo za budućnost. Jer sadašnjost, kao trenutak delanja, sadrži i prošlost i budućnost. Ako se oslobo-

dimo neznanja o pravoj prirodi postojanja, jer posedujemo urođenu prirodu Bude, dostižemo probuđenje iako imamo svetovne brige i nevolje.

Zen kao sredstvo savetovanja

Govorili smo o životu zen sveštenika u dvorani za vežbu (sodo), primeni sanši-mompoa i gledištu na ljudsku prirodu u zenu. Upoređićemo sada sanši-mompo u zenu i savetovanje koje se razvilo u Evropi i Americi.

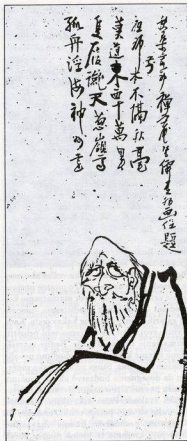
Pre svega, pokazaćemo da sanši-mompo u zenu jeste jedna vrsta savetovanja. Ne mislimo pritom samo na terapeutsko savetovanje, već savetovanje sagledavamo u širokom smislu, koji uključuje ne samo afektivni nivo, već i spoznajni i orijentacioni nivo. Poslućićemo se sledećom definicijom savetovanja: »Savetovanje je ono što posebni savetnik, koji pruža pomoć, saopštava u razgovoru, posredstvom medijuma jezika, nekoj osobi kako bi ona mogla da razvije svoje sposobnosti do maksimuma i pravilnije se prilagodi svojim okolnostima (Fudita).«

»Razviti sposobnosti do maksimuma« ukazuje na dorezanje probuđenja, odustajanje od privrženosti sopstvu i razumevanje prirode sveta, onako kako smo već videli u zenu, pogotovo u učenju samog Dogen. »Pravilnije se prilagoditi svojim okolnostima« ukazuje na davanje jedinog odgovora za situaciju koja nije ničemu pripojena i na koju ništa ne utiče. H. Benoit je rekao: »U skladu sa stupnjem ograničavanja mojih mogućnosti odgovora, sa smanjivanjem moje vanjske slobode odgovora, povećava se moj utisak unutrašnje slobode; drugim rečima, moj um je slobodniji u onoj meri u kojoj je ono što moram da razmišljam tačnije definisano.« Kao i da »Čovek koža je satori oslobođio može da vrši samo jednu radnju u datim okolnostima. On više ne može da čini ništa drugo osim radnje koja je potpuno adekvatna tim okolnostima.

Smatramo, zatim, da »posebni savetnik« označava autentičnu i prirodnu osobu, kao što je istakao Rodžers, pre nego osobu koja je psihološki obrazovana. Rodžers je tvrdio da njegov metod usmeravanja prema klijentu nije površan ili tehnički, već da zavisi od verovanja u »princip rasta«. U svakom slučaju, savetnik treba da ima u osnovi prihvatljiv stav prema ljudskoj prirodi.

Moramo shvatiti da se ne traži sama širina i dubina čovekovog iskustva, već i osnovno prihvatanje i verovanje u samu ljudsku prirodu. U tom smislu sasvim je jasno da zen učitelj poseduje sve kvalifikacije za najboljeg savetnika.

Što se »spružanja pomoći putem medijuma jezika« tiče, u prvom delu smo videli koliki je značaj imao razgovor između učitelja i učenika u centru za zen obuku. Imali smo takođe priliku da se поближе upoznamo sa oblikom zen razgovora. Pogledajmo sada različite aspekte zen-mondoa. Postoje razni metodi delanja. B. Hirose ih je podelio u devet grupa:



Sengai, Bodhidharma (Japan, XVIII vek)

1. Metod objašnjavanja – objašnjava se »put« kakav jeste.
2. Metod predstavljavanja – pokazuje se »put« kakav jeste.
3. Metod protivrećenja – daje se logički protivrečan problem.

Probuđenje se ostvaruje bez pomoći mišljenja ili prosuđivanja.

4. Metod izazivanja zbunjenosti – probuđenje se ostvaruje zatvaranjem načina na koji se problem može rešiti (razmišljanjem).
5. Prisilni metod – ne dozvoljavajući čoveku da misli, oslobađamo ga privrženosti pojmovima ili idejama.

6. Metod udarca i uzvika – kaluder dobija udarce i na njega se viče, a često su ti udarci sasvim iznenađeni i dolaze u trenucima kada se najmanje očekuju. To ponekad izaziva duhovni preobražaj.

7. Metod sugestija – nije primudni način, već veoma prirodni metod kojim se sugeriše da čovek treba da odbaci sve pojmove i da se probudi o samom »putu«.

8. Rasvetljavajući (ili razvijajući) metod – čovek se ne oslobađa samo privrženosti pojmovima, već se i hrabri da ga probudi sâm »put«.

9. Metod vođenja – veoma se razlikuje od prethodnog. Osoba se vodi pomoću pojmoveva sve dok prirodno ne stekne iskustvo nepojmovnosti.

Na sve te razne načine zen kaludera, koga možemo smatrati pacijentom, vode do probuđenja. Možda jedinstveni metodi zen prakse mogu nešto da doprinesu većini savetovanja.

Kaže se da pitanje i odgovor u zenu ne izrastaju u dijalog zato što se ne obavljaju intelektualno. Jedno pitanje i odgovor nemaju nikakvu vezu sa sledećim pitanjem i odgovorom, što pokazuje da pitanje nije jednostavni izraz nečijih osećanja već pitanje koje se odnosi na čovekovu egzistenciju. A učiteljev odgovor postaje naredni korak prema probuđenju. Duboko poverenje između pacijenta i terapeuta je jedna od odlika zen savetovanja. Kod terapeuta vidimo savršenost specijaliste ili učitelja i zrelog čoveka uobičajenog asketskim vežbama. Po tome se zen učitelj uzdiže iznad uobičajenog nivoa savetnika ili terapeuta. Što se pacijenta tiče, kaluder želi da pronađe put kada stupi među zen sveštenstvo. Drugim rečima, kaluder ima jaku volju za duhovnim vežbanjem. Sanši-mompo obavljaju oni koji su dosegli probuđenje i koji neposredno prenose uputstva zasnovana na putu Bude. Zbog toga ga poredimo sa zapadnjačkim savetovanjem.

Kao što smo videli u prvom delu, zen sveštenici se obučavaju u centru za zen obuku. Sada možemo da ispitamo njihov život u zen manastiru sa gledišta grupe psihoterapije.

Na pitanje »Šta je suština budizma?« jedan zen učitelj je odgovorio »Svakodnevni um je put.« To znači da se svakodnevne aktivnosti probudne osobe prirodno usklađuju sa umom Bude. Otuda se za razne grupe aktivnosti – obođovanje, spavanje, kupanje i sl. – u zen manastiru može reći da predstavljaju neku vrstu grupe terapije.

Upravo zbog zajedničkog cilja za kojim se u zen manastiru predano traga, postupci zen učitelja, dugotrajnih sledbenika (*kusan*) i drugih kaludera doprinose probuđenju kaludera. Stoga između njih možemo da sagledamo razne oblike interakcija. Na primer, pomenuli smo da stari kaluderi podstiču kaludere koji ne praktikuju sanzen da to čine. To je odnos uzajamnog pomaganja pacijenata. Prisistimo se kako je Dogen opisivao trenutak svog probuđenja: Du-čing je došao u dvoranu za meditiranje i, kada je otkrio da sveštenik sedi i spava, prekorio ga ovim rečima: »Zazen treba da oslobodi osobu od dualizma tela i duha. Čemu on služi ako provodi vreme u snu?« Te reči su u Dogenu izazvale probuđenje; reči učitelja koji prekorio kaludera.

Korsini i Rozenberg su zabeležili sledećih devet faktora u grupnoj psihoterapiji:

Emocionalni faktori: 1) prihvatanje, 2) altruizam, 3) transfer;

Intelektualni faktori: 4) teorija posmatrača, 5) uopštavanje, 6) intelektualisanje;

Akcionni faktori: 7) iskušavanje stvarnosti; 8) katarza ili objavlivanje; 9) interakcija.

Ovde su nam zanimljiva dva emocionalna faktora, prihvatanje i altruizam. U budizmu postoji zavet bodhisatve: umesto da odmah postane Buda, čovek se zavetuje da će spasiti sva bića i pomagati svim bićima koja pate. Takođe su nam poznate reči »primena

294.3 (73)

Zen budizam u Severnoj Americi*

Šta je bilo i šta nam predstoji

Robert Eitkin

Stotinama i hiljadama godina su se oblici *sanghe* (budističke monaške zajednice – prim. prev.) razvijali u različitim pravcima, od kojih je za razvoj budizma u Severnoj Americi najvažniji proc. koji bi se mogao nazvati laicizacijom, tj. posvetavljanjem. U iskušenju sam da to smatram evolucijom koja je započela klasičnom podelom na monahe i laike, i koja se razvijala preko mahajanske do kamakura-reformacije i sličnih pokreta u drugim mahajana kulturama, a potom do naših sopst. laičkih i kvazi-laičkih centara na Zapadu.

Ovakvo trans-kulturalno, darvinsovo gledanje na kretanja u budizmu verovatno je previše pojednostavljeno. Smatram da bi bilo plodotvornije da se proučavaju same te kulture i da se vidi kako su ljudi koji su njima pripadali izabrali one elemente budizma koji im odgovaraju i razvili svoje sopstvene trendove. Na primer, «lotosova društva» u Kini u doba dinastije Sui i Tang predstavljala su laičke pokrete ali i napor konfucijanaca da budizam prilagode svojim potrebama. Čini mi se da bi bilo moguće pokazati kako su sekte čista zemlja, zen i ničizen, zato što je to zahtevala japanska kultura, preneli budističku praksu iz svešteničkog konteksta u svakodnevnicu laika. No, šta je sa severnoameričkim zenom?

Kada je japanski zen prenesen u Ameriku, razvijao se u velikim centrima sa mnogo ljudi obrijanih glava i crnim odorama. Jednom sam čuo da profesor Masao Abe kaže: «U Zen-centru San Franciska ima više monaha nego na čitavom gradskom području Kjotoa.» Kada sam u tim danima spokoja posećivao takve američke centre, uvek su me iznova pitali: «Šta je laički zen? Šta znači biti zaren? Bilo je mnogo pitanja u vezi sa celibatom.

Monasi su bili oženjeni i imali su decu, i mnogi su živeli u tim centrima sa svojim porodicama. Neki od njih su radili van centra. «Monah» je postao deo američkog podneblja, baš kao što je bio deo indijskog u Indiji, kineskog u Kini. U velikim severnoameričkim zen centrima je izgledalo da biti monah zna-

či biti posebno revnosta član, i ne mnogo veći od toga. Mnogi laici koji se nisu osećali spremni da postanu monasi, ali koji su sebe ipak smatrali odanim učenicima *dharma*, bili su zabrinuti i zbunjeni uvredljivim implikacijama zaredivanja. Ovaj problem još nije rešen.

Na nedostatak jasnih odrednica nailazimo u drugim oblicima zena koji se predstavljaju u Severnoj Americi: kineskom, koreanskom i vijetnamskom. Vidimo da se njihovi predstavnici vraćaju vrlo konzervativnim hijerarhijskim standardima, ili iznalaze različite kompromise. Na primer, pre izvesnog vremena je u biltenu kalifornijske organizacije kineskih budista *Zlatna planina* izašao članak pod naslovom «Laici nisu sangha». Zen-centar u Providensu, sa koreanskim korijenima, ustanovio je kategorije monaha koji su u celibatu i onih koji to nisu. Ljudi koji se okupljaju oko vijetnamskog učitelja Thich Nhat Hanh-a svi do jednog su laici, a njegovo zaredivanje u red *tiep hien* pada onima koji su posebno revnosni mogućnost da, kao domaće i radnici upražnjavaju mir i altruizam.

Sada bi moglo biti korisno da se osvrnemo na cistercijski pokret u Sjedinjenim Državama. Izgleda da on u rimokatoličkoj tradiciji nestaje. Na primer, posle Vatikana II trapisti su se ostetili slobodnim da olakšaju svoje zavete. Monasi i sâm opat iz Opatije Naše Gospe od Cvadalupe posećivali su, poslednjih nekoliko godina, sedišta zen budizma u Portlandu i Takomi. Monasi i opat iz jedne trapišćke opatije u Koloradu učestvovali su, pre nekoliko godina, u anti-nuklearnim demonstracijama u Amarilu, Teksas, čak su raspravljali i o mogućnosti da se izazovu javni nemiri. A sve to uprkost tradicionalnog zavetu da nikada ne napuste opatijsko područje.

Broj sveštenika i monahinja u katoličkoj crkvi opada i, mada su ovde u igri izvesni unutrašnji sektakski činioci, mislim da se kulturni proces demokratizacije u Americi još uvek odvija, i da će, hteli mi to ili ne hteli, religijske institucije njime biti zahvaćene. Kako će to uticati na institucije zena?

Siguran sam da će nas egalitaristički imperativi u našoj kulturi nagati da odaberemo one elemente budističke tradicije koji odgovaraju našim potrebama, i da ćemo, ranije ili kasnije, odbaciti isključivo hijerarhijske uzore. Reakcija na koristoljubive postupke u američkim zen-centrima, koja se javlja poslednjih nekoliko godina, delimično je reakcija na korupciju, ali je sigurno i odbojnost proizašla iz duboko uvrečenih džefersonovskih ideala.

U Budino vreme sve je bilo jednostavnije. Iz domaćinstva se iskoristilo u carstvo Bude – ostar prelaz koji ni nama ni drugima na za tren nije dopuštao da posumnjamo u uverenje da su put mudrosti i put porodice i karijere razdvojeni, i da je prvi delo iznad drugog. Ako bi se neko kao laik ponasio moralno i podržavao sanghu, pri ponovnom rođenju mogao bi da dobije priliku da u tom sledećem životu postane monah.

Učeni zena u Americi većinom su protiv ovakvog razjedinenog pogleda na svet, i

vrline». Ti postupci, koji poriču egoizam, tj. pravi altruizam, nikada se ne čine zbog neke nagrade. Oni se ne čine zbog drugih (ni za žrtvovanje samoga sebe), kao ni za neko idealno sopstvo u budućnosti, već jedino zbog samog puta. Kroz te vežbe ostvaruje se potpuno poricanje egoizma, te u njima vidimo prečišćeno prihvatanje i altruizam. Zasnovan na ideji da «sva živa bića imaju prirodu Buder, zen nas poučava potpunom odricanju od privrženosti sopstvu, odnosno, satori predstavlja oslobađanje od dualizma tela i duha, od života bodhisatve.

Činjenica da zen sveštenik poseduje dva načina za dorezanje probuđenja jeste jaka tačka zena. Asketske vežbe i uzvratajui intervjui (sanši-mompo) neodvojivi su od probuđenja.

Sanši-mompo, kao uzvratajui razgovor, zasniva se na praksi bodhisatve. Put zena prenosi se klijentu kroz neposredni razgovor kao što se šolja vode prosipa u drugu posudu s vodom. Sanši-mompo u zenu može se nazvati zen savetovanjem. Jer zen učitelja možemo smatrati obućnim terapeutom, a ka-ludera koji se obučava – pacijentom. Postoji jedna razlika u tehnici između zen učitelja i nekih terapeuta (prema Rodžersovoj školi), koji ne usmeravaju klijente na put kojim mogu da reše svoje probleme. Suština zen prakse upravo je u tome da zen učitelj, svojim duhovnim uputstvima tokom sanši-mompoa, pomogne kaluderima da očiste svoj um od beskorisnih pojmova, kako bi na taj način zazen mogao da utiče na otkrivanje urođene prirode Bude.

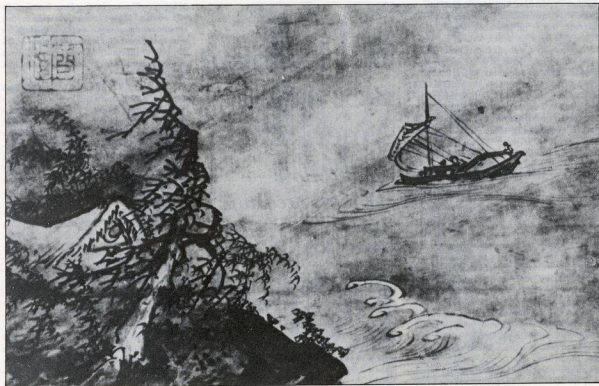
Osim toga, u prosečnom slučaju savetovanja pacijent nije sposoban da se prilagodi svojoj društvenoj okolini. Dužnost terapeuta jeste da pomogne svom pacijentu da se prilagodi okolini. U slučaju zen kaludera ne radi se o slučaju prilagođavanja društva, već o prilagođavanju «putu». Kaluder nastoji da se prilagodi kombinujući duhovna uputstva svoga učitelja sa vežbama zazena.

Izvesnu sličnost nalazimo i između sanši-mompoa i učenja V. Frankla, koji u svojoj terapiji pokušava da poduči klijenta samom smislu života kako bi, bez obzira u kakvim se okolnostima nađe, mogao da se prilagodi. Zen učitelj nastoji da probudi u kaluderu svet o postojanju urođene prirode Bude. Kada to shvati, kaluder može da se prilagodi svim okolnostima u životu. Naravno, između ova dva primera postoje neke razlike. Ona se, pre svega, vidi u upotrebi pojmova. Frankl koristi i pojmove da bi pomogao svom klijentu da shvati vrednost života, dok zen učitelj nastoji da oslobodi svog učenika od svakog pojmovnog mišljenja.

U ovom tekstu nastojali smo da pokažemo neke sličnosti između prakse zen budizma u sekti soto i primene modernog savetovanja. Iako je ovo samo površinska studija, smatramo da bi potpunije poznavanje sanši-mompoa dalo značajan doprinos primeni savetovanja.

(Iz knjige *Psychology of Zen*, tom I i II, Komazawa University, Tokio, 1977.)

S engleskog preveo David Alibabari



Šukei Seson: Čamac u oluji (Japan, XVI vek)

smatram da se može pokazati da je i u drugim kulturama budizam sve dalje od njega. Čini se da u okviru tradicije *theravada* takvi laički budistički pokreti kao što su *Sarvodaya zhranadana* u Sri Lanki i različiti programi socijalne pravde, mira i samopomoći na Tajlandu, svode te dve kategorije – klerikalnog i laičkog – na isto. Pored toga, upotreba *vipassane* kao laičkog podučavanja u južnoj budističkoj tradiciji nudi mnogim laicima način da osete religijsku odgovornost.

Dok učimo da laike prihvatamo kao sanghu, naš pogled na svet se u mnogo čemu menja. Mi primamo na sebe odgovornost za Buda-dharmu (budističko učenje – prim. prev.), i naša se međuzavisnost preobraća u međusobnu podršku. Istine *hua-yen-a* rasvetljavaju ljudsko društvo i sve ostalo. Sangha nisu samo svetovni ljudi, već su sangha i svetovne životinje, svetovno drveće i svetovno kamenje.

»Sva su bića po prirodi Budac«, pisao je Hakuin u svojoj »Poemi o zazen«, a on je jednostavno ponavljao reči koje se pripisuju Budi povodom njegovog velikog iskustva pod Bodhi drvom. Na engleskom, kineskom i sanskritu, *biće* je ono što postoji. Čulno biće je ono sa osećajima, ali Hakuin nije koristio tu kvalifikaciju, niti se to čini u raznim mahajanskim pričama o Budinom probuđenju.

Ako su sva bića Buda, onda svrha sveštenstva može biti da se primerom ukaže na istinu, ali istina je tu oduvek, a čovek je deo sanghe i mnogo pre no što se zaredi. To je

priroda stvari. Stoga mi se čini da u Severnoj Americi zen-zajednica može najbolje da dela kao sistem čija je svrha da svoje članove podrži da nastave sa upražnjavanjem zena i molitvama, i kao sinergističko sredstvo za menjanje sveta.

To je mnogo lakše reći nego učiniti. Toliko je teško, u stvari, da je Buda svojom definicijom puta isključio one koji žive u domaćinstvu. Mi pokušavamo da učinimo nešto što je Buda smatrao nemogućim. Kada sam nedavno u Koko an zendo-u govorio o tome jednoj grupi učenika, jedan od njih se nasmejao i rekao: »Zašto se oko toga diže tolika prašina? To i jeste nemoguće! Mislim da je time hteo da kaže da laik može biti samo laik, a sveštenik samo sveštenik, i da je zamisao o svetovnom svešteniku ili sveštenom laiku besmislena.

U nečemu je on u pravu. Na primer, kada sam pre nekoliko godina posetio Australiju, jedan mladi par je na *sešin* (zen-intenziv – prim. prev.) došao sa svojom osmomesecom kćerkom. Izajmili smo prostranu kuću koja je nekada služila kao katoličko utočište, tako da je ta porodica bila smeštena podaleko od prostorije za meditaciju, a bebu uopšte nismo mogli da čujemo. Otac i majka su se dogovorili da na smenu čuvaju bebu i sede u prostoriji za meditaciju, i njima dvoma je bilo dodeljeno jedno mesto. Dobro je funkcionisalo sve izuzev jedne važne stvari, što je ubrzo ispravljeno.

Otad i majka su se dogovorili da stalno održavaju duh *sešina*, bilo da čuvaju bebu, bilo da upražnjavaju zazen. Međutim, beba

to nikako nije htela da prihvati. Prigovarala je zbog uzdržanosti i čuljivosti svojih roditelja, i vrištala bi sve dok ne bi počeli da se sa njom igraju ili da sa njom razgovaraju. Ubrzo nakon prvih nekoliko minuta prvog jutra *sešina*, čuvanje deteta je opet postalo čuvanje deteta, a *sešin* je potisnut u prostorijsku za meditaciju.

Ako ne možete istovremeno da budete sveštenik i laik, ako ne možete da održite duh *sešina* dok se brinete o detetu, kako onda možete da budete laik-zen budist? Vi i ja i svi severnoamerički učenici zena moramo da se urotimo da pronađemo srednji put.

Taj srednji put je oblik sanghe koji oda beremo, priroda naše organizacije, a isto tako i praksa koje se, kao član ovi, držimo. Organizacija i praksa su pitanja međusobno blisko povezana, ali se mogu ispitivati i ponaosob.

U pogledu organizacije: držimo se Budinog učenja. Vi i ja nemamo trajno sopstvo, nego smo pre privremene celine, i pojedinačno i svi zajedno, i zavisimo jedni od drugih u pogledu naših života i identiteta. Sangha koja se zasniva na ovom učenju imaće nekoliko svojstava osebenih budizmu:

Prvo, kao i sva bića, sangha će imati sopstvenu ličnost. To će delimično biti sinteza ličnosti njenih članova i njenog učitelja, a delimično njen sopstveni duh koji se ne može precizno odrediti. Ova ličnost će imati moralnu moć koja će projevavati kroz učenje sve dotle dok ona sama ne počne da se na sebe osvrće sa samočestitanjem.

Sâm učitelj će biti onaj koji ima prenos iz dva smera, to jest onaj koji je dugo naukovao kod nekog starijeg i priznatog učitelja čije odobrenje ima, i koji ima podršku sanghe kao osvedočeni uzor i vođa. Svedočanstva i ceremonija prenosa prenataglašavani su u severnoameričkom zenu i trebalo bi da uslede nakon zasnivanja poverenja, a ne da pokušavaju da mu prethode.

Sada, na žalost, ima premalo učitelja da bi to bilo dovoljno. Današnja generacija vođa zena na Zapadu uvela je, u najvećem broju slučajeva, sopstvenu obuku u tradicionalnom dekoru. Sadašnji programi za obuku učitelja u severnoameričkim centrima nisu uvek jasno određeni, i ponekad nisu ni uspešni zato što obučavani menjaju svoje ciljeve. Jezičke i kulturne barijere i dalje odvrćaju nadarene učenike od pristupanja monaškoj obuci u Japanu, Koreji i Tajvanu. Ovo je još jedan problem za koji, do sada, rešenje nije nađeno.

Drugo svojstvo sanghe koja se zasniva na Budinom učenju biće rituali koji će njena okupljanja radi meditacije učiniti duhovnim domom, na isti način na koji se svetovni dom zasniva na pozdravima, ceremoniji obroka, porodičnim šalama i pričama pred spavanje. Duhovni dom je posebno mesto, možda hram, ali i svetovni dom može da bude duhovni ako se neki ugao osveti ikonom, cvećem, svećama, tamjanom i svakodnevnom meditacijom; i ako su *gathe* uvedene kao molitve za stolom, ali i u drugim prilikama, kao što je odlazak na spavanje. Na taj se način služba decentralizuje, a sangha postaje skup domaćinstava.

Pri ovakvom uređenju, hram ostaje izvor nadahnuća, mesto u koje porodice i pojedinci dolaze na sastanke, ceremonije, proslave, molitve, i u kojem živi učitelj. Može da posluži i kao svetilište za ljude koji iz ovog ili onog razloga ne mogu da se snadu u svetu.



M. Masaki, Bodhidharma (Japan, XVII vek)

Međutim, ako veliki broj takvih ljudi u hramu boravi stalno ili povremeno, počće, sasvim sigurno, da ga smatra svojim domom. Smatraće sebe monasima, a laike uljezima. Doći će do centralizacije, i sangha domaćinstva možda će morati da za sebe pronađu nov hram.

Članovi domaćinstva su, pak, odgovorni za održavanje svetosti svojih domova putem rituala u vreme obroka i odlaska na spavanje, kao i za svakodnevno meditiranje. U suprotnom, Buda-dharma postaje uzgredna razbibriga koja se povremeno upražnjava u hramu, i svekoliko negovanje puta bodhisatve biće samo površno.

Pokazalo se da za severnoameričke učenike zena centralizovana služba nije najpogodnija. Ni decentralizovana služba neće biti prikladna, osim ako se ne planira i vrši pažljivo.

Ritualni sanghe trebalo bi da obuhvate, siguran sam u to, i uotočište u Tri blaga i prihvatanje Tri čista načela i Deset glavnih načela. Baš kao što su se monasi iz davnina okupljali svakih četrnaest dana da obнове svoje zavete, tako i laička severnoamerička sangha može da ustanovi periodične ceremonije obnavljanja zaveta koje bi potvrđivale način ispravnog delanja.

Ceremonija obnavljanja tiep hien predstavlja poučan uzor. Mi jesmo na ovom svetu, ali nismo i deo njega. Poput lotosovih cvetova u vatri, cvetamo u svetu žudnji, uključiv i naše sopstvene, čuvajući naše unutrašnje snage za točak dharma, sa vlastitim istrajavanjem na Budinom putu.

Ostali rituali trebalo bi da budu, po mom mišljenju, oblici opštenja za davanje, izlečenje i pomirenje. Mnogi od njih se mogu, uz prilagodavanje, prenети neposredno iz ceremonija theravade, a neki se mogu uzeti iz savremenih hrišćanskih i humanističkih pokreta. Ritualni davanja i izlečenja *rissho koseikai*, kojima se laičke vođe primaju u porodice članice da bi se pomoglo kod poteškoća zbog neolajnosti, veoma su zanimljiv uzor. Svi takvi rituali potvrđuju da smo potrebni jedni drugima, i nude prisno oствetvovanje kao način ostvarivanja. Psihološka terapija, telesni napor, tumačenje snova i proćavanje folkloru mogu biti važna dopuna ritualima davanja i izlečenja.

*U pripremanju ovog referata pomogli su Anne Aitken, Nelson Foster i Stephen Mitchell.



S engleskog prevela
Jasminka Bošnjak



nudi vam tekstove izvornog tibetanskog

budizma u prevodu Željke Jovanović

NAMKHAJ NORBU BINPOČE:

1. ZER-NGA, PET GLAVNIH TAČAKA, meditacija iz Drogčen Upadeje, 32 str, cena 3000 din.

2. O RODENJU I ŽIVOTU, RASPRAVA O TIBETANSKOJ MEDICINI, sa posebnim naglaskom na zabele, rođenje, razvitak čoveka kao i tipove ljudi i djete. 64 str, cena 4000 din.



3. MALA PESMA O ČINI KAKO TI PAŠE ekskluzivni svitak s one strane moralnog kvaliteta, izvan svakog dualističkog pojma. Ilustrovan originalnim crtežima tibetanskih simbola i božanstva, 24 str, cena 3000 din.

CULTRIM ALIONE – ŽENE MUDROSTI Ezoferične priče o životima Tibetanki-jogina na putu ka prosvetljenju, sa opirnim uvodom u tanički budizam i Drogčen. Ilustrovan fotografijama iz Tibeta i Nepala. preko 300 str, cena 9000 din.

Knjige možete naručiti na adresu:
ili preko telefona:
011-687123 i 011-669892

Edicija Atijoga
Željke Jovanović
Zeleni venac 1
11000 Beograd

Naznačite svoju tačnu adresu i broj primeraka knjiga koje želite. Knjige će platiti poitaru kada vam ih donese.





Meandri u pesku bašte manastira Zaiko-in u Kiotou (Japan)

Moralna i biološka kriza naše generacije preti opstanku svih živih bića, a ne samo ljudskog roda. Ona dovodi do ubrzanog propadanja našeg sveta kroz eskalaciju hladnih i vrućih ratova u drugoj polovini našeg veka. Zavet bodisatve proteže se na sve trave, drveće, šume, pirinčana polja, konoplju, bambus, trsku, planine, stene i čestice u 'svet-skom sistemu tri hiljade beskraja': pa čak i dalje, izvan tih kosmičkih jedinstava, akada bi se sve one pretvorile u reke Gang, a kada bi se u svakoj reci Gang svako zrnce peska pretvorilo u jedan svet, i kada bi u svakom svetu svaka čestica prašine bila jedan eon, i kada bi u tim eonima sve čestice prašine koje bi se skupile i same postale eonima... » (Sutra prošlih zaveta bodisatve zemljoprižnika).

Kritično stanje u kome se ova naša značajna epoha nalazi od samih je svojih početaka pružalo jedan specifični podstajak budjenju naše kritičke svesti – a ne samo ka materijalno usmerene čulne svesti – kao što je izazivalo i pozornost naučnika, koji su prvi pokrenuli smrtonosno istraživanje na području sub-atomske fizike.

Ajnatina je bio možda prvi, ali nikako ne i zadnji – niti usamljen ili izuzetan – među onim izvanrednim naučnicima koji su uvideli tu odgovornost ljudskog bića kao dela celine, koju nazivamo 'Univerzumom', dela ograničenog u vremenu i prostoru. Ono sebe, svoje misli i osećanja doživljava kao nešto odvojeno od svega drugog – što je jedna vrsta optičke varke njegove svesti: koja od samog početka zahteva jednu temeljniju ukorenjenu kritičku svest da bi se izbegla (ponovo po Ajnatinovima rečima) »ta obmana koja za nas predstavlja jednu vrstu zatvora, ograničavajući nas na naše lične želje i ljubav za nekoliko osoba koje su nam najbliže. Naš zadatak mora biti da se oslobodimo tog zatvora proširujući naš krug mišljenja kako bi obuhvatio sva živa stvorenja i celokupnu prirodu u svojoj nivoj lepote! »

Ovakvo duboki uvidi u metafizičku prazninu i ništavilo (*sunyata*) kao suštinske sačinice prolaznih ograničenja našeg pojavnog sveta (ponovno epistemološko otkrivanje budističkih *ksanika-vadaha* od strane savremene nauke) potvrdili su se kao najjači, prevashodno moralni argumenti protiv materijalističkih osnova naše današnje civilizacije. Na taj način, dublji egzistencijalni aspekt ovih kohnih otkrića zapravo pomena egzistencijalni prioritet sa nivoa fizičkih nauka na nivo društvenih i humanističkih disciplina koje se bave moralnim pitanjima. Ispitivanje njihovog krajnjeg religijskog smisla postaje sve prisutnije u jednom sve bržem procesu preobrazba delatnih egzistencijalnih iskustava prožetih korenitim preokretanjem novih suštinskih vrednosti i arhetipskih duhovnih ideala. U ovom evolucionom aspektu smatram jednog drugog fizičara, bliskog Ajnatina, Vernera Hajzenberga, najvećim platoničarem našeg doba. U tom istorijskom trendu po kojem duhovni ideali sve više pro-

UDK 291.1

Aktuelnost uporednih istraživanja religije

Čedomil Veljačić

žimaju naučnu misao trebalo bi se posebno osvrnuti na još jednog nobelovca, Vajceke-
(C. F. von Weizsäcker²) kao i na osnivača škole dubinske psihologije, na K. G. Junga. Zahtev za povezivanjem istraživanja u fizičkim i biološkim naukama sa psihološkim izučavanjem religijskih iskustava izneo je još Viljem Džejms pre skoro stotinu godina.

Jedna sistematska i metodološki zasnovana disciplina uporednih istraživanja religija ne bi smela da zapostavi ovaj aspekt pri ustanovljavanju svog područja istraživanja i nastavnog programa. Problemi međusobnog prožimanja nauke, religije i filozofije već su u XIX veku ukazali na potrebu za novim *uređenjem religije* u opštim i univerzalnim terminima koji ne bi trebalo da i dalje ostanu tendenciozno ograničeni na tri biblijske religije – judaizam, hrišćanstvo i muhamedanstvo – kao što ih je već označio Šopenhauer sa kritičke tačke gledišta svojih uporednih istraživanja. Sredinom XIX veka Šopenhauer je zaslužio da bude priznat za jednog od osnivača *uporednog istraživanja religija* na osnovu iznošenja tvrdnji kao što je ova:

»Za jedno temeljno razumevanje hrišćanstva neophodno je poznavanje druge dve religije koje poriču svet, bramanizma i budizma; štaviše, to poznavanje mora biti što je moguće pouzdanije i preciznije... Suštinska razlika među religijama sigurno se neće naći u tome da li je u pitanju monoteizam, politeizam, tro-obličje, trojstvo, panteizam ili ateizam (kao što je budizam).«³

Sa stanovita azijske religioznosti i njene direktne suprotstavljenosti biblijskim religijama Zapada, taj isti problem jasno je formulisao Svami Vivekananda, prvi poznati izaslanik indijskih religija koji je došao u

Ameriku povodom Prvog kongresa religijskog jedinstva, 1883. godine.

»Postoje, međutim, sekte koje ne dopuštaju postojanje boga – naime ličnog boga. Ukoliko ne želimo da te sekte ostavimo pred vratima... naša platforma mora biti dovoljno široka da obuhvati celokupno čovečanstvo... » Ja mislim da treba da volimo svojega bližnjeg bez obzira da li verujemo u univerzalnog boga oca ili ne, jer svaka religija i svaka vera smatra čoveka *božanskim*.«⁴

Na koji su način svetske religije odgovarale na ova pitanja našavši se kasnije, u XX veku, sve skupa, u nezavidnom položaju? – Svaka je religija ili grupa religija u najboljem slučaju uzela na sebe da one druge religije predstavi sa pozicije sopstvenih predrasuda, tražeći pre dogmatske ili arhetipske razlike, nego one suštinske zajedničke motive ljudske religioznosti i moralnih i metafizičkih pregnuća u izvornim učenjima svojih istinskih osnivača. Umesto toga, čisti izvori univerzalne duhovnosti ubrzo su se našli prekriveni korovom stagnacije, isušeni zloupotrebama i okovani društveno i politički prejudiciranim institucionalizacijom.

Negativni učinci takvih otuđujućih pokušaja često se javljaju u vidu upadljivih napora da se »ateistički budizam svede na krajnje apsurdnosti i nedoslednosti dialektičkog iracionalizma. Savremeni standardi u enciklopedijskim definicijama religije – koliko god pretendovali na univerzalnost – još uvek ostaju neadekvatni u svojim kritičkim postupcima, a u našem specifičnom slučaju, i u suštinskim i u istorijskim dimenzijama. Uporedno ispitivanje moglo bi jasno pokazati do koje su mere definicije religije ispunjene predrasudama. Čak i danas, kao osnovni standard (mada u jednoj pooptožen formi) uzimaju se samo kriterijumi biblijskih religija. Jedan uporedni tekst mogao bi, s druge strane, da pokaže u kojoj se meri analogni kriterijumi mogu formulirati i u terminima budističkih spisa. To bi, u drugu ruku, takođe pokazalo nesposobnost biblijskih religija da pruže preovlađujuće pozitivne odrednice za jednu opštu definiciju religije. U okviru svojih sopstvenih ograničenja, religije ostaju u granicama morfoloških varijeteta i mogućnosti verovanja u boga (ili »bogove«) i besmrtnost duše – entitete koji označavaju principe nezamisljog i večnog života, ili apsolutnog bića, kao najširi obim enciklopedijskog pojma »religije«. Međutim, ukoliko bismo izvorno i autentično učenje Buda-darme definisali kao religiju, onda bi se to određenje moralo zasnivati na savim različitim oblicima *religijskog iskustva*, bez obzira na sve premise *teoloških* špekulacija.

Raniji pokušaji gore pomenutih filozofa i psihologa da na jedan širi način, neopterećeni predrasudama pridu i ispituju konkretna religijska iskustva i harizmatiska, transpersonalne i parapsihološke pojave, stimulišali su mnoge nove studije i eseje o tim tematskim kompleksima. Buda je, u asketskoj strogosti svojeg razumskog pristupa, hvalen-

¹ Citirano iz: Eknath Easwaran, *Meditation, an eight-point program*, Nilgiri Press, Petaluma, CA, 1982, str. 25.

² Pored rada na institutu Maks Plank u Minhen, Vajceker je takođe i predsednik »Društva za istraživanje istočnjačke mudrosti i zapadne nauke u njihovom međupovezanosti. U tešnoj saradnji sa indijskim joginom Gopi Krišnom, 1971. godine napisao je esej »Bodhi kao osnova religijskog iskustva«.

³ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II tom, opštiro citirano u mojoj *Studies in Comparative Philosophy* I tom, str. 33f (Kolombo, 1983).

⁴ *The complete works of Swami Vivekananda*, VIII tom, str. 199 f (Kalkuta, 1959).



Statua Bude u bašti manastira Rjoan-di u Kjetou

či »hladnokrvnost« jasnog uvida, ovako sa-
vetovao svoje učenike u jednoj od svojih naj-
lepših (stoga i najzastavljenijih) pesama:

*Utekavši od izlaganja gledišta,
stigavši na čistinu, kreni direktnim
putem:*

*– Dostigoh mudrost sâm bez vodstva
drugih – idi sam kao nosorog.*

(Pali Sutta-nipata 55)

Danas, kada pokušavamo da nađemo taj
»direktni put« s istim onim »ispravnim na-
porom« i u istom pravcu, moramo prebroditi
nove izlivenne reke, savladati džungle i pro-
biti se kroz vulkanske erupcije neprečišće-
nih, uskovitlanih bujica neobuzdane religijs-
ke »volje za verovanjem«. U staroj indijskoj
tradiciji, uključujući tu i budističku školu
yogacara, ono što se sada neadekvatno na-
ziva »meditacijom« na zapadu, označava-
vo je jednostavno kao »kultivacija« (*bhavana*) –
kao nešto što je upravo obrnuto od onoga što
u modernim pokretima ekstatičkog anarhiz-
ma otvoreno propovedaju kao anti-kulturnu
revoluciju mladih mnoge sekte i raznorazne
denominacije »fundamentalističkih religija«
koje ne pripadaju samo islamskom anti-in-
stitucionalizmu.

Izraz »volja za verovanjem« skovao je V.
Džejs kao naslov svoje knjige o ovoj temi.
U sledećoj generaciji, francuski filozof Anri
Bergson nastavio je sa analizom dubljih mo-
tiva religijskog života. U svojoj knjizi *Dva
izvora moralnosti i religije* (1935), on je po-
stavio istinsko »otvoreno« i »dinamičko«
stvaralačko religijsko nadahnuće kao onaj
primalni izvor kojega otkrivaju mistici svih
vremena, nasuprot sekundarnom, površnom
i stagnatnom sloju »zatvorene«, društveno
uslovljene i politički nametnute, »statične«
religije establišmenta. Na onom najdubljem
nivou stvaralačke evolucije univerzalne kul-
ture, Bergson pronalazi jednu bliskost istoč-
nih i zapadnih modela velikih religija. Sup-
rotstavljenost »mehanike« i »misticizma« u
njegovoj analizi savremenog stanja stvari
potvrđuje nužno elitistički karakter suštin-
ske meditativne funkcije religije koja u in-
dijskim, a pogotovo u budističkim termini-
ma, označava duhovno *oplemenjavanje* –
već pomenutu *bhavana*. – »Nije slučajno,
već je po samoj svojoj suštini istinski mis-
ticizam izuzetac. Kao takav on je uvek
predstavljao »privilegiju malobrojnih.«⁵

Anti-mehanicistički trend ove vitalistič-
ke filozofije težio je da zameni nedostatni i
zastareli materijalistički pogled na svet tu-
mađeci stvaralačku evoluciju univerzuma na
osnovu njenog »vitalnog pokretača«. Ona je
sebi postavila za cilj »postepenu izgradnju
jedne kosmologije koja bi bila, takoreći,
neka vrsta izokrenute psihologije.«⁶

⁵ H. Bergson, *Two Sources of Morality and Religion*, prevod R. Ashley Audra i C. Brereton, Njujork, Holt, 1946, str. 202, 287. U istom kontekstu Bergson objašnjava razlog te izuzetnosti definišući izvorni misticizam kao »*koncentrisani asketizam*, koji... je po-
stao razblažen za običnu raju čovečanstva...«

⁶ H. Bergson, *Creative Evolution*, prevod A. Mitchell, The Modern Library, Njujork, 1944, str. 227 f.

Dve godine kasnije, 1937, K. G. Jung je započeo seriju svojih predavanja na Jelskom univerzitetu pod naslovom »Psihologija i religija«, izjavom koja bi se gotovo mogla protumačiti kao komentar koji direktno proizlazi iz našeg konteksta: »... Svaka psihologija koja se bavi psihološkom strukturom ljudske ličnosti trebalo bi barem da shvati da religija nije samo jedan društveni ili istorijski fenomen, već da ona za mnoga ljudska bića predstavlja jedno značajno lično pitanje.«

Filozof A. N. Vajthed, po svom vitalističkom pristupu mnogo bliži i Džejmsu i Bergsonu, određuje religiju kao »umetnost i teoriju unutrašnjeg života čoveka... Ova doktrina predstavlja direktnu negaciju one teorije po kojoj je religija primarno društvena činjenica... Religija je ono što pojedinac čini sa svojom sopstvenom usamljenošću, i ako nikada niste usamljeni, nikada niste ni religiozni.«⁷

Pre drugog svetskog rata filozofski pozitivizam je težio da omeđi istraživanje religija na njihovu sociološku ograničenost i *ekstrovertiranu funkciju*, interesujući se prevashodno za primitivne, najčešće afričke, kulture, mitove i simbole. Francuska škola Levi-Brila imala je dominantan uticaj u okviru ovog trenda. Ali već je u to vreme Aurubindo Ghose, Indijac dobro upućen u francuske ideološke trendove, primetio u svojim obimnim studijama *O jogi* da »mentalni život, daleko od toga da bude neka skorašnja pojava kod čoveka, predstavlja prvo ponavljanje u njemu jednog ranijeg dostignuća od kojeg energija rase prolazi kroz još jedno od svojih žaljenja vrednih odstupanja – da, prema tome, »divljak možda nije toliko pravi praotac civilizovanog čoveka koliko degenerisani potomak jedne ranije civilizacije«, i da je »varvarstvo jedan među–san a ne prvobitni mrak.«⁸ Najnovija arheološka otkrića izgleda da potvrđuju ovakve anti-evropske centričke koncepcije.

Psihološki introvertovani zaokret u kasnijim ispitivanjima i danas mnogo duguje osnivaču »dubinske psihologije«, K. G. Jungu. Njegov se uticaj na savremeni razvoj francuske škole može proceniti već i samim poređenjem ranije Levi Brilove škole sa danas preovlađujućim uticajem Levi-Strosa, i još dalje Mirče Eliadea u njegovim *Obrazima uporedne religije*, gde on još dublje prodire u introvertnu dimenziju »velikih religija«, među kojima indijska juga izgleda zauzima najistaknutije mesto. Proširenje tematske oblasti pozitivističke sociologije na šira interesovanja humanističkih disciplina i u našoj je oblasti dovelo do jednog pomeranja interesovanja sa prevashodno afričkih obrazaca najprimitivnijih religija na najdublje i istorijski najdrevnije i najkompleksnije slojeve azijske duhovnosti.

U Evropi je taj drugačiji i filozofski dublji trend u uporednim proučavanjima religije u prvih polovini XX veka bio predstavljen fe-

nomenološkom školom Maksa Vebera.⁹ Najistaknutiji filozof religije koji je pripadao tom trendu bio je Rudolf Oto u Nemačkoj. Njegova opšta teorija religije zasniva se na istorijskoj i esencijalnoj analizi »ideje svetog«, numena i njegove harizme. Jedno od njegovih remek-dela, od najveće važnosti za našu temu, jeste uporedna studija o Šankari i Majsteru Ekhartu, a, osim toga, i jedan vredan prikaz i prevod jednog dela Ramanandijevog komentara *Fedanta-sutri*. Prema M. Eliadeu, »Rudolf Oto je otkrio neke zapanjujuće sličnosti u rečniku i formulama Majstera Ekharta i Šankare.«¹⁰ U drugoj polovini XX veka isti taj trend nastavlja se u delima Gustava Menšinga (Mensching), autora vrednog priručnika o *Uporednoj nauci o religijama*.¹¹ Svoje fenomenološko stanovište on je izrazio u još nekoliko studija o sociologiji velikih religija. U svojoj knjizi pod tim naslovom (*Soziologie der grossen Religionen*, 1966) Menšing je sa zaljenjem morao da konstatuje da su mladi sociolozi religije, uz puno poštovanje, njegovo delo pretrano svrstali u generaciju »klasičnih prethodnika. No, obuhvatni zadatak sistematičnog izučavanja ovog trenda još uvek nije obavljen, tako da i dalje ostaje ne samo pravo već i nužnost njegovog postojanja.

U mom traganju unazad za osnivačima i inicijatorima ove savremene uporedne nauke o religijama i raznolikosti njihovih tematskih interesovanja, nisam okevala da na početnu tačku ovog pregleda postavim Šopenhauera, pre svega zbog fundamentalnog značaja koji njegov pristup ima za azijske religijske filozofije i njihovu relevantnost za univerzalističku preorijentaciju savremenog humanizma.

Knjige koje se bave uporednom religijom ni danas nisu toliko brojne koliko bi se na prvi pogled moglo učiniti. Interesovanje masovne produkcije u našoj oblasti prevashodno je ograničeno na specijalne teme u uporednim presecima njihovih aspekata. Što se tiče problema koji su dotaknuti u ovom pregledu, tematski je moguće izdvojiti sledeće njihove šačinitelje:

1) Ontološki problemi koji se javljaju u filozofiji prirode i njene moralne konsekvence, pogotovo u fizici i biologiji (Ajnštajn, Hajzenberg, Vajceker);

2) Sociološki problemi i njihov antropološki produktat u humanističkim disciplinama (M. Veber, Levi Bril, Levi-Stros);

3) Psihološki izvori religijskog iskustva (K. G. Jung);

4) Mitologija i istorija religije (Eliade);

5) Metodologija i sistematični pregled uporednih analiza (Menšing).



S engleskog preveo
Marko Živković

UDK 16:294.3

O savremenoj interpretaciji budističke logike

Andrej Ule

Poimanje neevropskih filozofija (bilo je i jeste vrlo riskantno i težak posao. Uvek smo u opasnosti da u njihovo poimanje projiciramo naša vlastita očekivanja i da očekujemo rešenje naših vlastitih kulturnih, odnosno filozofskih problema.

Ipak, mnogima se čini da je posao interpretacije lakši na egzaktijim područjima filozofije, osobito kod logike koja je za mnoge jedna i jedina za sve ljude. Ipak, logika je i deo neke misaone tradicije, ona je, npr. ovisna od poimanja jezika u nekoj kulturi i od nužnih misaonih veza koje slede iz takvog poimanja. Ali ni jedno ni drugo nije jezički i kulturno neutralna činjenica. Zbog toga se ne možemo pridržavati našeg samopojmanja jezika, mišljenja, zaključivanja i od toga graditi uporište za poimanje logike u drukčijim filozofijama, osobito u filozofijama koje su deo vrlo različitih kulturnih celina.

Slične teškoće postoje već kod interpretacije naše »evropske« logike. Uzmimo na primer znamenitu Aristotelovu silogistiku. Bilo je mnogo pokušaja da se silogistika interpretira pomoću moderne predikativne logike ili na neki drugi formalan način. Ipak, uvek se ponovo iskazalo da tu »nešto nedostaje«, da ovakve interpretacije ipak ne mogu jednim zahvatom obuhvatiti svu silogistiku. Sa stajališta moderne logike, silogistika se pokazuje kao nepotpun ili barem neusklađen logički sistem. U njoj se, naime, isprepliću ravan objektnog jezika i ravan meta jezika. Naročite teškoće interpretatorima zadaje prećutna pretpostavka Aristotelove silogistike da su svi pojmovi, odnosno opsezi pojmova koji nastupaju u sudovima, nepravni. Možda se to činilo Aristotelu kao nešto samo po sebi razumljivo i taj zahtev nije posebiće izlučio. Želim li to sami uraditi, dolazimo do velikih problema: nove formulacije sudova i zaključaka više ne odgovaraju svim Aristotelovim pravilima silogistike. Drugi, isto tako značajan problem, jeste mešanje ekstenzionalnog i intenzionalnog razumevanja sudova kod Aristotela. Iako se čini da s »ekstenzionalizacijom« silogistike postignemo znatno pojednostavljenje sistema, ipak ne možemo reći da je to odgovarajuća moderna interpretacija silogistike. I in-

⁷ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Macmillan, 1926.

⁸ I tom, str. 13f.

⁹ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, engleski prevod, 1958.

¹⁰ Engleski prevod nedavno se pojavio u izdanju M. Banarsidass, Delhi.

tenzionalno poimanje sudova bilo je nužno za Aristotela jer je imao silogistiku kao metod otkrivanja nužnih (i djelomice dovoljnih) uzroka stvari. Silogistika je, dakle, bila osnovna komponenta njegovog »filozofskog programa«. Ne možemo se praviti kao da to toga nema kod Aristotela i da je logički nužno samo ono što nam naš logički račun pokazuje kao važno.

Kod Aristotela imamo, naime, specifično poimanje logičke forme sudova koja mora odražavati u isti mah jezičku formu jednostavnih predikatnih rečenica i substancijalističku i realističku ontologiju. Zbog toga je isključivo ekstenzionalistički pristup silogistici preuzak. I konačno, težak i još ne sasvim rešen problem silogistike je prisutnost logike sudova u silogistici, koja je inače, kako je poznato, tzv. terminska logika (logika pojmova). Već poljski logičar Lukasiewicz otkrio je nekoliko skrivenih premisa iz logike sudova odnosno njezinih pravila u silogistici. Kasniji razvoj silogistike (kod Teofrasta, srednjovekovnih logičara itd.) ukazivao je na važnost logike sudova, iako neeksplicirane za silogistiku. Danas znamo da su tzv. hipotetički i disjunktivni silogizmi, na koje nalazimo već kod Aristotela, mješavina logike termina i logike sudova (odn. da su najprije stvar logike sudova), ali ne i pravi silogizmi, kako ih je tumačila tradicionalna logika. Pitanje je da li su silogizmi ipak oblici proširene silogistike. Shvatimo li silogistiku kao svojevrsnu logičku celinu i kao deo Aristotelove filozofije, na ovakvo pitanje ne možemo jednostavno i apriori odgovoriti. Peter Strawson je u svojoj poznatoj analizi silogistike pokušao na više načina tumačiti silogizme uz pomoć moderne ekstenzionalne predikatne logike, uzimajući u obzir i egzistencijalne uslove. Došao je do formalnog ekvivalenta za Aristotelove kategoričke sudove koji je posve odgovarao logičkom kvadratu sudova i različitim promenama sudova kao i valjanim formama silogizama. Te forme su sledeće:

Za univerzalno afirmativni sud (A sud): $\neg(\exists x)(Sx \rightarrow Px)$, $(\exists x)(\neg Px)$, $(\exists x)(Sx \rightarrow \neg Px)$
 Za univerzalno negativni sud (E sud): $\neg(\exists x)(Sx, Px)$, $(\forall x)(Sx, \neg Px)$, $(\forall x)(Sx, Px)$
 Za partikularno afirmativni sud (I sud): $(\exists x)(Sx, Px)$, $\neg(\forall x)(Sx, \neg Px)$, $(\forall x)(Sx, Px)$
 Za partikularno negativni sud: $(\forall x)(Sx, \neg Px)$, $\neg(\exists x)(Sx, Px)$, $(\forall x)(Sx, \neg Px)$

Ipak, ovo tumačenje ne odgovara običnom jezičkom značenju A, E, I, O sudova jer oni nikako nisu nužno toliko logički kompleksni kao što to Strawson predlaže. To je i sam Strawson znao i stoga je predložio da egzistencijalne pretpostavke navedemo posebiće, kao nužne uslove da ovi sudovi imaju istinsku vrednost. Tako npr., za univerzalno afirmativni (A) sud važi da subjektivni pojam mora biti neprazan da bi bio ili istinit ili neistinit. Ove uslove ne treba i nije smisleno pisati uz bok običnom logičkom zapisu za A sud: $\neg(\exists x)(Sx, \neg Px)$ (P. Strawson, 1977, 173–179).

Mogli bismo reći da je egzistencijalni uslov metajezički uslov mislene upotrebe iz abrahamskih logičkih tumačenja običnih predikatnih rečenica. Ali u Aristotelovoj silogistici nema mesta za ovakvo udvostručanje lo-

gike i jezika. Ipak, silogistika je dobro prošla i bez toga. Tek pokušaj tumačenja silogistike s naših savremenih stajališta otkriva opisane probleme i teškoće. Ovo tumačenje, naravno, nije neopravdano ali ne smemo reći da smo tačno saželi ono što je Aristotel mislio svojim silogizmima. Ipak, takvo tumačenje može otkriti skrivene logičke motive koji su doveli Aristotela i autore starijih logičkih sistema do određenih logičkih, spoznajnoterijskih i ontoloških prtpostavki kojih oni sami nisu bili svesni. U slučaju Aristotela to je bila npr. teorija uzroka, teorija boga kao prvog uzroka, teorija prvih načela nauka (aksiome i definicije), teorija supstancije itd.

Slične, možda još i veće teškoće postoje, po mom mišljenju, kod tumačenja indijske i naročito budističke logike. Ovde ću ukratko obratiti pažnju na strogo ekstenzionalnu interpretaciju budističke logike, tačnije, Dignagine logike kako ju je izložio kineski filozof i logičar R. S. Y. Chi u svojoj knjizi, *Buddhist Formal Logic*. Obzirom na to da je već N. Fišer u časopisu *Filozofska istraživanja* (1985/4) srazmerno opširno predočio filozofskoj publici ovo delo, ja ću samo navesti nekoliko bitnih stvari, osobito one koje ukazuju na opšti problem moderne interpretacije budističke logike.

Budistički filozof i logičar Dignaga iz V veka bio je jedan od najznačajnijih filozofa tzv. *yogacara* budizma. Radio je na tada verovatno najvećem univerzitetu na svetu – u Nalandi, koja je bila središte budističke učesnosti. O Dignagi se govori kao o tvorcu slobodne škole u budizmu i zajedno sa svojim prethodnikom Vasubandhuom i naslednicima Dharmakirtijem i Dharmottarom postavio je temelje budističke logike, teorije jezika i spoznajne teorije, ukratko, budističke »visoke sholastike«.

Dignaga je napisao više kraćih logičkih radova u kojima je na vrlo koncentrisan i shematski način predstavio svoje viđenje logičkog zaključivanja, spoznajne teorije i teo-

rije jezika. Bitan doprinos Dignage razvoju indijske logike bilo je smanjenje članova u indijskoj formi zaključivanja – koju je najprije formulisala logička škola *nyaya-vaiśeṣika* – zatim, koncizna formulacija nužnih i dovoljnih uslova za valjani zaključak, odvajanje zaključaka za sebe i zaključaka za druge, te prva sistematizacija logičkih pogrešaka u indijskoj logici.

Logika u Indiji je već davno pre Dignage formulisala svoje osnovne oblike sudova i zaključaka (negde u II veku p. n. e.). Ipak, prave pisane formulacije koje su došle do nas potiču iz *Nyaya sutri* iz II veka n.e. *Nyaya-vaiśeṣika* bila je uvek glavna logičko-filozofska škola u Indiji. Jedino je budizam neko vreme bio opasan konkurent ovoj školi i to zbog odličnih radova Dignage i drugih zaključaka, odnosno, »silogizma

nyaye«, verovatno je najrepresentativnije izložen u poznatom zaključku o vatri na brdu. Sastoji se iz pet članova: tvrdnje, razloga, primera, primjene na naš slučaj i zaključne rečenice.

1. Tvrdnja: Na brdu je vatra;
2. Razlog: Jer je na brdu dim;
3. Primer: Kao u kuhinji i ne kao u bari;
4. Primjena: Tako je (sada) na brdu;
5. Zaključna rečenica: Dakle, na brdu je vatra.

Kasnije su budisti, tačnije, prvi Dignaga, taj zaključak nazvali zaključak za druge. Očito je on deo neke diskusije u kojoj dva diskutanta izmenjuju svoje argumente i pitanja. Na primer, osoba A napre tvrdi da je na brdu vatra. Osoba B pita: »Zašto? A odgovara: »Jer je na brdu dim. B opet može pitati: »I onda? Otuda A odgovara: »Pa vidite: u kuhinji se dimi jer je u njoj vatra ali u bari nema ni vatre ni dima. No, na ovom brdu je isto kao u kuhinji i nije tako kao u bari. Dakle, na brdu je vatra« (vidi J. Bochenski, 1962, str. 497).

Ovde očito imamo zaključak koji je bar na prvi pogled vrlo različit od običnog silogizma jer u njemu ne nastupaju univerzalni ili partikularni sudovi, osim onog univerzalnog koji je skriven u razlogu, odnosno, koji se provlači kroz razlog i oba primera. Iz ovih rečenica, naime, induktivno sledi sud: »Gde ima dima ima i vatre«. Shvatimo li stvar ovako onda se naš zaključak preoblikuje u sledeći »silogizam«:

Na brdu je dim
 Gde ima dima ima i vatra
 Dakle, na brdu je vatra

Možda ovaj zaključak liči na primer silogizma oblika *barbara* (koji se sastoji samo iz univerzalnih afirmativnih sudova) ali to uistinu nije, jer je prva rečenica (tzv. »mala premissa«) singularna. To je slično kao u sledećem »silogizmu«:

Sokrat je čovek
 Svi ljudi su smrtni
 Dakle, Sokrat je smrtnan.

Međutim, i ovaj zaključak nije pravi silogizam jer je mala premissa singularna rečenica. Aristotel ovakve zaključke nije priznavao kao silogizme »jer su po njemu dignitet naučnih sudova imali samo univerzalni ili partikularni sudovi (nema znanja o pojedinačnom već samo o opštem). Iz sa savremene stajališta ovaj zaključak nije silogizam jer se u njemu ne radi o odnosu ekstenzija (obimu) pojmova već o odnosu člana klase i klase. Kod ovakvog zaključka moramo upotrebiti pravilo *modus ponens* iz logike sudova i pravilo supstitucije u univerzalno kvantifikovanu rečenicu. Slično važi i za naš primer iz indijske logike (v. M. Uršić, 1984, 77). Interesantno je da je i Stcherbatsky, veliki komentator budističke logike, tvrdio da silogizmi *nyaye* nisu obični nego tzv. »malojevi hipotetički silogizmi« (T. Stcherbatsky, 1962, I, 305). A to je, kako je poznato, zaključak koji se sastoji iz mješavine stotičke logike sudova i terminske logike. Najvažnija pravila ovog tipa zaključka po Stcherbatskom jesu *modus ponens* i *modus tollens* (isto, 305). Prvo pravilo važi za »pozitivne« silogizme (kakvi su i naši primeri) a drugi za

»negativne«. U indijskoj logici postoje i takvi negativni silogizmi, npr.:

Gde nema vatre nema ni dima (kao u bari)
Ali na brdu je dim

Dakle, na brdu je vatra

Stcherbatsky je ove silogizme upoređivao s modusom *barbara* i *celarent* u tradicionalnoj silogistici. Pokušao ih je tumačiti kao primere mešovitih hipotetičkih silogizama tj. kao primere upotrebe pravila *modus ponens* i *modus tollens*. Bila je to velika logička pogreška, nastala verovatno usled nepoznavanja moderne matematičke logike koja u vreme kada je Stcherbatsky prvi put objavio svoju knjigu još nije bila opšte poznata – a posebno nije bila poznata načelna razlika između logike sudova i logike predikata, odn. termina.

Dignaga je prvi skratio broj nužnih članova zaključka na tri: tvrdnju, razlog (sa pozitivnim i negativnim primerom), te primenu (razloga) na dani slučaj. Ovo je bio zaključak za nas (dakle u misli) dok je zaključak za druge ostao petočlan. Bitni delovi zaključka jesu: subjekt (sanskr. *pakṣa*), predikat (*sadhya*), srednji termin (pojam) ili karakteristični znak (*linga* ili *lakṣana*), razlog (koji je ili cela velika premisa ili srednji termin; *hetu*), pozitivan primer (*sapakṣa*) i negativni primer (*vipakṣa*). Nazivi nisu uvek jednaki i delomice se poklapaju (v. J. Bochenski, 1962, 501). Bitan član zaključka je razlog, odnosno uloga srednjeg termina u njemu. S obzirom na to kako se srednji termin povezuje sa subjektom ili predikatom određuje se i valjanost zaključka. Od podjednako značaja za zaključak jeste uloga obojaka primera (*sapakṣe* i *vipakṣe*) koji podupiru razlog. Dignaga je u svom delu *Hetucakṣara* (Kolo razloga) formulisao poznato pravilo *trairūpya* tj. »tri znaka: pravog razloga. To su sledeći znakovi:

Karakterističan znak (u našem primeru dim) mora biti prisutan u subjektu (na brdu).

Karakterističan znak mora biti prisutan u svim »sličnim« (pozitivnim) primerima (npr. u kuhinji).

Karakterističan znak mora biti odsutan iz svih »nesličnih« (negativnih) primera (u bari).

Slični primeri su oni gde postoji predikat (vatra), neslični su oni gde ne postoji predikat.

Dharmakīrti, Dignagin veliki naslednik, izrazio je ovo pravilo još lapidarnije i oštrije:

»Samo u subjektu, samo u *sapakṣi*, nikada u *vipakṣi*«, pri čemu je više od Dignage naglasio nužnost prisustva karakterističnog znaka u svim sličnim primerima, te nužnu odsutnost tog znaka kod svih nesličnih primera. Na osnovu svog pravila Dignaga je sastavio tabelu mogućih odnosa između triju glavnih pojmova (znakova) u zaključku i na osnovu toga tabelu valjanih i nevaljanih zaključaka. Čini se da je to bila prva upotreba kombinatorne metode u istoriji logike uopšte. Najprije imamo kombinaciju po dva elementa tj. rečenica u kojima postoji neki logički odnos između srednjeg termina i *sapakṣe* odnosno *vipakṣe*. Imamo tri mogućnosti:

1. Srednji termin (označavan sa M) prisutan je u svim primerima

2. Srednji termin prisutan je samo u nekim primerima

3. Srednji termin nije prisutan ni u jednom primeru

Prvi primer očito je primer univerzalnog afirmativnog suda (A sud), treći je univerzalno negativni sud (E sud), dok je drugi sličan tradicionalnom partikularnom afirmativnom sudu (I sud). Od poslednjeg se razlikuje po tome što kod Dignage (i indijske logike uopšte) partikularni sud ne dozvoljava mogućnost ekstenzionalnog uključivanja čitavog subjekta u predikat suda. Odatle je Dignagin partikularni sud u biti konjunkcija našeg afirmativno partikularnog i negativno partikularnog suda; označimo ga stoga radije sa U nego sa E.

Imamo li dva suda, od kojih prvi označava odnos srednjeg pojma i *sapakṣe* a drugi odnos srednjeg pojma i *vipakṣe*, dobićemo devet mogućih kombinacija:

AA	AE	AU
EA	EE	EU
UA	UE	UU

Od navedenih samo dva primera daju valjane oblike zaključaka: AE (pozitivan silogizam), te UE (negativan silogizam). Dignaga operiše sa primerima silogizama o postojanju zvuka. Odatle je prvi valjani silogizam ovakav:

Zvuk je proizveden

Jer je nestaljen (kao krčag i ne kao etar) a drugi oblik je:

Zvuk je nestalan

Jer je proizveden naporom volje (kao krčag ili svetlost i ne kao etar) (V. R. S. Y. Čhi, 1984?).

U prvom primeru je srednji pojam (biti proizveden) prisutan u svim sličnim primerima i odsutan u svim nesličnim primerima a u drugom silogizmu je srednji pojam (biti proizveden naporom volje) prisutan u nekim sličnim primerima i odsutan u nekim od njih ali uvek odsutan u svim nesličnim primerima. U obojaka slučajeva čisto imamo primer valjanog silogizma tipsa »našeg« silogizma *barbara*; naime, u prvom primeru imamo:

Zvuk je proizveden

Sve što je proizvedeno nestalno je

Dakle, zvuk je nestalan

A u drugom primeru imamo:

Zvuk je proizveden naporom volje

Sve što je proizvedeno naporom volje nestalno je

Dakle, zvuk je nestalan

Kao i ostali indijski logičari, Dignaga je priznavao samo ovakav tip silogizma, pored »negativnog« kojeg je posmatrao samo kao nebitnu modifikaciju univerzalne premise (naime, da se umesto afirmativne formulacije uzme negativna: npr. »Sve što je stalno/nije nestalno/nije proizvedeno«) (T. Stcherbatsky, 1962, I, 285-6). Tačnije, ne možemo reći da Dignagini silogizmi uistinu odgovaraju gornjim premisama u formi *barbara* silogizma kod Aristotela. Dignaga posebno ne navodi veliku premisu već je ona stalna samo implicitno prisutna u razlogu i primerima. Tek je kasnija indijska logika postigla

taj stupanj a time su otpali i primeri (sličan i nesličan).

Uključimo li još tri različite relacije između subjekta i srednjeg termina (M postoji kod svih S, kod nekih S ili kod nijednog S) dobićemo druge mogućnosti valjanih zaključaka (još tri), no Dignaga to nije razmatrao. Tek njegov kritičar iz škola *nyaya*, Udyotakara, proučio je i ove primere. On je proširio Dignagin kombinatoriku novim tipom sudova sa praznim pojmovima (npr. prazne *sapakṣe* i *vipakṣe*); tako je dobio sedam novih mogućnosti, od kojih tri daju valjane moduse (sa afirmativnom malom premisom). Uzmemo li u obzir još ostale mogućnosti odnosa srednjeg pojma i subjekta dobićemo 176 modusa (J. Bochenski, 1962, 505).

Zanimljivo je da su kod poimanja sudova s praznim pojmovima indijski logičari očito posegnuli dalje nego Aristotel i kasnija tradicionalna logika. Tek u XIX veku su neki zapadni logičari (npr. J. Venn) izradili teoriju silogističkih zaključaka i za premise s praznim pojmovima. Zbog toga je tumačenje indijske logike interesantnije, ali i teže.

Kao što smo videli, u ranijoj indijskoj logici, pa i budističkoj, isprva nije bila poznata univerzalna implikacija pa odatle ni opšti zakoni koje možemo njome izražavati. Tek kroz slične i neslične primere možemo pomiti opšti razlog zaključaka (npr. »Gde ima dima, ima i vatre«). Više nego na opštost razloga, pažnju su obratili na nužnu ekstenzionalnu prisuprnost srednjeg pojma (karakterističnog znaka) i predikata, odnosno, na nužnu sadržinsku vezu srednjeg pojma i predikata, kao i sličnu vezu karakterističnog znaka i predikata u *sapakṣi* i nužnu odsutnost takve veze u *vipakṣi*. To odstupa od ekstenzionalnog tumačenja indijske logike. Najbliži tom potonjem viđenju sudova i zaključaka bili su budistički logičari – iako ni kod njih ne možemo govoriti o striktno ekstenzionalnom tumačenju.

Dignaga negde sam govori o tome da je u zaključku razlog formulan kao bismo pokazali istinitu prisuprnost karakterističnog znaka u subjektu, a primeri da bismo pokazali da je karakterističan znak nezadrživo vezan uz subjekat, a tvrdnja da bismo pokazali dokazano (J. Bochenski, isto, 502). Isto tako, Dignaga je zapisao da karakteristični znak mora biti nužno prisutan u svim *sapakṣama* i nužno odsutan u svim *vipakṣama* (ibid., 503).

Razlog bez primera bio je dakle kod Dignage samo svedočenje fakata da je karakteristični znak, odnosno, tim znakom okvalifikovani subjekat zaključka, prisutan i u razlogu, odnosno, prisutan u tome što želimo dokazati zaključkom (dakle u predikatu) ali ne pokazuje i opštu i nužnu narav ove prisuprnosti. Tek u kombinaciji sa sličnim i nesličnim primerima možemo doznati da je razlog prisutan u (svim) sličnim i odsutan iz svih nesličnih primera i tako uspostaviti opštu i nužnu logičku vezu između premisa i tvrdnje. Tek u postbudističkoj logici, osobito u kasnijoj *nyayi*, jasno iskrsava pojam i problem zakona i opšte implikacije (*vyaṅgi*). Interesantno je da su time počeli da se

bave već dainistički logičari u vremenu prvata budističke logike ali to nije bilo primjećeno od strane ostalih filozofskih škola. Možda budistički logičari nisu hteli da govore o općim zakonima, odnosno općim implikacijama (formalnim implikacijama, kako danas kažemo), jer bi to vodilo prihvatanju realiteta univerzalija ili posebnog irealnog statusa zakona. Budisti su bili nominalistički i empiristički usmereni te su prihvatili trenutni realitet fenomenalnog zbivanja u vremenu. Priznavali su jedino posebni oblik kauzaliteta, kauzalnog odnosa u obliku: »Ako je ovo, onda onos i to u smislu navođenja dovoljnih uslova za pojavljivanje nekih fenomena. Međutim, ti uslovi bili su uvek neki drugi (prošli ili suvremeni) fenomeni, a ne određeni zakon koji bi objašnjavao zašto se mora tako i tako dogodati u svim slični slučajevima. Opštost se gradi samo na indukciji iz posebnih primera i nema nikakve osobite egzistencije van njih.

Drukčije su mislili o tome filozofi *nyaya-vaiśeṣika* koji su bili realisti u saznanjotoprijskom i ontološkom pogledu. Oni su upravo u raspravi o karakteru razloga iznalazili snažne prigovore budistima. Po *nyaya-vaiśeṣika* se npr. sud »Gde ima dima, ima i vatre« gradi na intuitivnom, urođenom opažanju univerzalija, odnosno, relacija među njima a ne samo na mnoštvo od sada opaženih pojava (D. Tuči, 1982, 194). Tako je bogata diskusija o poreklu i statusu univerzalnih premisa naučnih zaključaka, o mogućnosti indukcije itd., u najvećoj meri mimošla budizam (koji je u Indiji tada već bio na izmaku). *Nyaya* logičari su otkrili i to da su slični i neslični primeri u biti nepotrebnii u zaključku ako nam je poznato da »ne može biti drukčije« nego što izriče opšti odnos predikata (ili dokazanog znaka) i razloga (odnosno karakterističnog znaka) (J. Bochenki, 1962, 506-7). Tek tada se indijski silogizam približio silogizmu kod Aristotela i u evropskoj logici (tek negde u XII veku n.e.).

I napokon nešto o pokušaju modernog tumačenja Dignagine logike kod R.S.Y. Chia. Chi je tu logiku tumačio strogo ekstenzionalno uz pomoć predikatske logike i logike klasa. Na tom osnovi je uspeo sagraditi opšti sistem logičkih operatora kojima može u isti mah sažeti logiku sudova, klasa i relacija.

Najpre je formalno označio tri modusa sudova kod Dignage: A, E i U sud. Sud »Svi S su P« može se lako tumačiti kao inkluzija klasa a i b koje pripadaju pojmovima S i P; sud »Nijedan S nije P« (E sud) može biti jednak tvrdnji da je presek klasa a i b prazan; i sud »Neki S su P« može biti konjunkcija tvrdnji da su prese i a i b te a i ne-b (pišimo $\bar{b}$) neprazni. Ali ni to nije dovoljno jer moramo i kod Dignage, kao i kod Aristotela, uzimati u obzir egzistencijalnu pretpostavku: tj. nepraznost subjekta i predikata sudova. Tako dobijamo sledeće formule sudova pisane u logici klasa i u logici jednodmesnih predikata:

$$\begin{aligned} S \text{ a } P &= (a \bar{b} = \emptyset) \cdot (a \bar{b} \neq \emptyset) = (x) (Sx \supset Px) \cdot (\exists x) Sx = \neg(\exists x) (Sx - Px) \cdot (\exists x) (Sx \cdot Px) \\ S \text{ e } P &= (a \bar{b} \neq \emptyset) \cdot (a \bar{b} = \emptyset) = (x) (Sx \supset \neg Px) \cdot (\exists x) (Sx \cdot Px) = (\exists x) (Sx - Px) \cdot (\exists x) (Sx \cdot Px) \\ S \text{ u } P &= (a \bar{b} \neq \emptyset) \cdot (a \bar{b} \neq \emptyset) = (\exists x) (Sx - Px) \cdot (\exists x) (Sx \cdot Px) \end{aligned}$$



Bododo: Kaluder u meditaciji (Japan, XVIII vek)

»e« znači konjunkciju sudova a »u« pred ili iznad bilo kojeg znaka znači negaciju odnosno klasnolgički komplement.

Nadalje, Chi je uveo razliku između dvaju oblika »silogizma« *barbara*: između običnog silogizma tog oblika, koji je u stvari primer tranzitivnosti inkluzije klasa, i »silogizma« u kojem je jedna premisa singularna i znači da je nešto pojedinačno član klase koju označava predikatski termin u rečenici. Chi, naime, tvrdi da je Dignaga ispravno, iako samo implicitno, pravio razliku između ovih dvaju oblika zaključivanja (R.S.Y. Chi, 1984, 14). Drugi oblik imamo kada imamo singularnu prvu premisu ili kada ova govori o nekoj klasi kao pojedincu kome pripisuje neku osobinu. Po Chievom mišljenju, ne važi jer u njoj nalazimo mnogo zaključaka sa singularnim premisama. Drugo je pitanje da li su indijski logičari, pa i Dignaga, uistinu znali za razliku između dvaju tipa zaključaka (ili, kako kaže Chi, dvaju tipa silogizma *barbara*) i nisu li u stvari sve zaključke stavljali u oblik koji je sličan Aristotelovom silogizmu *barbara*. Teško je, naime, razlučiti istinske zaključke sa singularnom premisom od slič-

nih, logički ekvivalentnih zaključaka sa običnim univerzalnim premisama. Radi se o tome da u jednoj od njih subjektni termin predstavlja klasu sa jednim članom. Tako možemo, na primer, i zaključak o Sokratu, kojeg sam ranije naveo, trivijalnim putem transformisati u klasični modus silogizma *barbara* ako nam terminus »Sokrat« predstavlja klasu sa jednim članom a ne pojedinca Sokrata. Te transformacije moguće su samo ako znamo da pojedinac postoji. Isto možemo postupiti i sa zaključkom o vatri i brdu koji u originalnoj formi predstavlja zaključak sa jednom singularnom premisom: možemo ga pretvoriti u silogizam sa dvama univerzalnim premisama ukoliko mislimo na dato i ni na jedno drugo brdo na datom mestu. To je uistinu jednočlana klasa »brda tu i sada«. U historijskoj perspektivi početka logičkih istraživanja, bilo u Indiji, bilo na Zapadu, sigurno nisu bile jasne ove razlike i mislim da to važi i za Dignaga. Jer da je njemu bila poznata i jasna razlika između ova dva tipa »silogizma« on bi to svakako eksplicitno zabeležio. Tek savremeni pokušaji posve ekstenzionalnog tumačenja njegove logike može da podvuče ovakve razlike ili čak da ih umetno stvara. Ipak, Dignaga je bio svestan nekih problema oko zaključaka sa singularnim premisama. On je, naime, odbio valjanost zaključaka gde imamo po opsegu jednake subjekte i srednje pojmove a to je tipično kod zaključaka sa singularnom premisom (pri čemu je i srednji pojam takav da zahvata samo datog pojedinca). Takvi zaključci su uistinu veoma blizu grčke *petitio principii*.

Pored ovog, Dignaga je odbio i sve zaključke u kojima imamo negativni zaključni sud (tj. zaključak), zatim zaključke sa partikularnim zaključcima i, svakako, zaključke iz kojih ne možemo definitivno izvesti nikakav sud (R.S.Y. Chi, 1984, 26). Na osnovu toga Chi je pokušao, u okviru moderne logike klase i predikatske logike, tumačiti Dignaginovu *Hetuchakru* i osobito pravilo *trairupya*. Ja bih se ovdje ograničio samo na prikaz silogizama sličnih klasičnom silogizmu tipa *barbara*.

Ovde ću malo pojednostaviti Chieve oznake. Neka S znači subjekat, P predikat, M srednji pojam, SA *sapakāṣu* i VI *vipakāṣu*. Ovim pojmovima odgovaraju, po Chievom tumačenju, sledeće četiri klase: a, c, āc, ē. Značajno je poimanje *sapakāṣe*, koje po Chievom mišljenju obuhvata sve one primere gde važi predikat a isključuje one koji obuhvataju subjekat (jer kod *sapakāṣe* ima samo sličnih primera tj. uravo onih za koje važi predikat a ne i onih koji obuhvataju subjekat zaključka). Ovim tumačenju svakako bi se moglo prigovoriti da je suviše »verbalno« ali je na osnovu tog tumačenja *sapakāṣe* Chi uspeo da dođe do valjanog tumačenja Dignagine logike. Kod *vipakāṣe* znamo da obuhvata sve što nema one osobine koje postulira predikatski termin tj. klasa c. Na osnovu tih tumačenja možemo sada zapisati formalne izraze za devet sudova koji poseduju različite kombinacije pojmova S i M, SA i M te VI i M:

1. $S \text{ a } M = (ab \neq \emptyset) \cdot (ab = \emptyset) = \neg \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx) \cdot \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx)$
2. $S \text{ e } M = (ab \neq \emptyset) \cdot (ab = \emptyset) = \neg \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx) \cdot \neg \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx)$
3. $S \text{ u } M = (ab = \emptyset) \cdot (ab = \emptyset) = \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx) \cdot \neg \mathfrak{A}(Sx \cdot Mx)$
4. $SA \text{ a } M = (\bar{a}bc = \emptyset) \cdot (\bar{a}bc \neq \emptyset) = \neg \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx) \cdot \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx)$
5. $SA \text{ e } M = (\bar{a}bc \neq \emptyset) \cdot (\bar{a}bc = \emptyset) = \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx) \cdot \neg \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx)$
6. $SA \text{ u } M = (\bar{a}bc = \emptyset) \cdot (\bar{a}bc \neq \emptyset) = \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx) \cdot \mathfrak{A}(\neg Sx \cdot Px \cdot Mx)$
7. $VI \text{ a } M = (\bar{b}c = \emptyset) \cdot (\bar{b}c \neq \emptyset) = \neg \mathfrak{A}(Px \cdot Mx) \cdot \neg \mathfrak{A}(Px \cdot Mx)$
8. $VI \text{ e } M = (\bar{b}c \neq \emptyset) \cdot (\bar{b}c = \emptyset) = \mathfrak{A}(Px \cdot Mx) \cdot \neg \mathfrak{A}(Px \cdot Mx)$
9. $VI \text{ u } M = (\bar{b}c = \emptyset) \cdot (\bar{b}c \neq \emptyset) = \mathfrak{A}(Px \cdot Mx) \cdot \mathfrak{A}(Px \cdot Mx)$

Vidimo dakle da je ovde zapis sudova mnogo složeniji nego kod Strawsonovog formalno logičkog prepisa četiri oblika kategoričkih sudova. Preostaje nam sledeći kombinatorni korak, naime, da vidimo sve moguće kombinacije premisa u zaključcima kako je to već učinio Dignaga u *Hetuchakri*. Iz svake od gornjih triju podgrupa moramo uzeti po jedan primer i kombinovati ih međusobno. Dobijemo 3x3 dakle 27 kombinacija. Ako sada izdvojimo sve one kombinacije koje po Dignaginom mišljenju već unapred nisu valjane, ostaje nam devet već poznatih kombinacija (1,4,7; 1,4,8; 1,4,9; 1,5,7; 1,5,8; 1,5,9; 1,6,7; 1,6,8; 1,6,9). Među njima o valjanosti zaključaka odlučuju pre svega drugi i treći član jer se prvi član uvek afirmativno univerzalno sud. Chi je stoga eliminisao niz suvišnih faktora u konjunkcijama koji ne doprinose ništa novo (jer sadrže članove koji se javljaju već u ostalim delimičnim konjunkcijama ili članove koji ne utiču na izvođenje zaključaka). Chi uspeva dokazati da o valjanosti odlučuju *sapakāṣa* i *vipakāṣa* što se slaže

sa pravilom *trairupya*. Pritom mi se čini najvažnije da je Chi shvatio ulogu sličnog i nesličnog primera u zaključku kao garanciju nepraznosti klase predikata i klase srednjeg pojma. Ne, dakle, kao implicitno uputstvo za opšti sud ili za formalnu implikaciju nego kao izričito egzistencijalnu postavku koja, na primer, nedostaje u Aristotelovim silogizmima. I primere nevažne silogizama Chi je u svom sistemu uspeo protumačiti kao doista nevažne (oni imaju bilo preširoki bilo preuski srednji termin ili su kontradiktorni). Chi je svoj logički model proširio i na ostale budističke i nebudističke logičare (Dharmakirti, Uddyotakara i dr.). Dignagin kritičar Uddyotakara je važan i stoga što je dopunio tri mogućnosti nastupanja predikata u subjektu suda četvrtom mogućnošću, naime, »nenastupanjem«, budući da je subjektni pojam prazan (dakle važi $(ab = \emptyset) \cdot (ab = \emptyset)$). Chi je na osnovu tog proširenog logičkog modela sudova i zaključaka došao do sistema jedinstvenih operatora za logiku sudova, klase, jednodmesnih predikata i relacija. Ove logike mogu se dakle svesti na jednostven formalni operacioni sistem.

Chi je bez sumnje svojim tumačenjem Dignagine logike i drugih logičara dao značajan doprinos poimanju indijske logike. Kako konstatuje Nenad Filer u svojoj recenziji, to je do sada najopsejnije koherentna interpretacija budističke logike sredstvima moderne logike. Ipak, postavio bih ovdje nekoliko kritičkih pitanja. Najpre bih, slično

predikata zaključka i nužnom prisustvu predikata u *sapakāṣi* i nužnom odsustvu predikata iz *vipakāṣa* pokazuju intenzionalnu relaciju među pojmovima u zaključku. Kasniji indijski logičari isključili su primere i navodili samo univerzalni sud u obliku formalne implikacije tj. zakona – što znači da bar za njih nije bilo bitno egzistencijalno osiguranje premisa (ako je Chi u pravu sa svojim tumačenjem logičke uloge primera). Možda Chi ima pravo da su budistički logičari najviše od svih indijskih logičara težili upravo ekstenzionalnom tumačenju suda i zaključka. To bi bilo u skladu sa budističkim »nominalizmom« i »empirizmom«. Možda su budisti upravo stoga izgubili »kontakte« sa daljnim razvojem indijske logike (npr. s teorijom implikacije) i naučne metodologije (pojam zakona, teorija indukcije itd.). Zvuči paradoksalno, ali budistički filozofi nisu razvijali logiku zbog nauke, tumačenja prirode i sl., nego kao oruđe diskusije i polemike sa protivnicima i kao specifičnu dialektiku pomoću koje se čovek može uzdici iznad mišljenja u (ekstatičko) poimanje tzv. »praznine« (*śūnyata*) ili *nirvane*. Logika je ostala podređena mističkom empirizmu odnosno duhovnoj praksi budista. Slično važi i za neke druge indijske filozofije, na primer, dainsku filozofiju, *vedantu*, jogu, *samkhyu*, itd. Samo u *nyaya-vaishēṣi* delimično se očuvao i dalje razvijao naučni duh u kojem logika nije bila samo oruđe u diskusijama ili u dialektici nego i samostalno područje istraživanja i oruđe u naučnom istraživanju.

Interesantno je i to da je budistička logika nastala kao oruđe interne polemike između budističkih filozofskih pravaca i to u prvom redu polemike sa radikalnom »nihiliističkom« filozofijom *madhyamake*. Dignaga, Dharmakirti i Dharmottara su sa pozicija *vidjananavada* filozofije, koja je zastupala subjektivni idealizam, kritikovali *madhyamike*. Po njihovom mišljenju ne možemo u potpunosti »isprazniti« sav realitet, budući da ostaje realitet svesti i trenutni čulni utisci koji realno postoje. Osobito teorija negacije i teorija imena bile su značajne kao kritička mera nasuprot realizmu *nyaya-vaishēṣi* i *miname* i nasuprot nihilizmu *madhyamake*. Tako, na primer, kod negativnih sudova moramo priznati bar nešto postojeće nasuprot čega stoji negativitet. Kažemo li, na primer, da tu nema krčaga onda to znači da postoje svi uslovi da bi krčag tu bio, kad bi ga opazili. Ali to da ga nismo opazili znači da ga nema tu. Moramo dakle priznati bar egzistenciju mesta i vremena gde bi se krčag mogao opaziti. Totalna negacija, dakle, nije moguća jer ne dopušta nikakvu realnost nasuprot kojoj bi »odstupalo« ono što negiramo u sudu. Isto tako, svako ime podrazumeva negaciju svega »onog« što nije »to« što ime označava (teorija *vyapti*). A »to« mora nekako da postoji.

Pitanje je da li je uopšte pravilno shvatanje Nagardunine negativne dialektike kao nihilističke. To je i sam Nagarduna više puta odbacivao (E. Frauwallner, 1969, 183, 190–2, 197–8). »Praznina« nije »ništa« ili »nebitak«, već označava potpuni kauzalni

relativitet svega postojećeg, odnosno, »ne-samobitak«: svega (jer ništa ne postoji za sebe i po sebi). I dalje, Nagarduna nije hteo ništa da tvrdi, njegova »filozofija« je pre »nerviranje«, prevazilaženje svake »teze«, pa čak i teze o »praznosti« svega (Nagarduna, 1983, 171—4). Nagarduna je iznad svega hteo da ljudima izloži metod koji će misao dovesti do »vora« kojeg nije moguće više logički, filozofski ili sl. razrešiti. Njegove »tvrdnje« su kao takve apsurdne ali nisu apsurdne kao deo metoda ukazivanja na radikalni relativitet bitka i slobodu duha koji se krije u tome. Taj metod je donekle sličan zen budizmu, samo što postupa krajnje logički, te privodi onog koji se upušta u Nagardunin metod k »živom paradoksu« mišljenja i egzistencije.

U tom smislu i čuvene postupne negacije koje počinju sa četiri negacije (npr. »Nije istina da nirvana postoji«, »Nije istina da nirvana ne postoji«, »Nije istina da nirvana postoji i ne postoji« i »Nije istina da nirvana niti postoji niti ne postoji«) verovatno ne znače da postoji još neki stav ili sud koji će izreći ono što »preostaje« ili što u jednom zahvata ove negacije, nego da nema uopšte mogućnosti bilo kakvog afirmativnog ili negativnog suda, odnosno, suda uopšte, nego samo »šutnja« koja zahvata onog koji je prozreo »prazninu«.

Nasuprot tome, budistički mislioci i logičari koji dolaze posle njega pokušavali su očuvati kompromis između dijalektike kao duhovnog metoda ili pripreme za meditaciju i logike kao dela svoje doktrine odnosno metode diskusije. To je i dovelo do procvata budističke logike koji je trajao oko tristoetine godina da bi na kraju i budistička logika podelila opštu sudbinu postupnog i nezadrživog opadanja moći i uticaja budizma u Indiji.



Literatura

- M. Bochenski, *Formale Logik*, München, 1962.
- R.S.Y. Chi, *Buddhist Formal Logic*, I, New Delhi, 1969
- N. Fišer, »R.S.Y. Chi i formalizacija budističke logike«, *Filozofska istraživanja*, god. 5, Sv. 4, br. 15.
- E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969.
- Nagarduna, »Pobijanje prigovora«, *Gradina*, br. 10/11, 1983.
- Th. Sterchbatsky, *Buddhist Logic*, I, New York, 1962.
- P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, 1977.
- J.F. Staal, »Indian Logic«, *The Encyclopedia of Philosophy*, IV tom, New York, London, 1967.
- D. Tuči, *Istorija indijske filozofije*, Beograd, 1982.
- M. Urišić, »Logički zaključak *anumana* u indijskom sistemu *nyaya* i komparacija sa grčkom logikom«, *Kulture Istoka*, 1/2, 1984.
- Č. Veljačić, *Razmeda azijskih filozofija*, II, Zagreb, 1978.

UDK 299.513

Dao u filozofiji Lao Zi-a

Radosav Pušić

Uvod

Čovek je prolaznik, putnik na zemlji pod nehom. Rada se, diše, hrani, živi i umire. Nebo ga pokriva, natkriljuje, zastire. Ono je krov njegove »kuće« i u isto vreme ga zaklanja, prikriva, osigurava, štiti. Zemlja je utemeljenje, podloga. Ona pridržava, prehranjuje, čuva. Prazno između neba i zemlje čovekov je dom. Rođenje, dah, plodnost, promena, nestajanje i postajanje, sve se to skuplja u jedno i prostire svetom. To protičanje univerzumom Lao Zi naziva *dao*.

Karakter *dao*¹ je po svojoj strukturi sastavljen iz dva dela, to su: *shou* (glava) i *chuo* (podloga, temelj, osnov po kome se ide). Karakter *chuo*² je opet u vezi sa karakterom *zing*³ koji u savremenom kineskom jeziku ima sledeća značenja: ići, putovati, prolaziti, proticati, činiti, raditi, ponašanje, vladanje, izraz slaganja, odobravanja. U starokineskom jeziku, pored ovih izvedenih značenja, korensko značenje karaktera *zing* je put. Da bi se etimološki odredio smisao karaktera *dao*, prvo treba reći reč, dve o karakteristikama *shou* (glava), *chuo* (podloga po kojoj se može ići) i *zing* (put).

U ranim zapisima na kostima, karakter *shou* je jednostavan crtež čovečije glave koja gleda, motri. Ona je sastavljena od kose, čela, oka, uha, nosa, usta, brade. Ovaj karakter se dalje menjao tokom vremena, da bi u razdoblju dinastije Han poprimio osnovni oblik iz kojega je potekao današnji karakter *shou*. Pored korenskog smisla onog određenja glava, on nosi i druga produžena značenja kao: vođa, započinjanje, izvor, početak, prvo, suštinsko, a u starokineskom jeziku on se još koristio u prenesenom značenju da izrazi smisao »čovek«.

Na piktografu karaktera *zing* jasno se mogu videti put, raskršće, ukrštanje puteva. U ranim zapisima na kostima i ranim zapisima na bronzanim predmetima, još uvek je očuvan ovaj izvorni oblik. Ali tokom vremena — se ovaj karakter promenio po obliku, a kasnije je zadobio i druga značenja. Njegova glasovna vrednost se takođe može menjati i onda se on čita kao *hang* i znači red, pore-dak.

U ranim zapisima na kostima karakter *chuo* je sastavljen od karaktera *zing* (put), a u sredini je karakter *zhi*⁴ (noga). Imma smisao

ići putem, prolaziti raskršćem puteva. Ali u kasnim zapisima na kostima, karakter *zing* u karakteru *chuo* je uprošćen i odigrala se jedna značajna promena, noga koja je prethodno bila u središtu ukrštanja puteva — na putu, odvojena je od njega i stavljena ispod. Rani zapis na bronzanim predmetima još uvek čuva izvorni oblik, i još se uvek može videti likovi kretanja. U kasnijim razdobljima oblik ovoga karaktera je potpuno izmenjen, i iz te promene osnove dalje se razvio današnji oblik karaktera *chuo* koji nosi smisao podloge, temelja, osnove po kojoj se kreće, po kojoj se može ići, prolaziti.

Do danas u ranim zapisima na kostima, još uvek nije otkriven karakter *dao*. U ranom periodu dinastije Zhou na bronzanoj posudi koja se u drevno vreme koristila za ostavljanje pića, u zapisu koji se nalazi u njenom gornjem delu da se videti karakter *dao*. On je sastavljen iz dva karaktera: *shou* (glava) i *zing* (put). Ali vrlo rano, takođe u zapisu na bronzanim predmetima, može se videti da je karakter *zhi* koji se nalazi ispod glave uzet i promenjen u karakter *cun*⁵ (mera za dužinu). Kasnije se od karaktera *zing* i *zhi* formirao karakter *chuo*, da bi se daljim razvojem odavde formirao današnji oblik karaktera *dao*. *Dao*-vo korensko značenje je put kojim idu ljudi. Njegova izvedena značenja su: način, pogled, mišljenje, svest, razum, vladati, upravljati, govoriti, misliti, očekivati, zakon, itd.

Iz prethodnog se da zaključiti da je bitni smisao karaktera *dao*: a) podloga, osnova, temelj po kojima se može kretati; b) kretanje koje podrazumeva promenu; c) prazno put. Jer se put koji je zaprečen, zakrčen, ne može nazivati *dao*. *Dao* je podloga, temelj svakog počinjanja, začetka; on je osnov svakoga kretanja i svake promene.

PRAZNINA

Sa zemlje podiže
ostatke hrane
umorni prosjak.

Prazno mesto, praznina, u sebi je bogato, puno. U prostoru između neba i zemlje raznovrsne su predmetnosti (*wu*⁶, termin koji u sebi uključuje sve ono što ima rodnu moć, što se drugima javlja kao predmet, a u isto je vreme i predmet sebi samom), stvari (*qi*⁷, neživi predmeti, oni koji ne poseduju rodnu moć), oblici (*zing*⁸, sve što se javlja, pojavljuje, što se da iskusiti čulima). Za prazno mesto vezuju se dva veoma bitna određenja, to su karakteri *li*⁹, korisnost, upotrebnost, i *yong*¹⁰, primena, svrha. Svako prazno mesto u sebi nosi moć stvaranja, otvoreno je za mogućnost. Tek sa njim se uopšte može postojati, i tek sa postojanjem stupa se u prazninu. Njihovo preplitanje je raznolik i veoma složeno. U odeljku jedan knjige *Lao Zi* se kaže:

»Dao koji se rečima iskazati da, nije večni dao. Ime koje se govorom izreći da, nije večno ime. Nepostojanje, prazno, nema-nje je izvor neba i zemlje. Postojanje, puno, imanje je majka svega što se javlja.

Zato žudeći za večnim nepostojanjem, praznim, nemanjem, može se videti daov tajna, dubina. Žudeći za večnim postojanjem, punim, imanjem, može se videti daov nagoveštaj. Nepostojanje i postojanje, prazno i puno, imanje i imanje ovo dvoje sa jednog su izvora ali drugog imena. Njihovo jedinstvo, sjedinjavanje je duboko i skriveno. Duboko i skriveno, ah, duboko i skriveno. Svega čudesnog i nedokučivog su to vrata.

Lao Zi-u je stalo da pokaže ovo nepostojanje postojanja, nemajuće imanja. I zato se u odeljku jedanaest kaže:

„Trideset paočanica točka konjskih kola, povezani čine glavčinu točka, i tek sa postojanjem njenog praznog mesta, postoji i primena, svrha kola. Mešanjem grnčarske gline, pravi se kućno posuđe, i tek sa postojanjem njihove praznine postoji i njihova primena, svrha. Probijanjem vrata i prozora pravi se kuća, i tek sa postojanjem praznine vrata i prozora, postoji i primena, svrha kuće. Odatve je imanje, puno, postojanje za čoveka upotrebnost, korisnost, a nemanje, prazno, nepostojanje je njegova primena, svrha.“

Prazno sobe je mogućnost stanovanja. Otvoreno prozora i vrata je otvorenost za stupanje, ulazjenje neba i zemlje, drugih predmetnosti (*wu*), stvari (*qi*), oblika (*zeng*). U isto vreme je to i mogućnost izlaženja, napuštanja, zatvaranja. Tako je i prazno šolje čaja, činije, kape, čupa, usta, cipele, džepa, stomačka, nosa, uha, bunara, itd., njihova primena, svrha. Konačno, prazno mesto, otvaranje ženskog polnog organa je mogućnost začetka, rađanja, izviranja životne i rodne moći. To je i razlog proticanja, starenja, smrti. U odeljku šest knjige *Lao Zi* se kaže:

„Promena praznog se nikada ne prekida, ovo je nedokučivi materski nagon (duboka i tajanstvena moć ženskog polnog organa). Vrata nedokučivog materskog nagona izvor su neba i zemlje. Ona neprekidno postoje ne iscrpljujući se, beskrajanje svrhe, dejstva.“

Ovaj nedokučivi materski nagon ili »duboko i tajanstveno ženskog polnog organa« je prevod karaktera *xuan pin*.¹¹ *Xuan* je u značenju tamno, nedokučivo, skriveno, tiho, *pin* ima smisao ženskog polnog organa svih postojeci bića koja poseduju rodnu moć. Izraz *xuan pin* ukazuje na dao. Ima istraživača knjige *Lao Zi* koji smatraju da se u karakteristikama *xuan pin* krije rano, mitsko iskustvo sveta starih Kineza, po kome je svet proistekao iz moći koja poput ženskog polnog organa ima dar rađanja. Ona se uzima za majku svega postojeci. Ili kako se u odeljku jedan kaže »sveta čudesnog i nedokučivog su to vrata«. Čudсно i nedokučivo je prevod karaktera *miao*,¹² koji se u izdanju koje je priredio Ma Wangdai, (on je 1973 godine arheološkim iskopavanjem otkrio dva stara rukopisa knjige *Lao Zi*, čiji se nastanak može okriviti stavi u razdoblje dinastije Han), piše kao *miao*¹³ (karakter koji za radikal ima oko), u značenju: sićušno, malo, vrh grane, pupoljak. Sve ovo ukazuje da se u opisu toga mesta iz kojega je sve »izšlo«, »javilo se«, »poteklo«, koriste karakteri koji

po svom smislu opisuju tamno, nedokučivo, prikriveno, nepoznatljivo, te rodne i životne moći svakoga nicanja. Istovremeno je to i moć koja rastura, zastire pojavno. Tako se samim ulazjenjem u oblikovano izlazi iz njega; samim otvaranjem za postojanje, uobličenjem se zatvara njegova mogućnost za drugo javljanje, i time se u odnosu na prvobitnu moć prelazi u bezoblično, nepostojanje, nemanje. Otuda svako »prazno mesto« po prirodi stvari ide ka »punome«, i u svom ispunjenju iznova se otvara za prazno. Ovdje se da naslutiti da je dao po svom smislu, iskonska moć univerzuma koja spaja razdvajajući i razdvaja spajajući; sabira, prikuplja u jedno svako postojanje i nestajanje. Ona se ne može obuhvatiti pojmom. Jedino je moguće stupanjem u nju obratiti pažnju, pretpostiti se njenom proticanju i tako ispuniti njenu svrhu. Za čoveka to ima smisao ostvarenja svog sopstvenog bića, a time zadobijanje dubine uvida u temelj svega što postoji i nepostoji. Ovo skromno gledanje *Lao Zi* naziva mudrošću.

Ikonska moć, koja se nerado imenuje kao dao, ne poseduje osobine ovoga ili onoga boga, ona nema naklonosti, samilosti, osećanja, cilja u svom ispoljavanju. Nje ima a nema, nepostoji a postoji, nepredmetna je a predmetna je, ne javlja se javljajući se, i javlja se ne javljajući se.

Veoma je zanimljiv odnos određenja nepostojanja-postojanja, imanja-nemanja, praznog-punog (*wu* i *yau*),¹⁴ oblikovanog-bezobličnog, nepojavnog-pojavnog sa jedne strane, i opisa dao-a i *de*¹⁵ sa druge strane.

Opšta osobenost svih pojavnih stvari je to da ih ima (*yau*), da po nečemu stoji-postoje (*yau*). Ova opštost imanja, posedovanja, ne ukazuje na ovu ili onu konkretnu predmetnost, pojavu, već je to sabirajuća moć svih postojeci stvari. Drugim rečima, ovo *yau* (imanje, posedovanje, postojanje) nema svoj osnov van sebe sama, već je samo sebi svoj temelj. Ali da bi se uopšte javilo kao nešto čega ima, ono mora van sebe. U tom »otvaranju«, javljanju ono gubi dobijajući i dobija gubeći. Jer da bi se korenilo u sebi sama, ono nužno mora otpustiti deo svoje moći u oblikovano, u pojavno. I sa tim »nicanjem«, »izlaženjem«, ono i jeste i nije jednako sebi, postaje nešto drugo i tako zadobija duboko svoje prirode. Otuda je ovo imanje, postojanje, u stvari nemanje, nepostojanje. I zato se i kaže u odeljku jedan: »nepostojanje i postojanje, ovo dvoje sa jednog su izvora ali drugog imena«.

Imanje, posedovanje, postojanje (*yau*) je opšte određenje za sve što po nečemu stoji. I javljanje ove moći posedovanja, imanja je sveukupnost svih stvari, događanja. Njeno ne javljanje, ne ispoljavanje, ne izlaženje, je unutrašnja priroda, kvalitet svakog događanja, svake predmetnosti, pojave. Otuda se ona određuje kao postojeci nepostojanje (prazno) i nepostojeci postojanje (puno). U odnosu na samu sebe ona je isto, u odnosu na svoje »ispoljavanje«, ona je različito. Ovdje je isto isto i različito, a različito različito i isto. Tako je »neizlažuće izlaženje«, »nepojavno javljanje« u središtu svih stvari, događanja, pojava. Ono određuje njihovu prirodu,

kvalitet. Baš to *Lao Zi* naziva *de*. U odeljku deset, on ovo *de* (priroda, potencijalna moć koja se dovodi do stajanja) opisuje kao *xuan de*.¹⁶ (nedokučivo, tamno, tajanstveno, duboko). Ima i onih istraživača *Lao Zi*-a, koji ukazuju na povezanost *de* i *ming*¹⁷ (započev, uputstvo, nalog). I iz njihovog ugla posmatranja, ovo *de* je u stvari *ming*; to je »zapovest«, »upućivanje«, »nalog« koji se prima iz dao-a, i po čemu se sve što se dovodi u »stajanje« – postojanje vlada. I slobodno se može reći da ovo *xuan de*, u stvari, opisuje sam dao. Ako se odatve pogleda, dao je nepostojanje, nemanje, neposedovanje, prazno (*wu*), ali je i postojanje, posedovanje, imanje, puno (*yau*). Njihovo sjedinjavanje, preplitanje je tok, prolaz, proticanje, temelj svakog započinjanja, kretanja, promene. To uzajamno zadobijanje-gubljenje, imanje-nemanje, je svojevrsna igra koja se može opisati kao obrtanje, okretanje, kruženje, treperenje, sabirajuće rasturanje, rasturajuće sabiranje. I sve što se događa ima to u sebi. Ovakvo »kružno kretanje«, »proticanje unaokolo« (*zhou xing*).¹⁸ Ono je neprekidno, večno. To se nerado naziva dao.

Postoje mišljenja po kojima je dao metafizičko postojeci moć, a njegovo »spuštanje« u svet ispoljava se *de*. Otuda se sve predmetnosti, pojave nalaze u okruženju *de*, dok im dao uvek izmiče na čudnovat, tajanstven način.

Iz svega do sada rečenog, može se videti da dao pokazuje prirodno »mesto događanja«, koje se zbog svojih osobenosti »praznog«, »proticanja«, »promene«, »punog«, »imanja«, »nemanja«, neda obuhvatiti uobičajenim iskustvavanjem. Dok je de ona moć koja »nagoni«, »upućuje«, »nalaže« svim predmetnostima, pojavama, da se vrate nazad ka ovom mestu događanja. Ukoliko se čovek, usled neznanja, nečata, gluposti, suprotstavi ovoj »moći«, dolazi do nužnog prekidanja njegove veze sa dao-om. Odatve proističu sve nevolje, nedaće, nesreće kojima je izložen čovek kao čovek.

VODA I DETE

Čuñnulo dete,
na leda mu
skače psić.

Slediti samoniklu iskonsku moć, ne ispoljavati snagu, biti mek, popustljiv, gibak (*rou ruo*).¹⁹ Javljati se, dolaziti u pojavno po sopstvenoj prirodi proistekloj iz dao-a (*wu wei*).²⁰ ne suprotstavljati se, ne boriti se protiv iskonske moći koja nas oblikuje (*bu zheng*).²¹ vratiti se nazad u temelj, ka korenu svega što jeste i nije (*fan*).²² čuvati, saкупljati životnu i rodnu moć ne rasipajući je uludo (*zhuan qi*).²³ i tako zadobiti mir, spokoj (*jing*).²⁴ Oslanjati se na svoju sopstvenu prirodu u razvojnog toku ostvarenja, ne upravlajući se prema zahtevima spoljašnjeg sveta, prikriti iskonsku razdaju, nicanja, briniti se o dao-u, i sve to skupa *Lao Zi* određuje kao skromnost.

U odeljku trideset i tri se kaže:

»Poznavati druge (ljude) je snalažljivost, dovrtljivost; znati pamera sebe može se smatrati mudrošću. Pobediti druge (ljude) je posjedovanje snage; savladati samoga sebe može se smatrati nepokolebljivošću, čvrstinošću. Umeti postići zadovoljenje je bogatstvo. Vredno raditi je žudnja. Ne izgubiti dao, može se ostvariti dugotrajnost. Umreti, a ne biti zaboravljen, zaista je dugovečnost.

Pratiti prirodno, samoniklo, spontano u sebi, ne unoseći ličnu nameru, ne koristiti se dodatnom snagom koja iziskuje mučno radanja, događanja, osobenost je usmerenja ka dao-u. Otuda je delanje, sticanje znanja, koje je plod namere, žudnje da se po svaku cenu, ne vodeći računa o prirodnoj osnovi, daru, kvalitetu subjekta, dode da razumevanja onoga što jeste i nije, samo isprazno gomilanje činjenica. Ono nema osobenost mudrog uvida, i kao takvo se suprotstavlja dao-u. To »znanje« se određuje kao ne znanje najviše vrste. Zato se u odeljku četrdeset i osam i kaže:

»Stremljenjem ka učenju iz dana u dan se uvećava (znanje), stremljenjem ka dao-u iz dana u dan se smanjuje (znanje, naklonost) ...«

Ovaj izraz »stremiti ka učenju« je prevod karaktera *wei xue*,²⁵ a »stremiti ka dao-u« je prevod karaktera *wei dao*.²⁶ Karakter *wei*²⁷ je u starokineskom mnogoznačan, i nosi u sebi negde oko tridesetak različitih značenja, među kojima su i značenja: činiti, raditi, stvarati, kretati se, ići, korist, upotrebnost, živeti, stajati, misliti, imati, posedovati, itd. I ako se iz ovoga određenja i celokupnog misaonog sklopa filosofije Lao Zi-a ponovo pogleda ovaj odeljak, on se može prevesti i kao:

»Živeti učenjem je uvećavanje, živeti dao-om je smanjivanje ...«

ili kao:

»Ispunjavati svoje postojanje učenjem (znanjem) je uvećavanje,

Zmajolika riba (Kiao, XIX vek)

ispunjavati svoje postojanje dao-om je smanjivanje ...«

ili kao:

»Posedovati znanje je uvećavanje, posedovati dao je smanjivanje ...«

U odeljku dvadeset i pet se kaže:

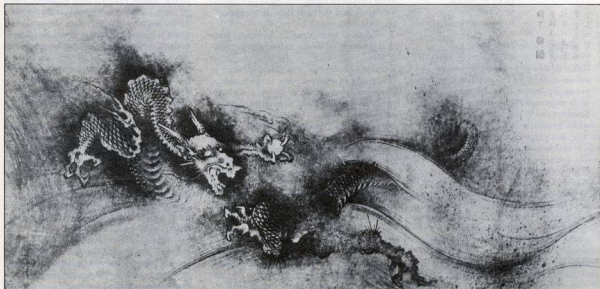
»Ima nešto što sve sabira u sebe, rođeno je pre neba i zemlje. Ah, kako je tiho, kako bezoblično; samo je i ne menja se, kreće se okolo i rada bez prestanka, može se uzeti za majku neba i zemlje. Ja ne znam njegovo ime, i nerado ga nazivam dao, i opet ga nerado nazivam beskrajinim. Beskrajno je zaklanjanje; zaklanjanje je dubina; dubina je vraćanje ka izvoru. I zato dao je velik, nebo je veliko, zemlja je velika, i čovek je takođe velik. U univerzumu ima četvoru velikih, a čovek je jedno od njih. Čovek sledi zemlju, zemlja sledi nebo, nebo sledi dao, dao se jednostavno prepušta svojoj prirodi.

Sve stvari, predmetnosti, pojave, koji čine raznoliko dveta, određuju se na osnovu svojih unutrašnjih, temeljnih principa. I ukoliko se van njih traži razlog njihovog postojanja i nestajanja, nužno se dolazi u zabludu. Odatve je priroda svakog događanja, samo sebi svojstvena, neponovljiva, različita. Ali i pored te raznovrsnosti ista je, jednaka je sebi. I ako se iz ovoga ugla posmatra sveukupnost univerzuma, može se reći da sve sledi svoje unutrašnje prirodom dao-a date razloge, i po njima postoji i nestaje, bogato je ili siromašno, veliko ili malo, ima ga ili ga nema. Ne ograničavati prirodom dao-a proisteklu moć radi postizanja nekog cilja, već prateći njeno nicanje, javljanje, nesputano se ostvarivati. Ovo nesputano, slobodno ispunjenje prirode dao-a je vladanje, upravljanje po »nalogu«, »upućivanju«, iz njega samog. I tu preplitanje »ne delanja protiv prirode dao-a« (*wu wei*)²⁸ i »besmisleno nastojanje« (*you wei*)²⁹ iznosi svu napetost, vredno i bezvredno ljudskog trajanja. Odatve veština vladanja, upravljanja, ostvarenja, u

svom najdubljem smislu, nema ni malo veze sa političkim igrama ove ili one vrste, ali se i te kako mogu videti nevolja, zlo, patnje, nasilje, nemiri koji proističu iz suprotstavljanja dao-voj iskonskoj moći. I u tom smislu Lao Zi ne samo da poriče ugnjetavanje, robovanje, služenje bilo koje vrste, već takođe poriče i celokupno kulturno blago koje nije plod slobodnog, nesputanog čovekovog ispunjenja. I sve što se koristi za sputavanje, poricanje ljudske prirode, za Lao Zi-a je vladanje najgore vrste. Tako se u odeljku osamdeset, gde Lao Zi govori o društvu ljudi koji će svoje postojanje temeljiti u dao-u, kaže, da ukoliko se ono i ostvari, to će biti jedno malo društvo, u kome ljudi nisu robovi stvari-oruda, koji čoveka nagone u smrt; tu nema gladi, nemira, razdora, ničega što čoveka tera da ne vidi drugog čoveka, da ne vidi sebe sama. U ovom opisu krije se i strepnja, da neće biti puno onih koji su spremni da svoj život usmere ka dao-u. I zato se u odeljku sedamdeset i kaže:

»Moj govor je lako razumeti, lako ga je slediti. Ali pod nehom nema onih koji me razumeju, nema onih koji slede. Govor ima svoj smisao, svoju svrhu; rađanje, događanje, vladanje ima svoje korene, svoj temelj. I zato što ne razumeju ove razloge, zato ne razumevaju ni mene. Sve je manje onih koji razabiru moj govor, a još su redi oni koji me slede. I zato, iako mudrac koji druguje sa dao-om oblači prosto odelo, u sebi je lep, dragocen poput žada.

Tek se odatve može shvatiti zašto se u opisu mudrog delanja, čuvanja, negovanja života utemeljenog u dao-u, Lao Zi koristi fenomenima vode i deteta. Oni u sebi nose karakterne osobine do kojih je Lao Zi-u veoma stalo, to su: ne ispoljavanje snage, ne rasipanje iskonske moći (*bu zhen*);³⁰ lako, savitljivo, gipko, popustljivo (*rou ruo*); delanje iz dao-a (*wu wei*); mir, spokojno proticanje-sledenje dao-a (*jing*); uvek iznova vraćanje u njega (*fan*).



Ne rasipajući životnu i rodnu moć, raditi iz mekog, popustljivog, nije puko neispoljavanje snage, već je naprotiv moć najvećeg stepena koja se sama iz svoje sopstvene prirode rađa, razvija i sazreva. Tako, sve što poseduje život, ima svoj koren u savitljivosti, prilagođavanju promenama, nerazbicačivanju izvorne moći postojanja; dok sve ono što smrt prigrli, postaje čvrsto, nepopustljivo, ukoteno, jednom rečju: životu i rodna moć je istekla iz njih. I obično tamo gde se javlja jako, skriva se slabo; gde se ispoljava krutost nepopustljivost, služi se lomno popustljivo. Kao drveće, kao trava, kao lišće razvejano s jeseni, i čovek se poklanja zemlji. Otuda svako nicanje, rast, javljanje, već je i prikrivanje, otkidanje, nestajanje. Samim ulaskom otvara se mogućnost izlaženja; tek napuštajući može da se vrati. Bezopajno jedino se javlja. Bez oblika, svakom obliku je temelj. Meko, bez snage, u sebi čuva, zaklanja najvišu moć. Zato se i kaže u odeljku sedamdeset i osam:

„Pod nehom nema savitljivijeg, mekšeg, popustljivijeg od vode, ali nema te snage koja je može pobediti, pokoriti...“

Ovo je duboko i svestrano uticalo na deo kineske kulture, bilo da se radi o slikarstvu, *tai qi quan-u*, svakodnevnom životu, muzici, kaligrafiji, medicini, veštinama borenja, utkalo se to meko snage, popustljivo, neprolazno, i u svojoj jednostavnosti traje hiljadama godina.

Detete. Tek rođeno, samoniklo i svoje. Bez svesne namere, žudnje, znanja ove ili one vrste. Diše dubinom dalekih prostora, vetra. Slično je vodi. Oblikuje se iz bezobličnog, menja se iz nepromenljivog, ostvaruje se igrom neba i zemlje.

Detete i voda. Lako i brzo se prilagođavaju promenama univerzuma.

POVRATAK

Lako se otkida
sa grane
bagerom cvet.

U odeljku četrdeset se kaže:

„Vraćanje ka izvoru, dao-vo je kretanje. Meko, dao-va je primena. Sve stvari pod nehom rođene su iz postojanja, imanja, punog, a postojanje, imanje, puno je rođeno iz nepostojanja, nemanja, praznog.“

Karakter *fan*,³¹ koji je preveden kao »vraćanje ka izvoru«, može se tumačiti na tri načina: a) kao suprotna strana, suprotnost; b) kao vraćanje nazad, povratak u prvobitno mesto kretanja, izlaženja, jedinstva; c) kao okretanje, obrtanje. Prvo ukazuje na vezu, međuzavisnost suprotnosti koje se prožimaju, dopunjuju, i u tom preplitanju začinju svaku pokretnost, treperenje. Drugo, smeru ka ujedinjenju, izmirenju svakog sukoba, borbe, suprotstavljanja. Nepokretno je svakog pokreta, nepromenljivo svake promene, nepojavno svakoga javljanja. I kao takvo, ishodite je svega što se rađa, što se dovodi u postojanje. Treće, u sebi obuhvata ova prethodna određenja, jedan i dva, i ukazuje na

okretanje koje se usmerava ka izvoru, ishodištu onoga čega ima i nema. To je vraćanje nazad u koren svega što niče, dozreva.

Neoporno je da suprotnosti u sebi poseduju upotrebnost, primenu, svrhu, i osnova su sveg događanja. U isto vreme one su podsticajna, pokretačka moć, koja spaja i rastavlja, rađa i zaklanja. Suprotnosti ove vrste su: nebo i zemlja, muško i žensko, postojanje i nepostojanje, imanje i nemanje, prazno i puno, bogato i siromašno, itd. Da bi se u potpunosti pokazao smisao Lao Ziovo »povratka u koren sveg događanja«, veoma je značajan deo odeljka četrdeset i dva u kome se kaže:

„Dao rađa jedan. Jedan rađa dva, dva rađa tri, tri rađa sve stvari. Sve stvari skrivaju *yin*, čuvaju *yang*; *qi* praznog je njihova ujedinjujuća moć, harmonija, sklad...“

Šta je jedan, šta dva, a šta tri? Odgovor na ova pitanja je rasvetljavanje Lao Zi-ove kosmogonije. Ovdje se takođe da videti veza onoga što se javlja - pojave i nepojavnog, kao i odnos iskonske moći beskraje u svom kruženju, i moći pojavnog koja je po svojoj prirodi prolazeća, teče izlivaajući se u to izvoru začinjanja, postojano nepostojanja. Radi još jasnijeg uvida, ukratko ćemo dati još postanka univerzuma kako to opisuje knjiga *Huai Nanzi* (daoističko delo dinastije Han). U delu doba kada se nebo i zemlja još nisu javili, postojao je jedan pomešan, pun, haptičan, nerazdvojen *qi*.³² Potom se ovo *qi* kretanjem razvilo i preoblikovalo u svetlo sjajno *qi* koje treperi ka gore, od njega se stvorilo nebo, i tamno nejasno *qi* koje treperi ka dole, od njega je stvorena zemlja. Svetlo sjajno *qi* je *qi yang*³³ a, tamno nejasno *qi* je *qi yin*³⁴ a. Ovo je javljanje, izlaženje, početak neba i zemlje. I u isto vreme kada se začelo deljenje *qi-a* na *qi yin-a* i *qi yang-a*, ali se još nije razlučilo njihovo dolaženje u stajanje, ono stanje *qi-a* se određuje kao *chong qi*.³⁵ Izraz koji je u odeljku četrdeset i dva preveden kao »priznag«. Raznolike su mogućnosti smisla onog određenja karaktera *chong*.³⁶ U *Shao wen* (rečniku nastalom u dinastiji Han) se u objašnjenju karaktera *chong* kaže:

„*Chong* je uznemirujuće izviranje, podrhtavajuće izlaženje, izlivajuće potresanje.“

Karakter *chong* ima dva čitanja, jedno je *chong*, čita se u prvom tonu, drugo je *chong*, čita se u četvrtom tonu. Njihova značenja su: naliti kičužu vodu, napuniti, pokrenuti se, uskomešati se, sukobiti se, prolaz, izlaženje, požuda, značajno mesto, snažno, energično, jako mirisati, u pravcu, snaga, podsticaj. Većim delom ova određenja karaktera *chong* ukazuju na nešto što se izliva, što izlazi, pojavljuje se, javlja se sa snagom. Ukazuje na moć koja podržuje, začinje, pokreće. Cheng Xuanying,³⁷ filozof dinastije Tang kod koga se primećuje snažan uticaj budizma, u svom spisu *Dao de jing yi shu*³⁸ (Tumačenja knjige 'O dao-u i o de'), u četvrtjoj knjizi kaže da je karakter *chong*, u stvari u značenju *zhong*³⁹ (središte, stožer, sredina), a da je karakter *he*, koji smo preveli sa »ujedinjujuća moć, »harmonija«, »sklade«, u stvari u značenju *zhun*⁴⁰ (skladno praće-

nje, sleđenje). Ovdje je nemoguće dati sva smisla onog određenja i bogatstvo sadržaja, koje u sebi nosi karakter *qi*. To bi bio predmet posebnog istraživanja. Ali je neophodno bar površno dotaći određene ovoga fenomena. U periodu Proleća i Jeseni (770 p.n.e. - 476 p.n.e.), uobičajeno je bilo određenje da nebo, ovdje u značenju univerzum, priroda, ima šest *qi-a*: *yin-yang*, vetar-kiša, tamno-svetlo. Oni su ishodite i koren pet osnovnih mirisa, boja, tonova. Njihov nesklad prouzrokuje bolesti. Njihovo proticanje se javlja kao četiri godišnja doba. *Qi*, koje je ovdje opisano, može se odrediti kao izvorna stvaralačka moć po kojoj se sve javlja i nestaje. I ako se ponovo pogleda izraz *chong qi*, on bi se mogao prevesti i kao:

»moć izlivajućeg potresanja«

ili kao:

»moć podrhtavajućeg izlaženja.«

I odatle se jasno da sagledati, da je *chong qi* u stvari, samo opis dao-a. Najčešća tumačenja prve rečenice odeljka četrdeset i dva su sledeća: a) dao je iskonska, rodna moć svih stvari. Jedan je nepodeljeni, nerazdvojeni *qi* proistekao iz dao-a. Dva su *qi yin-a* i *qi yang-a*. Tri je rodno sjedinjavajuće *yin-a* i *yang-a* u stvaralačku moć iz koje izviru sve što se javlja, postoji; b) dao je stvaralačka moć univerzuma. Jedan je prvobitno, nerazlučeno jedinstvo svega postojećeg i nepostojećeg, praznog i punog, imanja i nemanja. Ujedinjujuća moć dao-a u sebi nosi dve suprotnosti koje se prožimaju i u tom preplitanju, kretanju, igri, menjajući se zastiru sve pojave stvari, svaku kretanju i mir. To je dva u jednom. Tri je sjedinjavajuće *qi*, iz kojega se dalje sve rađa; c) dao. Jedan je iskonski *qi* (*yuan qi*).⁴¹ Dva je *qi yin-a* i *qi yang-a*. Tri su nebo, zemlja i čovek. I od njih potiču sve stvari. Bez obzira da li se priklonili ovom ili onom objašnjenju, jedan, dva i tri takođe su opisi dao-a, njegove stvaralačke moći, nepojavno javljanja, obrtanja. Odatle, jedan je dao, dva je dao, tri je takođe dao. U isto vreme dao nije jedan, nije ni dva, a nije ni tri. Ovo postojeće nepostojanje, nepostojeće postojanje, skriveno izlaženje i javljujuće skrivanje, iznova zaklanjaju dao. On se okreće, vraća, i u tom zaklanjanju se otkriva. Da se posvetimo da se u odeljku dvadeset i pet, na jednom mestu kaže:

... Ja ne znam njegovo ime, i nerado ga nazivam dao, i opet ga nerado nazivam beskrajinim. Beskrajinu je zaklanjanje: zaklanjanje je dubina; dubina je vraćanje ka izvoru...«

Da se naslutiti da je »beskrajinu« iskonska moć koja, kružeći, protičući, stvarajući »Zaklanjanje« je u stvari javljanje, izlaženje, izlivaženje, dolaženje u postojanje, ostvarenje. To se najjasnije može videti i u vodi i detetu. »Dubina« je u nemanju imati, u imanju nemati, puno praznoga i prazno punoga. To je moć koja se uvek iznova javlja-vraća. Dokuciiti njene razloge Lao Zi opisuje kao *ming*.⁴² Značenje ovoga karaktera je sjajno, svetlo, bistro, jasno, otvoreno, znanje. *Ming* je svetlo koje je usmereno ka unutra, ka dubinom. Ono je temelj svakoga *guang*.⁴³ Karakter koji ima značenje sijanja, usmerenja ka spolja, isijavanja. I ako se uopšte može govoriti

o »teoriji saznanja« kod Lao Zi-a, onda bi ona svoje ishodište imala upravo u ovom *ming*. Tu je svako isijavanje, prvobitno sjaj-otvoreno za javljanje. U tome Lao Zi vidi mir, spokoj. Vraćanje nazad ka izvoru je »naloge« iskonske rodne moći, da se sveukup- na raznolikost univerzuma izmiri, sjedini u jednom – dao-u. Istovremeno je to i opis mudrog uvida u temelj svega što jeste i nije.

Ako se pažljivo iščitava knjiga *Lao Zi*, lako je videti da su dva određenja veze čove-ka i dao-a veoma bliska sa onim što se pre- thodno opisalo kao »vraćanje ka izvoru«. To su: *bao yi*,⁴⁴ u značenju »čuvati jedno« i *wei fu*,⁴⁵ u značenju »činiti stomakom«, »živeti stomakom«.

»Čuvati jedno« je u stvari koncentrisanje, sakupljanje iskonske moći (*qi*). Ona se sabi- ra na mestu najviše popustljivosti, gipkosti – u mekom (videti odeljak deset knjige *Lao Zi*). To je nastojanje da se otkloni sve što može prouzrokovati nemir, sukob, nesreću, bolest. Radi se zapravo o veoma visokom za- htevu za sva postojeća bića, da se očuvanjem iskonske rodne moći, omogući njihov mir- no, skladno, prirodno proticanje. U odeljku dvanaest, sreću se opisi »živeti, raditi sto- makom« a ne »živeti, raditi okom« (*wei mu*).⁴⁶ »Stomak« ukazuje na jednostavan ži- vot koji neguje životnu i rodnu moć. To je ostvarenje koje se temelji u najosnovnijim prirodnim potrebama proisteklim iz dubine unutrašnjeg. Nasuprot tome, »oko« ukazuje na život pun žudnje, želja, težnje, usmerene ka raznolikom spoljašnjem svetu. Plod ovak- vog života je za Lao Zi-a dosta buke u uši- ma, nedostatak ukusa, ludost, budalaština, sputavanje, ograničavanje (videti odeljak dvanaest). Povratak u »koren« stomaka je delanje bez preteranih želja, bez besmisle- nog nastojanja da se po svaku cenu posedu- je, zadobije bogatstvo ma koje vrste. Ali ukoliko se ne povede računa o tome, život je sve dalje od izvora postojanja i nestajanja, u čoveka se unosi nemir, a ruke mu žude za posedovanjem. Iz toga niču mnoga zla, ne- volje, nasilja. Treba obratiti pažnju, da se ovde ne poriče čovekova iskonska žudnja, niti nastojanje koje se temelji u dao-u, već se ukazuje na opasnost koja se nužno javlja ako se zaboravi, ne čuva iskonska moć. Zato se u odeljku trinaest i kaže:

»... Ja imam brige, nevolje, nespokojstvo, zato što postojim, što me ima, što posedu- jem telo; ali ako ne postojim, ako me nema, ako nemam telo, kakve me brige, nevolje mogu snaći...«

Svo dobro ili zlo, dolazi od postojanja, pose- dovanja, imanja (*you*), koje se kod čoveka određuje kao »telo«. Njegovo »javljanje«, »do- laženje u pojavno«, rađanje je zadobijanje oblika-tela. I ovde se ne radi o tome da se napusti, porekne, odbaci postojanje-telo, naprotiv Lao Zi-u je stalo da se čovek prema postojanju bilo koje vrste odnosi kao prema nečemu dragocenom, vrednom. Ovde se vra- ćanje ka iskonskoj moći, u sam temelj po- javljivanja, nicanja, za čoveka javlja kao »življenje stomakom«, negovanje, čuvanje dao-a. Takvo ispunjavanje života je postojan- no nepostojanje i nepostojano postojanje. Ili kako se to već ranije odredilo, u imanju ne-

matu u nemanju imati, kao »dubina«. Obično nerazumevanje odeljka trinaest jeste u tome što se u misao Lao Zi-a učitavaju sadržaji budizma. No bez obzira na to, učenja kines- kog daoizma i budizma o ličnom negovanju, sopstvenom odgoju, svoje ishodište nalaze baš u ovim mislima Lao Zi-a. U odeljku pe- leset i dva se kaže:

»... Spoznat razloge harmonije, sklada, jedinstva, je vraćanje ka izvoru; je rasvet- ljavaње svega što jeste i nije...«

Čovek je prolaznik, putnik na zemlji pod nehom. Rada se, diše, hrani, živi i umire. Ro- đenje, dah, plodnost, promena, nestajanje i postojanje, sve se to sakuplja u jedno i pro- stire svetom. Prazno je puno. Različito je isto. Siromašno je bogato. Nemanje je ima- nje. Dete je igra neba i zemlje.

Čudno je što jesmo, a još čudnije kada nas nema.



Literatura

– *Lao Zi yi shu*, Cheng Xuanying, Si chuan shen li tushu guan, 1946. g.

– *Zhongguo zhe xue fa zhan shi*, Ren Jiyu, Renmin chu ban she, 1985. g.

– *Lao Zi zhu yi ji ping jie*, Chen Guying; Zhonghua shu ju, 1984. g.

– *Zhongguo zhe xue lun gao*, Pan Fuen, Shi Changdong, Chongqing chu ban she, 1985.

– *Zhongguo zhe xue fan chou ji*, Renmin chu ban she, 1985. g.

– *Lao Zi xin yi*, Ren Jiyu, Shanghai gu ji chu ban she, 1985. g., prvo izd. 1978. g.

– *Bo shu Lao Zi zhu ping yu yan jiu*, Xu Kangsheng, Zhejiang renmin chu ban she, 1985. g., prvo izd. 1982. g.

– *Shuo wen jie zi*, Fu Jianzi, Zhonghua shu ju chu ban, 1985. g., prvo izd. 1963. g.

Spisak važnijih karaktera

- | | |
|-----|-------|
| 1 道 | 9 利 |
| 2 走 | 10 用 |
| 3 行 | 11 玄牝 |
| 4 止 | 12 妙 |
| 5 寸 | 13 眇 |
| 6 物 | 14 无有 |
| 7 器 | 15 德 |
| 8 形 | 16 玄德 |

- | | |
|-------|----------|
| 17 命 | 32 气 |
| 18 用行 | 33 阳 |
| 19 柔弱 | 34 阴 |
| 20 无为 | 35 冲气 |
| 21 不争 | 36 冲 |
| 22 反 | 37 成玄英 |
| 23 专气 | 38 道德经义疏 |
| 24 静 | 39 中 |
| 25 为学 | 40 顺 |
| 26 为道 | 41 元气 |
| 27 为 | 42 明 |
| 28 无为 | 43 光 |
| 29 有为 | 44 抱一 |
| 30 不争 | 45 为腹 |
| 31 反 | 46 为目 |

UDK 299.513

Lik neizrecivog, dinamika praznine

Maja Milčinski

Tamo gde se zapadnjačka filozofija upušta u bezgranične apstrakcije, raspoloživi sve oskudnijim rečnikom, tako da je – ako želi da očuva kontinuitet toka misli – primorana da se snalazi za sve novijim neologizmima, istočnjačka mudrost poseže za metaforom, koja i ne računa sa tim da istinu samo verbalizuje, već ume da učini da ova zazvuči – ne na nivou pojma, već na dubljem, onom u čoveku neracionalnom nivou, nivou na kojem se lik približava osećanju i voljnom impulsu – doživljaju daos. Kad je u pitanju ova tema, spominjanje Laozija ne može da se izbegne.

Ža njega je poznato da je rođen 570. godine pre naše ere i da je živio na dvoru, gde je imao prilike da vidi propast dinastije Zhou. Pošto nije želeo da bude svedok propasti carstva, povukao se sa dvora, tako da o njegovoj daljoj sudbini postoji samo legenda: da bi mogao da napusti Kinu, morao je na zapadnom prelazu da napiše rezime svog učenja – tako je nastao *Dao Dejing*. Da li je ta, do sada najčešće prevedena stara kineska knjiga, pisana po naređenju, kao uslov da Laozi upiše mogao da napusti zemlju? Ako je tako, da li je njome upište obuhvaćena najdublja suština njegovih spoznaja ili je pravi Laozi nešto što nije nikada i nigde za beleženo? Time je »Veliki majstor skriveno-gae, kako ga takođe nazivaju, potvrdio ironiju onoga što su konstatovali konfucijanski kritičari i njegovi tumači, da je on uz pomoć pet hiljada slova nastojao da izrazi ono »što se izreći ne može«:

Put koji se može označiti
nije Večni Put: Tao.
Ime koje se može izreći
nije Večno Ime.

Bez imena, »izvor je Neba i Zemlje.
Sa imenom, Majka je svih stvari.

(*Dao Dejing* 1, prev. Svetozar Brkić,
Prosveta, Beograd, 1964, str. 31)

Ova situacija možda može da se uporedi sa iskopavanjem Pompeja. Umesto ostataka ljudi i životinja, zatrpanih vulkanskim peskom, otkrivene su samo rupine. Ostala je rečita praznina, koja je rečito odražavala ono za čim su arheolozi tragali. Tako je i Laozi sa svojim učenjem takva vulkanska školjka, kalup za nešto neizrecivo, o čemu svedoči samo niz paradoksa:

O daou je, na primer, rečeno:

»Ako dao izreći se može, većit nije daos«
(*Dao Dejing* 1)
»... letimičan je, nepojmljiv« (*Dao Dejing* 81)

»Ne znam nix imena. U nuždi ga dao nazivam« (*Dao Dejing* 25)

»Večiti dao nema imena« (*Dao Dejing* 32)

»Da, jer skriven je dao, jer je bezimena«
(*Dao Dejing* 41).

S obzirom na takve definicije daos, besmisleno je prevoditi ovu reč.

»Kineska reč dao spada u kategoriju teško prevodivih reči idejne istorije. Neprestano su pokušavali da je prevodu, ali uzalud. Šarolik slika bi se mogla sastaviti od imena

kojima je na evropskim jezicima dao označavan: ratio, razum, smisao, metod, zakon, put, bog, temelj sveta, reč, pravi put, božanstvo, princip, život itd.

Nije teško za svaki od navedenih prevoda naći adekvatno obrazloženje. Robertson je u prvu kad kaže da nas svi ti prevodi u krajnjoj liniji navode na isto – na »konačnu istinu«. Zato je »bog« podjednako dobar prevod za dao kao neka druga reč. Opravdana je i jedna i druga reč, bolje rečeno – podjednako neadekvatna kao druge.¹

Neprevodljivost je prema istom autoru u celini karakteristična za reči koje su usko povezane sa potpuno određenim doživljajima i asocijacijama. Ako takvih temeljitih doživljaja u nekom drugom narodu nema, nemoguće ih je objasniti pomoću nekih racionalnih tumačenja ili upoređivati sa nekim »sličnim« primerom. U toku vekova i milenijuma tako su tesno srasla sa mišljenjem i osećanjem tog naroda da čine organsku celinu sa ljudskom dušom. Najlakše se prevode tehnički izrazi, praktični termini, a najteže je prevesti one reči koje imaju za svoju osnovu dugogodišnje, iskreno religijsko iskustvo, intuitivno-mistički doživljaj ili umetnički osećaj.

Teškoće – usput rečeno – ne nastaju samo pri prevodu apstraktnih pojmova sa kineskog na evropske jezike, već i u suprotnom pravcu: na kineskom bi, recimo, uzalud tražili odgovarajuće izraze za pojmove »ličnost«, »bog«. Međutim, pri tome se ne radi samo o odsustvu nekih osnovnih pojmova stare kineske filozofije ili duhovnoj rizičnosti Zapada, već i o tome da – kako Běky kaže – u Laoziju uzalud tražimo neki filozofski misaoni sistem.

»Nema ničeg više nekineskog nego što su filozofski misaoni sistemi. Nijednom Kinezu ne bi palo na um da iskonstruiše »detaljniju analizu celokupne ljudske spoznaje«, »potpuno sistema« (Kant, *Kritika čistog uma*). Niko se ne bi setio da sasvim ozbiljno napiše ovakvu rečenicu: »Usudjujem se da

kažem da ne bi smeo da postoji ni jedan jedini metafizički zadatak koji ovde nije rešen ili za čije rešenje ovde nije ponuden bar odgovarajući ključ«. Kinezi shvataju stvarnost kao nešto celovito, nešto što nije sastavljeno od suprotnosti, a još manje od kontradikcija, već od stvari, odnosno, pojmova koji su u međusobnom skladu. Takav način mišljenja Needham uspešno označava kao »korelativnu logiku«, u kojoj se značenje određenog pojma potpuno izražava njegovim korelatom.«²

S obzirom na Laoziju temeljnu konstataciju da »Dao koji može da se izrekne nije večiti daos, da o daou, dakle, ne može diskursivno da se raspravlja, da se diskutuje u našem zapadnjačkom stilu, ali i pored toga, čutai o tome nije jedini put. Běky ga označava kao »jedan od najvažnijih ključnih pojmova celokupne kineske filozofije«. Granet ga naziva »najvišim zbirnim pojmom«, »centrom odgovornosti ili »odgovornim medijem«. Pojedini autori ga opredeljuju kao »mističku sredinu«, odnosno »kosmički sadržaj. Najrazličitije škole i pravci pozivaju se na dao, a nikome ne pada na um da poželi da ga definiše. To i nije potrebno, jer je dao za Kineze najviša instanca, poslednja stvarnost. Bez takmaka. Kad bismo ipak nastojali da ga definišemo, doživeli bismo potpun neuspeh, jer dao onemogućava svaki pokušaj ukoviravanja nekom definicijom, pruža otpor svakom pokušaju određivanja racionalnim pojmovima.

Laozi tu orijentaciju poredi sa skromnošću ili velikopoteznom nesebičnošću: oživljavati, ishranjivati, stvarati, bez želje za posedovanjem; delati, ali bez insistiranja i pozivanja na to; održavati, ali ne savladivati, to je duboka vrлина. Drukčije izraženo, to je način na koji dao deluje. Dao se veoma dosledno povezuje i sa »ženstvenošću« (sa principom »ženstvenosti«). Běky ističe da pri tome još najmanje pada u oči činjenica da se ženstvenost sa njim jednostavno asocira, a više da ženstvenost neprestano metafizički shvata, uključuje se u određivanje suštine tog načela. Ako je tačno da dao može da se postigne samo kongenijalnošću sa ženstvenošću, meditacijom i intuicijom, onda nije nikakvo čudo što su upravo »mističari« s Istoka, umetnici i pesnici bili oni koji su kroz »kapiju duboke ženstvenosti« stupili u duh daos.

Blaža nam je prezentacija *Dao Dejinga* onako kako je izneo jedan od savremenih kineskih filozofa: »Stvorio sam zmajev vez, gledajte ga i divite mu se. A što se zlatne igle tiče, nju ne mogu ta vam dam.« (Iglu nije u vezu, treba je potražiti na drugom mestu. Analogno se ni intuicije ne kriju u samim rečima, već se mogu potražiti samo o onu stranu reči.)

Ovde se pred nama otvara problem: otkazuje Zapadu bližiji logički proces, diskursivno mišljenje, tu se treba sav poveriti intuiciji. Spoznaja do koje ovim putem dolazimo više zapravo i nije plod razumevanja,

¹ Běky, Gellert: *Die Welt des Tao*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München.

² Běky, op. cit.

već pre doživljaja. Hall (3) smatra da je to onaj tip shvatanja sveta koji Kinezi nazivaju *wu-zi*, što bi se moglo prevesti sa »ne-poznavanje ili »ne-znanje«, jer se tu ne radi o nekom delu, izrečbom iz celine, već je to učešće u jednoj neobrađenoj celovitosti. Hall još smatra da se takav oblik znanja (bolje reći, neznanja, *wu-zi*) na Zapadu označava kao *mistički*. To bi značilo i posmatrati nešto *sub specie aeternitatis*, odnosno »posjedovati kosmičku svest«. Daoisti su naime osuđivali svaku diskursivnu spoznaju, jer u našu duhovnost uvodi mnoštvo, umesto da spoznaja (osvajanje istine) teži obuhvatanju »celovitosti«, odnosno »druživanju sa daom« ili, kako je označeno, nastojanju da se »ugleda unutrašnje svetlo«. Ne radi se, dakle, o spoznaji do koje se čovek dokopava putem diskursivnog, logičkog mišljenja, već o prosvetljenju, čiji je uslov duhovno očišćenje. Reč je o fazama meditativne koncentracije koje vode mističkoj ekstazi, ali za koju se kaže da je ne postižu ni svi daoisti, niti je to nešto trajno. Od daoističkog mudraca se i ne traži da se povuče od sveta, već može istovremeno da ostane »van sveta« i da živi kao jednostavan čovek među drugim ljudima.

Neobjašnjivi dao nije jedini pojam koji se javlja kod Laozija, a koji je u takvom značenju pobuđivao stare i savremene daoiste i njihove protivnike. Još jedan od značajnih pojmova koji nam se – očigledno ili prikriveno – prezentuje u *Dao Dejing*, a nalazi mu ga i u yogi, *Bhagavad Giti*, u budizmu, jeste, na primer, više puta spominjana *praznina*.

Kažu da je taj pojam najpotpunije obuhvaćen u jedanaestom poglavlju *Dao Dejinga*:

Trideset paoca oko glavnice,
Korisnost točka je u toj unutrašnjoj
praznini.

Od gline napravi čanak,
Korisnost čanka jeste u toj unutrašnjoj
praznini.

Probi vrata i prozore u zidovima kuće,
Koristiće kući uvek njihov prazan
prostor.

Stoga postojanjem stvari mi dobijamo,
A nepostojanje stvari, pruža nam
korisnost.

Dao Dejing 11, prev. Svetozar Bekić, IBID, str. 41)

Ovu »prazninu« susrećemo i u, recimo, 16. stavu, koji počinje ovako: »Najviše praznine dostignut je kraj – zavladao je nepomućeni mir,« i gde možemo u nastavku da pročitamo: »... da, svaka se stvar posle procvata vraća korenu svome. Povratak korenu svome mirom se naziva.«

Praznina na jednoj strani pretpostavlja anuliranje ega, znači svega što je u nama lažno i iluzija, a na drugoj strani vodi ka rađanju istine, kad je biće oslobođeno. Tako mo-

žemo da govorimo i o »... večite praznine neiscrпно snovanje...« (*Dao Dejing* 4)

Tu je još i pojam *wu-wei* = *ne aktivnosti*, spomenut u *Dao Dejing* na više mesta, koji zapadnjaci često pogrešno tumače. Smisao nije »ništa ne raditi«, već sve raditi u harmoniji s unutrašnjom svetlošću koja je dao, a pri tome ne podleći plodovima delovanja. Pogledajmo kako to zvuči u *Dao Dejing*: to znači biti »aktivno neaktivni« (*Dao Dejing* 4). Mudri čovek »delo svoje dopuni i sam se povuče« (*Dao Dejing* 9) »deluje, ne uzima ih za svojuinu svoju/njihovim rastom ne gospodari«, »delo svoje dovrši, a za usluge ne zna« (*Dao Dejing* 2).

Tu se daoizam susreće s učenjem *Bhagavad Gite* i *karma yoge*.

Rad ga ne vezuje, jer je zadovoljan svime što dobija,
zavist mu je nepoznata,
isto mu je uspeh i poraz,
s onu je stranu bola i slasti.

(*Bhagavad Gita*, IV/22)

Jedna od najtežih stvari na svetu jeste raditi a ne voditi brigu o žetvi svoga rada: pomagati čoveku, ne pomišljajući da bi ovaj morao da bude za to zahvalan; obavljati neki zasluzni posao, ne očekujući da će doneti čast i slavu ili ništa od toga. Najveća kuka-

vica postaje heroj ako ga ljudi hvale. Svaki glupak činiće junačka dela ako oseti da mu se društvo divi. Ali ako neko stalno čini dobro u korist drugih, ne očekujući nikakva priznanja, podnosi najveću žrtvu za koju je čovek sposoban.



Taoistički pustinjač (Kino, XVII vek)

³ Hall, David L.: »Process and Anarchy – A Taoist Vision of Creativity«, *Philosophy East and West*, Vol. 38/3 (juli 1978), str. 271–285.

Najranije po završetku rimskog osvajanja naših prostora početkom I veka n.e., a najkasnije po definitivnom učvršćivanju duнавске granice posle Trajanovih dačkih ratova 106 godine, javljaju se u rimskim provincijama na teritoriji naše zemlje orijentalni uticaji, koji se ogledaju prevashodno u oblasti religije i umetnosti. Najveći deo teritorije današnje Jugoslavije bio je obuhvaćen trima provincijama: Gornjom Mezijom (Moesia Superior), Panonijom (Panonia Superior i Panonia Inferior – Gornja i Donja Panonija) i Dalmacijom (Dalmatia), dok su provincije Makedonija (Macedonia) i Norik (Noricum) zauzimale manji, južni, odnosno severni deo naše zemlje.

Pored plastike sa predstavama božanstava ili heroja autohtonog porekla i lokalnih interpretacija klasičnih tipova iz grčko-rimske mitologije, od I veka počinju da se javljaju i likovni i epigrafski spomenici božanstava čiji su kultovi doneti iz dalekih istočnih provincija Carstva. Do sada su nam poznati spomenici malozajskih, sirijskih, iranskih (persijskih) i egipatskih kultova i božanstava. Među njima, svakako najpopularniji, najuticajniji i »najotporniji« su kultovi persijskog boga Mitre, koga je, između ostalog, car Dioklecijan postavio i za zaštitnika preuređenog carstva, zatim malozajske Kibe (»Velike Majke«), sirijskog Jupitera Dolihena, frigijskog Atisa, i delimično egipatske Izide i Serapisa.¹ Posebnu grupu čine sinkretička rimsko-orijentalna božanstva, koja u sebi spajaju odlike različitih ikonografskih rešenja, simboličkih značenja, pratećih likova i »instrumentata« kulta.

U istorijskom kontekstu, početak ekspanzije kulta istočnih božanstava povezuje se sa pravom domorodaca (peregrina) iz osvojenih provincija da, počev od Hadrijana (117–138) stupaju u rimsku vojsku. Boreći se na raznim stranama ogromne Imperije, na koliko to kontradiktorno zvučalo, oni, s jedne strane, postaju nosioci romanizacije u osvojenim provincijama, a s druge, i (pre)nosioči svojih lokalnih tradicija i verovanja. Taj proces se poklapa i sa kosmopolitizmom pojedinih rimskih vladara – pre svega Hadrijana, Antonina Pija (138–161) i donekle Severa (193–211), kada je načelo *pax romana* u velikoj meri dolazilo do izražaja i omogućavalo slobodnu cirkulaciju ljudi i različitih ideja. Tome je doprineo i Karakalini edikt – tzv. *Constitutio Antoniana* (proglasen 212. godine), kojim su izjednačeni svi pripadnici carstva i ukinute vekovne privilegije potomaka osnivača moćne Rimske imperije. Dolazi do velike mešavine kultura, običaja i religija romanizovanih domorodaca sa orijentalcima, Germanima, Goti-

UDK 904 (497.1)

Antički spomenici istočnjačkih kultova na teritoriji Jugoslavije

Miodrag Tomović

ma i drugim narodima. (U ovom pregledu mi se nećemo zadržavati na filozofsko-religijskom tumačenju, definiciji i evoluciji pojedinih istočnjačkih mitova i kultova, već ćemo se posvetiti arheološkoj interpretaciji njihovih spomenika, kao polaznoj tački za dalja takva razmatranja).

Tokom I veka orijentalni uticaji su, u kontekstu istorijskih okolnosti, mogli doći pre svega sa zapada, iz Italije, sa kojom su u to vreme veze novooosnovani severnobalkanski provincija bile mnogo intenzivnije i neposrednije nego sa Grčkom – Akvileja, u severnoj Italiji, postaje jedna od najvažnijih raskrsnica između Italije i Podunavlja. Međutim, u periodu između II i IV veka, u širenju tih uticaja, koji sve više dolaze direktnim putevima sa Istoka, podunavske provincije imaju sve značajniju ulogu kao njihovi centri. To su pre svega provincije Gornja Mezija, koja je zahvatala uglavnom teritoriju današnje Srbije i manji, zapadni deo Bugarske, (od Singidunuma do ušća reke Cibrice kod Racijske – današnji Arčar kod Vidina), zatim Donja Mezija – Moesia Inferior, na teritoriji Bugarske, Dakija (Dacia) na teritoriji današnje Rumunije i provincija Panonija, koja je većim delom zahvatala teritoriju današnje Mađarske, Vojvodine i severne Hrvatske. U to vreme, počev od Marka Aurelija, a još više Severa i Aurelijan, glavni oslonac u odbrani granica Imperije umesto Italika i Gala, postaju ilirsko-trakačka, i, u manjoj meri, istočnjačka vojska. Rimsko carstvo, tokom III veka, počinje da doživljava čitav niz promena (kao što su npr. decentralizacija vlasti i posledice sve češćih poraza), koje će u IV veku kulminirati podelom Carstva i gubitkom mnogih provincija. Permanenta ugroženost severnih i, naročito, istočnih granica, postepeno dovodi do pomeranja centara ekonomskog i političkog živo-

ta iz Italije u severne i istočne provincije. Krajem III i u IV veku provincije na teritoriji naše zemlje dobijaju izuzetno značaj – jedno vreme prestonica Carstva bila je u Sirmijumu – današnjoj Sremskoj Mitrovici. Ovdje su rođeni ili boravili vladari (Dioklecijan, Konstantin, Justinijan), sa kojima su tokom kasnorimske i ranovizantijske epohe započeli procesi koji će dovesti do korenitih promena u oblasti politike, religije i umetnosti. Političke promene koje će se završiti stvaranjem novog carstva – vizantijskog, započete su Konstantinovom odlukom da na obali Bosfora izgradi i zvanično proglasi novu prestonicu Rimskog carstva – Konstantinopol, a okončane krajem IV veka, proglasom Teodosija, kojim je Carstvo zvanično odeljeno na istočni i zapadni deo. Velike religijske promene – potiskivanje lokalnih, zatim grčko-rimskih i orijentalnih božanstava i verovanja, i sve veća dominacija monoteističke hrišćanske religije – krunisane su Konstantinovim ediktom kojim hrišćanstvo postaje zvanična religija Rimskog carstva.

Ove promene su uticale i na stvaranje nove, vizantijske umetnosti, čiji se koreni nalaze u umetnosti kasnorimske epohe. Te promene se prepoznaju u celokupnoj umetnosti, u kombinaciji klasičnog smisla za plastičnost, nasledenog još iz Grčke i stilizacije, kao bitne odlike orijentalnih umetnosti.

Analiza epigrafskih i istorijskih podataka pokazuje da su kultove orijentalnih božanstava donosili pre svega vojnici, koji su služili u vojnim jedinicama stacioniranim ili angažovanim u ratovima na teritoriji naše zemlje, ili su se kao veterani, po završetku 25. godišnje vojne službe naseljavali u okolini pograničnih logora gde su, kao nagradu za službu, dobijali komad zemlje, zatim trgovci i zanatlije, koji su obilazili vojne logore snabdevajući ih robom iz raznih krajeva Carstva, i, u izvesnoj meri, robovi² i oslobođenici. Većinom su bili poreklom sa Istoka, ili iz oblasti u kojima su ističući uticaji već bili izraženi. Velika i stalna koncentracija vojske, naročito u podunavskim provincijama, koje su imale izuzetno strateški značaj pred sve većom i dugotrajnom najezdom varvarskih plemena, povlačila je za sobom i sve veći broj trgovaca i zanatlija, a sa njima i članova njihovih porodica, koji su se najpre naseljavali u civilnim naseljima u neposrednoj blizini logora, a kasnije i u većim gradskim centrima. Njihove religijske običaje, u većoj ili manjoj meri, u zavisnosti od karaktera kulta ili božanstva, prima i lokalno stanovništvo, a domaći majstori za njih neretko izrađuju spomenike, prema njihovim izvornim obrascima, ali i shodno svom umetničkom ukusu i umeću. Stoga je i razumljivo da je najveći broj spomenika posvećenih orijentalnim božanstvima i kultovima registrovan na limesu /granici Carstva/, ili u provincijskim centrima dalek glavnim komunikacija.

Za razliku od zapadnih provincija, za koje se može reći da su pripadale kulturnoj sferi

¹ Jedan od najvećih poznavalaca rimske religije i orijentalnih kultova, F.Cumont, razloge za tako veliku popularnost istočnjačkih božanstava u rimskoj svetu nalazi u tome što ona i njihovi kultovi pružaju, u odnosu na dotedajnu rimsku religiju, više lepote u svojim obredima, više istine u svome nauku i viši stepen u svom moralnom i intelektualnom nazoru na svet; najniži obredi njihovih svetkovina i rituala obrazovana postepeno otkrivaju praviđu mudrost naslednu od Starog i Dalekog Istoka, dok osećanja što su ih ta verovanja budila, utebe koje su davale, pevavile široke slojeve jednostavnog i priprostog sveta.

² Postoji podatak da su u Rimu bili naročito cenjeni i traženi sirijski robovi. Zahvaljujući njihovim osobinama kao što su poslušnost, snaga i inteligencija, cena im je bila znatno veća od ostalih.



Ikongrafski obrasc Kibe (iz Napuljskog nacionalnog muzeja, mermer)

rinskog zapada, i Makedonije, koja je pripadala grčkom jezičkom i kulturnom krugu, provincija Moesia Superior, bila je izložena ne samo rimsko-grčkim, nego i snažnim orijentalnim kulturnim, religijskim i etničkim uticajima, budući da se nalazila na raskršnici najvažnijih puteva između istoka i zapada. Usled toga pod rimskom upravom i mešavinom svih spomenutih kulturnih uticaja, dolazi do slabljenja tradicionalnih običaja, i prihvatanja novih, međusobno nezavisnih i različitih. Međutim, mi još uvek nemamo dovoljno elemenata na osnovu kojih bismo mogli rekonstruisati taj početni proces, kao i mehanizme koji su određivali i rukovođili sve složenijim odnosima i sve brojnijim magijsko-religijskim koncepcijama.

Raznovrsnost antičkih kultura na teritoriji naše zemlje govori i o tome da lokalno stanovništvo, stupajući u kontakt sa bogatim kulturno-religijskim nasleđem tako različitih oblasti velikog Rimskog carstva, koristi i apsorbuje sve one elemente koji su u njegovom razmišljanju o Prirodi i Životu, doprinosili da se uoče i prihvate one sile koje određuju njegov život i sa kojima, preko hramova, likovnih dela, prinošenja žrtvi i obreda, pokušava da stupi u kontakt i obezbedi njihovu naklonost.

Postojanje, sadržaj i rasprostranjenost kultura orijentalnih božanstava na teritoriji

naše zemlje, poznamo pre svega na osnovu epigrafskih (sa imenom božanstva ili posvetom, imenom dedikanta ili drugim podatkom) i likovnih spomenika na kojima su predstavljena božanstva ili scene iz njihovih kultova. Umetnost orijentalnih kultova je podređena religijskim potrebama, tako da njihova estetska dimenzija ostaje u drugom planu. Skulpture i reljefi postaju nosioci određenih magijskih značenja. Ova umetnost se obraćala isključivo bogovima i imala za cilj da zadobije naklonost pozitivnih i savlada neumoljive negativne sile. Pretpostavlja se da je veći deo nadenih skulptura, votivnih reljefa, oltara, ikona, kao i figuralnih ili simboličkih predstava na predmetima materijalne kulture, bio prvobitno integralni deo sakralne arhitekture. Međutim, većina spomenika sa likovnim predstavama nađena je izvan prvobitnog konteksta, što otežava njihovo tumačenje. Često se postavlja pitanje da li je i koji od nadenih spomenika (ili objekata) imao značenje »najveće svetinj«, ili se radi o uobičajenim religijsko-obrednim »instrumentima« kulta. Mnogobrojne statue i statuete, skulptorne grupe, votivni reljefi, nalaženi su u fragmentima koji indiciraju njihovo namerno uništavanje (za monumentalne skulpture i sakralne građevine paganskih božanstava to je gotovo i pravilo). U objašnjenju mogućih razloga ovih namernih

oštećenja (ili potpunog uništavanja), naročito tokom kasnoantičke epohe, mogu se pretpostaviti dva uzroka. Prvi, da je to posledica nadirućeg hrišćanstva prema defanzivnim i sve slabijim rimskim i orijentalnim božanstvima, naročito posle Konstantinove pobeđe nad njegovim savladačem Licinijem, kada konačno prestaje svaki realni sadržaj dotadašnje verske tolerancije (prema hrišćanima posebno naglašavane ediktima nekoliko careva) i kada Konstantinova naklonost hrišćanstvu postaje više nego uočljiva.³ Ovi događaji su (ne)posredno vezani i za teritoriju naše zemlje: Licinije je vladao istočno-balkanskim provincijama od 307–314. godine i bio je poznat po svojoj istočnojako religijskoj opredeljenosti. Drugi uzrok je povezan sa stalnim upadima raznih varvarskih plemena i migracionim procesima, naročito u drugoj polovini IV i prvoj polovini V veka, sve do 443. godine, kada su Huni u svojoj nezadrživoj najezdi razorili, popalili i opljačkali mnoge gradove, utvrđena i njihova civilna naselja.

Veći deo spomenika istočnjačkih božanstava se uglavnom integriše u smisao celinu, koja se može vezati za određeni idejni sistem ili ritualni kontekst. Međutim, postoje i spomenici čiji religijski smisao ostaje nejasan i čije je značenje u religijskoj praksi veoma teško dešifrovati (zbog malobrojnosti i fragmentarnosti spomenika, nedostatka epigrafskih i istorijskih podataka ili semantičke nerazumljivosti). S druge strane, sigurno da svaki spomenik nekog orijentalnog kulta ne treba a priori tumačiti kao dokaz njegovog postojanja u određenom mestu ili oblasti. To naročito važi za kultove registrovane na jednom ili na nekoliko spomenika, koji su tu mogli dospeti kao trgovačka roba, gubeći pri tome svoje prvobitno značenje, zatim za pojedine predmete praktične namene sa istočnjačkim figuralnim ili ornamentalnim motivima, koji su ovde mogli imati samo dekorativnu funkciju.

Većina spomenika širokorašprostranjenih kultova Mitre, Jupitera Dolihena, Kibe i Atisa, Sabazija, Lune i Sola, Serapisa i Izide, tzv. konjaničkih bogova i dr., u načinu prikazivanja i rešavanja kompozicije kao celine ili pojedinačnih figura i simbola, pokazuje karakteristično jedinstvo religijske koncepcije, istovetnost sadržaja određenih tipova skulpturnih ili reljefnih grupa, kao i bliske odlike stila i ikongrafskog obrasca. Proces međusobnog preplitanja rimskih, orijentalnih i lokalnih verovanja i tradicije rezultira time što se istočnjačkim religijskim i likovnim obrascima daje *interpretatio romana*, dok se istovremeno rimska kultura, zahvaljujući i dalje jakim uticajima autohtone tradicije, provincializovala i dobijala posebna obeležja u pojedinim provincijama. Sve ovo znatno otežava razdvajanje onoga što je u zajedničkim ili sličnim elementima orijentalnih kultova i božanstava posledica međusobnog prožimanja, ili postojanja nekog zajedničkog starijeg mitološkog ili ritualnog

³ Zanimljivo je podatak Amijana Marcelina da je 360. godine u Niju održan susret Julijana sa paganskim sveštenicima i da su prinete žrtve radi uspešnog završetka sukoba sa Konstantijem.

obrasca i njegovog preuzimanja od strane različitih religijskih zajednica. (Poreklo kultura iz Male Azije i Egipta u svakom slučaju treba tražiti na drevnom Istoku IV milenijuma pre n.e.).

Za razliku od likovnih predstava grčkih i rimskih božanstava, kod orijentalnih božanstava se veoma retko srećemo sa delima većeg formata. Velika razlika ogleda se u njihovom estetskom tretmanu. Nasuprot grčkoj umetnosti u kojoj telesna lepota postaje izraz božanskog, odnosno simbol savršenstva, i rimske umetnosti u kojoj heroji, carevi, carice i bogovi postaju bezmalo slični, dok ostali imaju realne crte svog nesavršenstva, predstave orijentalnih božanstava i figure ljudi, iako nisu pošteđene od savremenih rimski (ili romanizovanih) likovnih i ikonografskih koncepcija, odlikuju se jednostavnijim modelovanjem i šematizacijom predstave.

Tokom prva dva veka rimske dominacije brojnost (i popularnost) grčko-rimskih božanstava je nesumnjivo veća u odnosu na orijentalna. Međutim, tokom III i IV veka, kao što i Rim prestaje da bude neprikosnoveni centar kakav je vekovima bio (ilustrativan primer je podatak da je car Dioklecijan za 22 godine svoje vladavine bio samo jednom u Rimu i to samo nekoliko nedelja, ili podatak da ni on ni njegovi savladari – Maksimilijan, Hlor i Galerije, ne uzimaju Rim za prestonicu, već to postaju 4 druga grada – Milano, Trijer, Solun i Nikomedija), tako i veliki bogovi grada gube u provincijama svoj primat u odnosu na orijentalna božanstva koja dobijaju sve više pristalica.

Ekspanzija kultura istočnih božanstava trajala je približno do izdavanja Milanskog edikta o toleranciji prema hrišćanima (313. godine), kada rimska i orijentalna božanstva postepeno počinju da ustupaju mesto hrišćanskom monoteizmu. Ti prelomi događaji se možda najsaetnije uočavaju u Konstantinovom monumentalnom kipu koji je bio postavljen u jednoj ogromnoj bazilici na rimskom Forumu, i predstavlja poslednje svedočanstvo uzdizanja cara kao bića koje je ravno bogovima. To izjednačavanje vladara i boga se u Rimu inače javlja posle Cezarove smrti, kada je proglašen Bogom, i može se takođe smatrati istočnjačkim uticajem, gde je kralj-bog kao institucija imao hiljadugodišnju tradiciju. Rimu, kome je, kako stoji na jednom uklesanom natpisu ispod njegove statue, Konstantin »povratio njegovu staru slavu i njegov stari slajz«, Konstantin će zadržati i konačni udarac njegovoj prevlasti kao prestonice Imperije.

Obožavanje rimskih i orijentalnih božanstava u provincijama na teritoriji naše zemlje prestaje najranije krajem IV veka kada su 394. godine paganska verovanja i običaji zvanično zabranjeni, a najkasnije sredinom V veka, kada, u katastrofalnim rušenjima izazvanih konačnom hunskom najezdom (443. g.), sa nestajanjem utvrdjenja i gradova u plamenu nestaju i stara božanstva i iz osnova se menja etnički sastav nekadašnjih rimskih provincija. Samo pojedini njihovi elementi nastavljaju da žive u običajima i simboličnim predstavama koje je preuzela



Bronzana statua Atisa sa maskom Kibele u ruci (Sisak, bronza, vis. 9 cm.)

pobednička religija.

Istočnjačka božanstva se u našoj zemlji javljaju kao samostalna ili kao sinkretička božanstva, koja nastaju sažimanjem kulturnih slika kroz izvesne zajedničke ili bliske funkcije, odnosno njihovim identifikovanjem sa rimskim ili lokalnim božanstvima sličnih karakteristika, kao što je npr. zajednica Doliheia i Jupitera, Kibele i Demetre ili Herakla i Tračkog konjanika – Herosa. Ovoj grupi pripadaju i zanimljivi spomenici sa predstavom lokalnog božanstva i posvetom nekom stranom božanstvu (npr. spomenici tračkog konjanika sa posvetom Apolonu ili Asklepiju).

KIBELA (Κυβέλη, *Cybele*). Malloazijska-frigijska boginja orgijastičkog karaktera čiji se kult tokom rimske epohe, kao Velike Majke (*Magna Mater*) bogova, ljudi i celokupnog života, iz Frigije i Male Azije, gde je najranije poštovana i obožavana, raširio po celom rimskom svetu.⁴ Na teritoriji naše zemlje ona se spominje kao *Magna Mater* ili *Mater Deum* (»Majka Bogovaca«), a javlja na većem broju epigrafskih i likovnih spomenika koji su otkriveni u svim provincijama.

U osnovi, predstave Velike Majke kao »mitskog vida velikog ženskog načela«, spadaju u najstarija dela vajarstva uopšte. Taj put od paleolitiskih i neolitiskih arhetipskih simboličnih predstava, sa naglašenim »bezličnim i nadičnim«, preko simboličnih predstava maloazijskih i kladskih statueti, »nastavlja se sve do istorijskih predstava u kojima ovaj mitski arhetip dobija svoje

ime i kanonizovani lik – Velika Majka (»Roditeljka«). Svoje ime (Kibela) je dobila prema istoimenom gori u Frigiji, gde je rođena i navodno najviše obitalava. Sa njenim kultom neposredno je povezan i kult njenog pratioca i, verovatno, ljubavnika Atisa, prelepog frigijskog boga najpre poštovanog u Frigiji i Lidiji. Kibelin kult je prenet u Rim krajem III veka stare ere po savetu Silbiskih knjiga (anonimna zbirka proročanstava koja je sastavljena u V veku stare ere i potom dopunjavana do II veka stare ere),⁵ kada je za vreme dugotrajnih ratova sa Hanibalom, koji je predstavljao opasnost i po sam Rim, njegovim braniocima preokretno da ukoliko žele da ga definitivno pobeđe i proteraju iz Italije, moraju u Rim preneti Kibelin fetiš – crni meteorski kamen, koji simboliše njeno prisustvo. Kako su, već nekoliko vekova pre toga, prilikom svake nevolje koja je zadesila njihovo carstvo konsultovali njena proročanstva, ispunjavali ih i (po predanju) bili spaseni od mnogih nevolja, Rimljani su se dali u potragu za njim. Delfijska Sibila im je saopštila da se kamen nalazi u Kibelinom hramu u maloazijskom gradu Pesinuntu (kod današnjeg Balihisara). Uz saglasnost pergamskog kralja Atala I, njega je 205. godine pre n.e. brodom u Rim preneo P. Cornelius Scipio Nasicus, gde je najpre bio smešten u hramu Viktorije, a potom u Kibelinom novopodignutom hramu na Palatinu, koji je osvećen 191. g. pre n.e. Zaista, 204. g. stare ere, nepunih godinu dana po prenošenju Kibelinog kamena u Rim, Hanibal je napustio tlo Italije i nikada se više nije vratio.

Od sredine II veka Velika Majka se poštuje i u provincijama na teritoriji naše zemlje. Njene likovne predstave pripadaju uobičajenom ikonografskom obrascu koji se u osnovi formira još u grčkoj umetnosti V veka pre n.e., a reprezentovan je skulpturnom Kibele koju je za Atinski Metroon izradio Fidijai ili Agorakrit.⁶ Osnovna ikonografska shema koja je tu ostvarena ostaje gotovo neizmjenjena sve do kasnoantičke epohe – Boginja sedi na prestolu, između dva lava, sa timpanom u ruci. U rimskoj umetnosti predstavi Kibele se dodaju razni karakteristični atributi, koji se javljaju u različitim kombinacijama. Spomenuta ikonografska shema je najčešća i na spomenicima njenog kulta koji su otkriveni u našoj zemlji. Njen kult je registrovan pre svega u velikim i značajnim pro-

⁵ Po legendi izvorna Sibila (*Sibylla*) je trojanskog porekla (što nesumnjivo asocira na istovetno poreklo Rimljana). Po tradiciji bilo ih je više – četiri odnosedno deset. Apolon ih je odborio »spoznašujući proročanje budućnosti pomoću božanskog nadahnuća u staju zanos. Najzrelija je bila Herodila iz Etrurije na maloazijskoj obali, koja se preselila u Kumu u Napuljskom zalivu. Sveke sa njenim proročanstvima koje su čuvane u hramu Jupitera Kapitolinskog i postale poznate kao »Silbiske knjige«, su uništene u požaru koji je 83. g. stare ere zahvatio hram. Rimljani šalju izaslanike u mesto istočnjačke gradove (pre svega u one koji su smatrani sedištem ostalih Sibila) sa zadatkom da prikupe novu zbirku proročanstava. Tu novu zbirku je dopunio car Avgust i smestio u Apolonov hram na Palatinu. U V veku su je uništili hrišćani, iako je predskazala rođenje Spasitelja i obožavanje jednog Boga.

⁶ M. Bieber, *The Images of Cybele in Roman Coins and Sculpture*, Collection Latomus, 29–40.

⁴ U Grčkoj, gde su njen kult i njeno ime preneti još u VI veku stare ere, ona gubi prvobitni orgijastički karakter. U njenu čast bili su podignuti mnogobrojni hramovi (u Atini, Olimpiji, Korintu, Sparti, itd.) C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Oxford 1932.

vincijskim gradskim centrima kao što su Naisus (Niš), Viminacium (Kostolac kod Požarevca, inače glavni grad provincije Moesia Superior), Poetovio (Ptuj), Salona (Solin) ili Stobi (Gradsko kod Prilepa). Kako saznajemo iz natpisa u njima su bili podignuti Kibelini karakteristični hramovi (*met-rooni*); u pojedinim gradovima postojalo je i po nekoliko njenih hramova (kao npr. u Saloni gde ih je bilo najmanje tri). Pored uobičajenih predstava (boginja kao matrona, bogato odevena sedi na prestolu, flankirana figurama lavova u klečećem stavu), poznate su i predstave Boginje kako se vozi kolima sa lavljom zapregom ili kako jaše ili sedi na lavu. Na glavi ima *coronu muralis*,⁷ kalatos ili dijademu, ispod vea, a u ruci drži pateru, ili skiptar, ili klas žita. Često se pojavljuje i kao sinkretističko božanstvo, koje nastaje sažimanjem sa nekim od grčko-rimskih božanstava (pre svega sa Demetrom i Dijanom), ili preuzimanjem pojedinih elemenata iz drugih maloazijsko-frigijskih kultova. Na teritoriji Balkanskog poluostrva (naročito u Trakiji) najčešća je pojava kulta Demetre-Kibele, soterološko-ljartičkog karaktera, čiji religiozni sadržaj proističe iz slične funkcije ova dva božanstva – pre svega funkcije plodnosti, neprekidnog obnavljanja i večitog života. (Kibelin ljartički aspekt se naročito potvrđuje u njenom kultnoj zajednici sa istočnjačkim Sabazijem, a delimično i u povezanosti sa kultovima Apolona, Dionisa i Herakla).

Centralna svečanost i glavni ceremonijal Kibelinog kulta održavao se (počev od 191. godine pre n.e. kada je osvećen njen hram na Palatinu), u Rimu svake godine, najpre od 4-10. aprila, a od II veka u vreme prolećne ravnodnevnice, od 15-27. marta. Tada su u Kibelinu čas priredivane svečane igre poznate pod imenom ludia *megalenses*, koje su obuhvatale žrtvovanje, scenske prikaze, gozbe, procesije i inicijaciju, kojima su rukovodili njeni sveštenici. Sve do doba Carstva rimski građanin je bilo zabranjeno da stupaju u red njenih, u početku uskopljene, sveštenika ili da učestvuju u njenom orgijastičkom kultu. Međutim, vremenom njen kult je potpuno romanizovan i izmjenjena neka surova pravila (kao što je kastriranje sveštenika), tako da već od vremena Klaudija glavni sveštenik (*archigallus*) postaje rimski građanin. Posle prvog dana igara (*Canna intrat*) koje su započinjale svečanom povorkom sa kanoforima (nosioci trske) koji su nosili trsku (*canna*) u znak sećanja na Atisovo rođenje, sledio je sedmodnevni post, nakon koga su tzv. dendrofori u njenom svetom gaju odsecali bor, ukrašavali njegove grane ljubičicama i, praćeni svečanom povorkom, nosili ga u njen hram (22. mart, u kalendaru označen kao *Arbor intrat*).⁸ Kulminacija igara počinje na dan krvis, 24. marta (*Dies sanguinis*), kada su



Predstava Genija na jednom sarkofagu iz Šida

Kibelini sveštenici Galli (tako nazvani po istoimenom reči gde je Atis po rođenju bio ostavljen u trsci) u bučnoj povorci prolazili ulicama i igrajući uz zvuke timpana i kim-bala, koji su simbolizovali Kibelin plač za izgubljenim Atisom, dovodili sebe u stanje transa i potom samoozeđivali – bičevali, ranjivali i na kraju, kao što je i Atis sebe, kastrirali, sa romanizovanjem kulta i dobijanjem prava da i rimski građani stupaju u red sveštenika, kastriranja i samoozeđivanje je zamjenjeno simboličnim činom u kome je samo glavni sveštenik Kibelinog kulta zasecao svoju ruku praveći manju ranu. Sledećeg dana u znak Atisovog vaskrsnuća priredivane su masovne i bučne gozbe (25. mart – *Hilaria*), a preposlednjeg su se odmarali i postili. Svečanosti su završavane 27. marta (*Lavatio*) kupanjem Kibelinog kipa u reci Almo (pritoka Tibra) koje je praćeno velikim ceremonijama (u doba Republike rimski građani su mogli učestvovati samo u ovoj procesiji).

U osnovi ovih igara koje se tumače kao simbol oživljavanja prirode u proleće, sadržano je sećanje i simbolički prikaz legende o Kibeli i Atisu. Kibela, izuzetno lepa i obdarena boginja zaljubila se u Atisa, frigijskog mladića nadzemaljske lepote, koga je rodila Nana, kći rečnog boga Sangarija, i ostavila ga, ne želeći da se stara o njemu, u trsci na obali reke Gal u Frigiji, gde ga je našao i odgajao jedan jarac. Kibela ga je učinila svojim sveštenikom pod uslovom da samo njom služi. Atis se kasnije zaljubio u nimfu Sagartidu, zbog čega ga je uvrjednica Kibela surovo kaznila: učinila ga je ludim. Atis se ispod jednog bora kastrirao i ubrzo umro u Kibelinom hramu. Sahrani ga je blizu Pesinunta, u kome je bio podignut i veličanstveni Kibelin hram. Kibela je zahtevala da se Atisova smrt oplakuje svake godine i da njeni sveštenici budu evnusi. Kasnije ga je oživela i učinila Bogom.⁹

Za kult Kibele i Atisa karakteristična je i taurobolija (*taurobolium*), jedan od najneobičnijih rituala rimskog carstva – žrtvovanje šestogodišnjeg bika (kasnije i ovna – *criobolium*) i krštenje krvlju. Iako još uvek ne znamo kakvo je bilo stvarno značenje taurobolije, ovaj ritual je svoje sakramentalno značenje dobio u III i IV veku, kada je posvećenik koji je stajao u jami polivan krvlju bika zaklanog iznad jame. Međutim, nema sigurnih dokaza da je ovaj ritual proistekao iz mističnog kulta Kibele i Atisa, i Cumont smatra da je »krštenje krvlju« u Rim dospelo u II veku iz Kapadokije, dok je Hepingd misljenja da je u pitanju frigijski ritual.¹⁰

A TIS (*Attis*). Uprkos pojavi izuzetno brojnih likovnih predstava, postojanje i rasirenost Atisovog kulta na teritoriji naše zemlje je još uvek teško definisati, jer do sada nisu otkriveni epigrafski spomenici sa imenom ovog božanstva ili posvetom. Malobrojne bronzane statue za koje možemo pretpostaviti da su bile u funkciji njegovog kulta pronađene su u Saloni, Sirmiumu, Sisiciji i drugim gradovima naših provincija. Međutim, teško je utvrditi da li se, veoma često predstave na reljefima nadgrobnih spomenika, stela, oltara, arama-žrtvenicima i rede sarkofazima (naročito na teritoriji provincija Dalmacije i Mezije), odnose uvek na Atisa i njegov kult. Dobija se utisak da su ove predstave nesumnjivo rađene prema nekom likovnom uzoru sa strane i da na ovim spomenicima često imaju više simbolično-dekorativnu funkciju, nego što su bile odraz lokalnog verovanja i obožavanja ovog frigijskog božanstva. Razmatrajući ovaj problem A. Schober (*Die Römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*, Wien 1923, 215) iznosi vrlo zanimljivu ideju da mnoge predstave Atisa zapravo pripadaju kultu Kibele, ali imaju i čisto dekorativno značenje. (Među nalazima iz naše zemlje zanimljiva je jedna aplika iz Siska datovana u III veku, na kojoj je Atis predstavljen u stojećem stavu, a u rukama drži masku boginje Kibele). Ovo se naročito odnosi na predstave koje su praćene motivima loze i grožđa, koji se u istom periodu javljaju i na drugim nadgrobnim spomenicima kao čisto dekorativni element, pa ih teško možemo povezati sa Atisovim kultom. Kult Atisa se u našim provincijama javlja od vremena Antonina i traje sve do IV veka. Od samog početka njegove likovne predstave se javljaju na nadgrobnim spomenicima ne samo rimskog već i domorodačkog stanovništva. One uglavnom ponavljaju karakteristični ikonografski obrazac: predstava mladića koga stoji sa prekrštenim nogama, obučen u frigijsku odeću – šljata kapu na glavi, kratka tunika zakopčana ispod vrata i rastvorena ispod tako da je istaknut obnažen trbuh sa osakaćenim genitalijama, i karakterističnim pantalonama sa

⁷ *Corona muralis* (zidni venac) se povezuje sa njenom funkcijom zaštitnice grada; po predanju ona je prva okružila gradove bedemima (zbog toga nosi *corona* u donjoj obeležju).

⁸ Na nekim natpisima iz naše zemlje spominje se i kolegiji dendrofora (*Collegium dendrophorum*).

⁹ Postoje i drugačije priče o Kibelinoj kazni (da ga je pretvorila u bor) ili Atisovoj smrti (da je Kibela

sa njim imala dete, ali ih ubija njen otac, ili, da ga je ubio ljubomorni Zeus zbog njegove omlenosti u narodu; M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966.

¹⁰ F. Cumont, *Les Religions Orientales*, Paris 1909.

prorezima na nogama; u jednoj ruci drži *pedum* (pastirski štapi), ređe siringu ili cvet.

S druge strane, uočava se sličnost u ikonografiji predstava Atisa i Mitrinih pratilaca-dadofora (razlikuju se pre svega po tome što Atisi u rukama drže *pedum*, a dadofori buktinju; ima i izuzetaka – npr. predstava dadofora koji drži *pedum*), pa se postavljaju pitanje da li je u jednom momentu došlo i do izvesnog sinkretizma između Mitrinog kulta i kulta Velike Majke? I motiv *genija smrti* često se prepliće sa predstavom Atisa ili Erosa (genije se predstavlja sa bakljama). I on se najčešće javlja na nadgrobnim spomenicima krajem II i u III veku, (kao i Atisi, uglavnom na bočnim stranama), a sreće se, pre svega, na teritoriji onih istih provincija karakterističnih za Atisa. Najčešće su prikazani kao nagi mladići sa krilima i prekrštenim nogama, sa bakljom u rukama, koja se na spomenicima u našoj zemlji javlja najčešće sa vrhom okrenutim na gore (generalno, buktinja sa vrhom na gore simbolise život, a okrenuta na dole smrt). Izvesne varijacije odnose se uglavnom na stav figure – npr. kako korača ili je buktinja okrenuta na gore. U kontekstu spomenutog preplitanja ova dva kulta zanimljivi je podatak da prilaz čuvenom hramu Kibe u Siziku čine visoke statue krilatih Atisa. Na osnovu ovoga, kao i činjenice da su u pitanju stilski, hronološki i teritorijalno bliski spomenici, nameće se pretpostavka da su krilati geniji bili u nesumnjivoj vezi sa frigijskim Atisom. Neki autori, polazeći od činjenice da je uopšte kult genija bio naročito i neobično razvijen u Rimu, gde je ne samo svaki čovek, grad, legija, senat ili provincija, nego i božanstvo, imalo svoj dobrog ili lošeg genija, pretpostavljaju da je krilati genije na nadgrobnim spomenicima možda upravo genij Atisa.

Lavovi. U svojoj izvornoj koncepciji lavovi su verovatno bili vezani za kult Kibe sa jasnim simboličnim značenjem. Međutim, na teritoriji naše zemlje javlja se i jedna posebna grupa nadgrobnih spomenika sa predstavom ležećih lavova, dok se između njih, u sredini, nalazi četvrtasti ili prizmatični stub, na kome su u reljefu izvedeni različiti motivi – najčešće glava bradatog muškarca, ili ređe, glava ovna na koju su položene redne šape lavova, zatim motiv šišarke, delfina, Erosa, ili genija smrti. (Javljaju se naročito na teritoriji Panonije, Dalmacije, Norika i Mezije, a rađeni su u radionicama gradskih centara, među kojima posebno mesto imaju Sirmijum i Petovio). B. Gavela¹¹ analizirajući jednu grupu spomenika iz Sremske Mitrovice sa početka IV veka, smatra da su oni povezani sa kultom boga Serapisa, koji se direktno javlja u predstavi bradatog muškarca sa kalatosom na glavi. On motiv lavova tumači kao atribute funkcije Serapisa i simbole vremena (njegovog večnog trajanja), odnosno kao *conservatores* sa istom funkcijom koju su imali grčki Dioskuri ili čuvari malozajskog Jupitera Dolihenua.



Figure lavova sa glavom Serapisa (?) u sredini Sremska Mitrovica, mermer

Iako smo još uvek daleko od konačnog razrešenja funkcije i značenja lika bradatog muškarca, ostali motivi između lavova po svom značenju na rimskim nadgrobnim spomenicima se vezuju za kult mrtvih, što isključuje mišljenja da predstave ovog tipa na teritoriji Jugoslavije imaju dekorativnu funkciju (kalatos ili *modius* obično imaju ženska htonska i druga božanstva koja se smatraju simbolima obilja i plodnosti). Motiv simetrično postavljenih ležećih lavova u antičkoj umetnosti je nesumnjivo preuzet sa Istoka, gde su veoma rano sastavni deo ikonografske kompozicije Velike Majke (posebno je značajna i instruktivna jedna kompozicija koja prikazuje Boginju Majku kako stoji između dva simbolična čuvara – lava, otkrivena u Ras Šarmi u Siriji). Direktno sa Istoka je preuzet i motiv lavova sa šapom na glavni ovni, koji se javlja na spomenicima u istočnom delu provincije Dalmacije i u Panoniji.

SABAZIJE (Sabazius). Takođe frigijsko božanstvo čiji je orgijastički kult iz Frigije i Lidije, gde su se nalazila glavna središta njegovog kulta, prenet u Grčku krajem V veka stare ere,¹² a potom u Rimu, gde je široko prihvaćen tek u doba carstva. Po svom simboličnom značenju i obeležjima kulta ovo istočnojačko božanstvo je srodno Dionisu, a često je poistovećivani sa Zevsom (Zevs Sabazije), odnosno sa Jupiterom (Jupiter Sabazije). Na teritoriji naše zemlje za njegov kult se vezuju nalazi tzv. Sabazijevih ruku u položaju *beneditio latina* (sa malim i domalim zgričenim prstom u gestu blagosiljanja). U pitanju su bronzane šake desne ruke sa nizom atributa: zmija koja se obavija oko ruke, kornjača ispod kažiprsta, buktinje u sredini dlana i žaba na kraju šake, ispod malog prsta. Šake su kao kulturni instrumenti ili kao votivni darovi nošene u procesijama ili su stavljane na određena mesta u hramovima. Ovakve šake su otkrivene na mnogobrojnim lokalitetima (Sotin, Gradina, Osijek, Vinkovci itd.). Većina se datuje u III vek, što bi približno bilo i vreme najveće ekspanzije kulta Sabazija na našem tlu (na Balkanskom poluostrvu ovaj kult je najveću popularnost stekao u Trakiji).

JUPITER DOLIHEN (Iuppiter Dolichenus). Najistaknutije božanstvo rimsko-orijentalnog sinkreatizma, koje je nastalo poistovećivanjem starog sirijskog boga Baala iz komagenskog grada Dolihe (danasnji Doluk) i vrhovnog boga rimskog panteona, prastarog italčkog božanstva neba, vremena i munja, Jupitera, i koje je pod imenom Jupitera Dolihena (*Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*) bilo poštovano u celom rimskom carstvu.¹³ Kult boga Baala (boga vremena i kasnije gospodara sveta) je u severnoj Siriji stvoren znatno pre dolaska rimskih legija i uključenja ovih oblasti u carstvo. Rimski vojnici su ga vrlo brzo prihvatili i sjedinjujući ga sa Jupiterom stvorili od njega posebno božanstvo čisto vojničkog karaktera, čiji su kult preneli na zapad,¹⁴ i već krajem I i tokom II veka proširili na celu teritoriju Carstva. Njegovu popularnost i širenje u rimskim provincijama je naročito doprineo Septimije Sever (193–211) koji je favorizovao ovaj vojnički kult (razloge treba potražiti u značaju koji je pridavao vojsci – on je prvi car koji nije bio u nikakvom srodstvu sa prethodnim vladarima i koga je vojska proglasila za cara, a ne treba isključiti i moguću uticaj koji je na njega mogla imati njegova žena Julija Domna, kćerka jednog sirijskog sveštenika).

Na teritoriji naše zemlje kult Jupitera Dolihena se prenosi najranije početkom II veka (na teritoriji Gornje Mezije sigurno tek početkom III veka).¹⁵ Do sada je registrovan veliki broj spomenika njegovog kulta koji pokazuju da je bio prihvaćen u svim provincijama: Titacum Minus (Ravna), Egeta (Brza Palanka), Pincum (Gradište, Viminacium) (Kostolac), Taurunum (Zemun), Burgene (Novi Banovci), Metulum (Čakovce), Poetovio (Pruji), Ulpiana (Gradičica kod Prištine), Municipium Laobicorum (Trebinje), Kumanovo i dr. I na našim spomenicima po-

¹³ P. Merlat, *Iuppiter Dolichenus*, Paris 1960.

¹⁴ U provincijama ovaj kult paralelno egzistovao sa kultom Jupitera, koji se kod vojnika obožavao još pod epitetima: *Juppiter Invictus* (Juppiter Nepobedivi), *Iuppiter Propugnator* (Juppiter, koji se bori u prvim redovima) i *Juppiter Defensor*.

¹⁵ Zanimljivi su nalazi bronzane statuete i oltara povećanih Dolihenu, koji su nađeni u Surduku (kraj II veka), i možda ukazuju na postojanje njegovog kulta u Bittunium koji je verovatno delom sirijska jedinica ala II Ilyriacum, koja tu bori u III veku. Na teritoriji Viminaciuma je živeo jedan zajednica doseljena iz Komagene, upravo iz oblasti Dolihe.

¹¹ B. Gavela, Antički spomenici grčko-egipatskog sinkretizma u našoj zemlji, Starina V-VI, 1954–55.

navlja se uobičajena ikonografska šema u rimskoj umetnosti: Dolihen je predstavljen sa bradom, frigijskom kapom na glavi, odeven u imperatorsko odelo sa paludamentom i mačem na desnom bedru, kako (najčešće) stoji na biku, u desnoj ruci drži labris (dvojni sekuru), a u levoj snop munja, koji se spušta na glavu bika. Kao i u Siriji (boginja Atagaris), njega prati žensko božanstvo – Junona (Juno Regina), koja stoji na košuti, u desnoj ruci drži pateru, a u levoj se oslanja na skiptar. Predstavu upotpunjuje i orao, atribut i nebeski simbol Jupitera.

Pored svetilišta za čije postojanje znamo na osnovu epigrafskih podataka (Salona, Narona, Viminacijum, itd.), otkriveno je i nekoliko hramova (Diana-Karataš, Egeta-Brza Palanka), što nije čest slučaj sa hramovima orijentalnih božanstava.¹⁶ Sveštenici Dolihenovog kulta nisu bili isključivo Sirijci, kao što se ranije pretpostavljalo (tako se na natpisu iz Egete spominje Aurelije Gaj, centurion I kritske kohorte, a na natpisu sa lok. Glamija, kod Kladova, Julii Apollinaris). Raširenost Dolihenovog kulta naročito na Dunavskom limesu se objašnjava prisustvom većeg broja vojnih pomoćnih jedinica poreklom sa Istoka (kao što su kohorte II Flavijeve Commagenorum ili I Thracum Syriae; inače, najviše prisustvo sirijskih jedinica zabeleženo je u susjednoj Dakiji). Najčešći dedikanti su vojnici i može se svakako govoriti o zvaničnom karakteru Dolihenovog kulta ne samo kao zaštitnika vojske nego i same rimske Imperije.¹⁷ Za većinu spomenika Dolihenovog kulta na limesu poseban problem je precizno datovanje i da li se kao terminus ante quem, ukoliko se prihvati pretpostavka I. Toth,¹⁷ može uzeti vreme rušenja i pljačkanja Dolihenovih hramova na Rajni i Dunavu od strane Maximina Tračkog (između 235. i 238. godine).



UDK 294.51

Pokušaj definiranja hinduizma

Krešimir Krnic

Ako se čovek upita šta je hinduizam, čak i ako je prilično upućen u indijske prilike, teško će pronaći neku definiciju koja bi jasnoćom i točnošću zadovoljila postavljeno pitanje. Takvu je definiciju, ako pod time shvatimo iznošenje bitnih činjenica koje su univerzalne za definiran predmet, a s druge strane ga razlikuju od drugih predmeta istog roda, za hinduizam nemoguće naći. Čak bi se i o rodu moglo sporiti. Obično se počinje time što se kaže da je hinduizam religija koja... No, već je kod prve riječi potrebno stati i pobliže je razmotriti. Kod nas na Zapadu religijom se smatra samo jedan dio čovjekova života; njegov se život dijeli na religijsku i svjetovnu. Ako bismo u tom smislu za hinduizam rekli da je religija, bilo bi to pogrešno, jer bi se pretpostavilo da je hinduizam skup pravila, običaja i rituala koji se odnose na religijski život većeg dijela indijskog stanovništva. Pogreška je u tome što kod hinduista ne možemo govoriti odvojeno o svjetovnom ili religijskom životu. Čitav se život hinduista, na ovaj ili onaj način, prožet religijom, nema ni jedne životne pojave koja ne bi imala religijsko značenje. Svete knjige hinduizma oduvijek su bile i zakonici onoga što se kod nas naziva građanskim i krivičnim pravom. Svi su međuljudski odnosi određeni svetim spisima. Zbog toga je pojam religija, kad se odnosi na hinduizam, širi nego naš pojam religije i pravilnije ga je shvatiti kao naziv za način života pripadnika hinduističke zajednice. Ta je opsežnost pojma vidljiva već i u riječi koja u sanskritu označava religiju – *dharma*. *Dharma* je riječ koja je prvotno označavala način i pravila prinosa žrtve u *brāhmanama*, tekstovima vedskog razdoblja, i koja je, kako je nastajao hinduizam, poprimala sve više značenja, da bi na kraju počela značiti sve čovjekove dužnosti, način njegova odnošenja kako sa bogovima tako i s ljudima.

Kad smo jasnije odredili što mislimo pod pojmom religije, kad ga primjenjujemo na hinduizam, nevolje u definiranju ni u kom slučaju nisu otklonjene. Ovdje one zapravo tek počinju. Za očekivati je da jedna religija ima svoj osnivač, dogmu i sveti spis prihvaćen kao najviši autoritet, ili bar jedno od toga. To su elementi koji religiju čine jednom i jedinstvenom. U hinduizmu toga nema. Često se pokušavalo pronaći koheziv-

ne elemente hinduizma, no pri svakom se takvom pokušaju pronašli nedostaci. Međutim, ti pokušaji, iako ne daju jedinstvenu i točnu definiciju hinduizma, ipak pomažu u zahvaćanju hinduizma kao cjeline, u shvaćanju njegovog značenja za Indijce i njegovog odnosa s drugim religijama. Zbog toga je argumente, koji se koriste kad se pokušava objasniti hinduizam kao cjelina, korisno i ovdje navesti i reći nešto o njima.

Tri su najčešća argumenta: priznavanje autoriteta *veda*, vjerovanje u doktrinu preporođanja i kastinska podjela društva. Te su tri stvari zaista vrlo raširene u hinduizmu, ali se ipak ne mogu smatrati dostatnim za njegovo definiranje. Na prvi bi se pogled prihvatanje autoriteta *veda* moglo smatrati jednom od osnovnih odredaba hinduizma. No, kad se propita vidi se da nam to ne daje jasnu sliku. Za hinduiste je zaista *veda* najviši autoritet, i oni samo vedske tekstove prihvaćaju kao božansku objavu, ali ta je autoritativnost *veda* čisto teorijsko postavljanje spisa kao svetog za jednu religiju, bez obzira na to što se religija i svjetonazor *veda* bitno razlikuju od svjetonazora i religijske koncepcije hinduizma. To je za nas paradoks, ali kad se radi o hinduizmu – ono što su za nas paradoksi prestaje to biti unutar njegova vlastitog sustava. Religija vedskih Arijača o kojoj saznajemo iz najstarijih dijelova *veda*, što znači iz *Rgveda* od druge do devete knjige i iz nekih dijelova *Atharvavede*, bitno se razlikuje od hinduizma. Bila je to politetiistička religija u kojoj su se bogovi stalno smjenjivali na božanskom prijestolu, ovisno o tome što je od njih tražio pjesnik koji je pjevao himnu. Takvo je shvaćanje strano hinduizmu koji je monoteistička religija, u kojoj, istina, postoje mnoga božanstva, ali su sva ona samo izraz jednog istog nedefiniranog i bezimenog boga. I eshatološko učenje *veda* potpuno je različito od hinduističkog. Vedski su Ariji vjerovali u vječni život poslije smrti u nebeskom svijetu u društvu bogova i predaka, a hinduisti vjeruju u vječnost *ātmana*, duhovnog principa čovjeka koji se vječno preporođa uzimajući u novim rođenjima uvijek onaj oblik koji je zaslužio u prethodnom životu svojim djelima (*karma*). Cilj je za hinduiste da dosegnu oslobođenje (*mokša*) iz tog neprestanog kruga rađanja i umiranja (*samsāra*). Već se iz ove dvije opreke u shvaćanju svijeta bogova i eshatološkom učenju može lako vidjeti da se u slučaju vedske religije i hinduizma radi o dvije sasvim različite religije i pokazuje se koliko nam malo o hinduizmu govori njegova karakterizacija kao religije koja za svoj krajnji autoritet priznaje *veda*. To ne znači da hinduizam ne izvodi svoje porijeklo jednim dijelom iz vedske tradicije, no o tome će biti riječi kad bude govora o mogućim izvorima hinduizma. Ovdje bismo samo napomenuli da treba biti oprezan pri određivanju vedizma kao prve faze hinduizma, jer je takav stav netočan ako se vedizam upotrebljava za označavanje religije vedskih Arijača.

Druga je karakteristika hinduizma, koja se obično iznosi kao element ujedinjavanja, hinduističko učenje o *karmanu*, *ātmanu*, *sa-*

¹⁶ R. Maršić, Antički kultovi, Beograd 1933.

¹⁷ I. Toth, Destruction of the Sanctuaries of Jupiter Dolichenus at the Rhine and in the Danube Region, AAASH, XXV, 109 i d.

mađri i mokši. U hinduizmu postoji svega nekoliko grupa koje potpuno ili djelomično odbacuju učenje o preporadanjima (npr. sekte *lingajata* i *devasamād*), ali je to učenje ipak prihvaćeno od toliko velikog broja hinduista da ga možemo smatrati univerzalnim elementom u hinduizmu. Tokom povijesti hinduizma to se učenje proteže kroz sve filozofske spekulacije ortodoksnih škola. Zadatak koji one sebi postavljaju jeste da pronađu i ponude svojim sljedbenicima put kojim se doseže oslobođenje iz *samsāre*. Budući da je učenje o preporadanjima toliko rašireno u hinduizmu, može se postaviti pitanje zbog čega to ne možemo uzeti kao temelj za definiciju. Odgovor je jednostavan: učenje o preporadanjima nije specifično hinduističko (prisutno je i u *buddhizmu*, *dainizmu*, *sikhizmu*), pa čak ni specifično indijsko (prisutno je u orifičkom učenju, kod pitagorejaca, Empedokla i Platona). Osim toga, iako je učenje u hinduizmu općeprihvaćeno, ono nije i obavezno, što znači da netko može biti hinduist i ne vjerujući u učenje o preporadanjima.

Prihvatanje kastinskog uređenja hinduističkog društva također ne može biti prihvaćeno kao važeće za, čitav hinduizam. Kastinsko uređenje ima svoju religijsko-doktrinarnu podlogu u doktrini *karme*, prema kojoj se čovjek rađa kao brahman, kšatrija, vaišya ili śūdra, ovisno o djelima koja je počinio u prethodnom životu, a mitološko podlogu sistem ima u jednoj kasnijoj himni iz *Rgvede* (X 90). No, lako se može pretpostaviti da je to kasnije opravdanje postojeće društvene koncepcije, koja je trebala postati i religijski opravdana da bi se lakše održala. Da hinduizam može i bez kastinskih dužnosti pokazivati hinduizam izvan Indije, a i shvaćanje u Indiji prema kojemu su razni isposnici ti dužnosti oslobođeni. Osim toga, u hinduizmu su uvijek postojala strujanja i reformatorski pokreti koji su odbacivali kastinsko uređenje. Zbog toga se hinduistička zajednica, osim podjele na kaste, dijeli još i na sekte, pri čemu je ova druga podjela manje isključiva i često suprotna kastinskoj podjeli.

Osim ovih unutrašnjih odredaba, često se hinduizam pokušava opisati pomoću nekih vanjskih karakteristika, koje se tiču odnosa hinduista spram religije, nekih njihovih kulturnih i običaja ili se religija pokušava geografski odrediti. O odnosu hinduista i Indijaca uopće prema religiji često se čuju mišljenja kako su oni, kao i većina azijskih naroda, obuzeti njome. No, važno je shvatiti da za hinduiste religija i život znače isto, da oni ne smatraju religiju nekom nametnutom, životu stranom dužnošću. Među običajima koji se često navode kad se opisuje hinduizam jesu i vegetarijanstvo i štovanje goveda. Vegetarijanstvo je rasprostranjeno u hinduizmu, pogotovo ga se striktno pridržava većina brahmanskih kasta, ali nije nikad bilo univerzalna hinduistička praksa. Doktrinarnu podlogu ono ima u načelu *ahimsa* koje igra važnu ulogu u indijskim religijama. Iz tog bi se načela moglo možda izvesti i štovanje krave kao svete životinje, ali je vjerojatnije da se tu radi o religijskom legitimiranju zabrane da se ubijaju produktivne ži-



Šabazijeva ruka, Gradina (bronzna, prirodna veličina)

votine, na sličan način kao što u mnogim religijama određene higijenske prakse dobivaju religijsko značenje. Štovanje je krave u svakom slučaju prepostrana karakteristika da bismo je smatrali osnovom religije. Kada se geografski pokušava odrediti hinduizam, obično se kaže da je to indijska religija. Takav stav ne može se prihvatiti iz dva razloga. Prvi je taj što hinduizam nije jedina indijska religija, a drugi razlog je postojanje hinduizma izvan Indije – na Baliju, na zapadnoj obali Inda i u indijskim zajednicama u istočnoj Africi.

Većina poteškoća u nalaženju univerzalne karakteristike hinduizma navedenih u prethodnom dijelu teksta proizlazi iz velike tolerancije i otvorenosti hinduizma za nova učenja. Ta je njegova karakteristika proizšla iz već navedene činjenice da hinduizam nema određenu dogmu, utvrđeno vjerovanje ili obavezni ritual. U hinduizmu ne postoji sakrament obavezan za sve hinduiste. U hinduizmu isto tako, zbog velike prilagodljivosti, ne postoji ni pojam hereze. Čovjek u hinduizmu ni na što nije prisiljen, ima apsolutnu mogućnost izbora boga kojeg će štovati i načina na koji će to činiti. On ne mora prihvatiti nijedan određeni obred, nijedno određeno učenje. Izbor je osobnog boga svakog hinduista ujedno i način da se prevaziđu teškoće u usklađivanju mnoštva bogova s monoteističkom koncepcijom religije. Naime, svaki hinduist ima pravo izbora svog osobnog boga i taj željeni bog (*ištadevatā*) svakog hinduista je tada jedini i najviši, ali se pojavljuje u mnogo oblika pa se stoga teistički sistem hinduizma ponekad naziva i polimorfni monoteizam. Kada govorimo o toleranciji u hinduizmu, potrebno je još objasniti zbog čega je taj pojam stavljen u

navodnike. Tolerancija i neprisiljavanje u hinduizmu imaju posebne odlike. Točno je da je hinduizam često prihvaćao nova učenja i davao im religijsku legitimaciju, ali je isto tako točno da je odnos hinduista prema pripadnicima druge religije ili spram hinduista koji su povrijedili svoju hinduističku *dharma* bolje nazvati ignoriranje nego tolerancija.

Nakon što smo razmotrili nekoliko karakteristika hinduizma koje se najčešće navode pri pokušaju pronalazanja odgovarajuće definicije ili opisa hinduizma kao jedinstvene pojave, potrebno je još za njegov jasni opis vidjeti koji su njegovi mogući izvori i kako se razvijao.

Velika raznolikost hinduizma proizlazi već iz samog njegovog porijekla. Hinduizam nije stvorio neki utemeljitelj u određeno doba, nego je on nastajao nekoliko stoljeća crpeći svoja vjerovanja, kultove i obrede iz nekoliko različitih izvora. Prvi je takav izvor kultura koja je cvjetala u dolini Inda, kako se pretpostavlja između 2500. i 1700. godine pr. n. e., a poznata je pod nazivom *kultura Harappa*. O religiji tog carstva iz doline Inda ne znamo ništa pouzdano, pa je i njezina veza s hinduizmom samo hipoteza utemeljena na tumačenju arheoloških nalaza. To su uglavnom neki od pečata čiji se prikazi dovode u vezu s nekim hinduističkim božanstvima kao što je Šiva Pašupati, i s nekim kultovima u hinduizmu kao što su štovanje goveda i svetog drveta. Neke se figure od terakote, koje su također pronađene u dolini Inda, pokušavaju protumačiti kao prikazi Božice Majke, simbola plodnosti, što je element prisutan kod mnogih domorodačkih plemena Indije. Postoje i mišljenja da hazen pronađen u Mohendo-daru nije imao praktičnu svrhu spremišta za vodu, nego da svojim izgledom i okolinom upućuje na to da je služio kao kupalište, te se tako pokušava pronaći veza između običaja stanovnika Mohendo-dara i drugih naselja u dolini Inda i velike važnosti obrednog kupanja u hinduizmu. Bilo kako bilo, sve su to sličnosti samo nagađanja i nemoguće je tvrditi da su slični kultovi ili ikonografski uzorci u hinduizmu i indskoj dolinskoj civilizaciji zaista i povijesno povezani.

Sljedeći mogući izvor za nevedske elemente hinduizma je *dekanaska neolitska kultura* koja je cvjetala od 2000. do 750. godine pr. n.e. Poznata je po mnogim humcima pepela od paljenja kraljeve balege pronađenim u Karnatici i Andhra Pradeshu. Pretpostavlja se da se kraljica balega palila prilikom sezonskih preseljavanja iz jednog područja ispaše u drugo, i taj se običaj povezivao s nekim kasnijim hinduističkim festivalima u kojima su povezani štovanje stoke i paljenje kresova ili svjetiljki, kao što su Hol i Divali na sjeveru, i Pongal na jugu. Također se s tim u vezu pokušava dovesti i ritualno korištenje pepela kod sljedbenika Šive.

Od nevedskih izvora koji su ostavili traga u hinduizmu svakako su najznačajniji brojni *domorodački kultovi i božanstva*. Oni, u stvari, i čine jezgru hinduizma, ali zadijenu ti u ruho kasnije hinduističke mitologije koja je, u nastojanju da velike lokalne razli-

ke u vjerovanju i štovanju božanstava podvede pod okrilje jedne monoteističke religije, dodavala već postojećim i prihvaćenim hinduističkim božanstvima uvijek nove i nove vidove i stvarala nove mitove o njihovim djelima. To je i razlog zbog kojeg se isti bog često u različitim krajevima Indije razlikuje. Dobar je primjer teorijskog opravdanja izjednačavanja raznih lokalnih božanstava s glavnim božanstvima hinduističkog panteona teorija o Višnuovim *avatārama* ili beskrajno proširivanje Šivine porodice. Da su neki kultovi i vjerovanja hinduizma postojali i prije nego što se formirao hinduizam kao religija, pokazuje nam raširenost pojedinih elemenata zajedničkih u raznim vidovima hinduizma i u drugim indijskim religijama. Tako je npr. štovanje Naga (duhova zmija) u različitim oblicima ušlo u hinduizam, buddhizam i dainizam. U buddizmu je prisutno u obliku zmijaskog kralja Mucalinde, u dainizmu kao simbol Paršve, u višnuizmu kao kozmička zmija Ananta na kojoj se odmara Višnu i u šivaizmu kao Šivina ogrlica i Ganešino oružje. Takva je rasprostranjenost zmija u različitim ulogama u raznim kultovima očit dokaz velike starosti kulta zmija u Indiji.

Ostaje nam još da vidimo na koji su način *vede* izvor hinduizma i zašto se često navode kao njegova prva faza, kad smo prije rekli da se religija *veda* bitno razlikuje od hinduizma. Radi se o tome da je sama vedska književnost, kad se usporede razni njeni dijelovi, u sebi protuslojna. To je zbog toga što je vedska književnost nastajala kroz dugi vremenski period, pa se i misao izražena u njoj mijenjala, djelomično i pod utjecajem domorodačkog stanovništva. Već se u mladim himnama *Rgvedi* i u mladim djelovima *Atharvavede* vidi pomak s jednog politeističkog sistema k sistem u kojem i iznad bogova i prije njih postoji neka osnova svijeta, neki impersonalni princip bivanja, a i stvaranje se izvodi na apstraktniji način. U *Rgvedi* već imamo himne u kojima se početak stvaranja objašnjava postankom bića iz nebića ili iz čina žrtvovanja, za razliku od ranijih shvaćanja gdje se stvaranje izvodi stvaralačkom djelatnošću boga. Za svodenje osnove svijeta na jedan princip ima dovoljno dokaza i u *Atharvavedi*, gdje se kao osnove svijeta spominju *brahman*, *ātmān*, *skambha*, *prāna* i *kāla*. To nisu svi primjeri iz *veda* koji pokazuju tendenciju k pronalaženju jedinstvenog principa kozmosa, ali su dovoljni da nam pokažu kako se već u rano vedsko doba počinju stvarati uvjeti koji će kasnije roditi monoteizam! U periodu *brāhmana*, tekstova koji su namijenjeni tumačenju rituala žrtvovanja, dešavaju se još neki pomaci od vedske religije k elementitima hinduizma. Tako temeljni zakon svemira, *ṛta*, postaje zakon žrtve, *dharma*, neki važni bogovi iz *Rgvede* gube na značaju, a važniji postaju bogovi bliže povezani s ritualom. Višnu, rijetko spominjani bog u *Rgvedi*, postaje personifikacija žrtve, a kaže se i to da Pradipa-



Sakazijeva ruka, Satin (bronz, prirodna veličina)

ti, stvarajući svijet, oponaša Višnu, čime se Višnu i Pradapati izjednačavaju, te se tako počinju stapati elementi kasnijeg višnuizma. U istom se periodu i strašni i destruktivni bog Rudra iz *Rgvede* često naziva eufemizmom Šiva – dobri, što je ime njegovog nasljednika u hinduističkom panteonu. Na prijelazu od pretežno ritualističkih *brāhmana* k pretežno spekulativnim *upanishadama* nalaze se tekstovi zvani *drānyake*, koji su nam pri traženju elemenata hinduizma važni zbog toga što se u njima pojavljuje stav da se ne očekuje od svih da se striktno pridržavaju rituala, nego se taj ritual može zamijeniti jednostavnijim radnjama. Prvi se put u *drānyakama* iznosi ideja da se umjesto vanjske žrtve prinese unutrašnja, psihološka žrtva. Trpljenje i isposništvo jednako su vrijedni kao i komplicirani ritual. U tom se izjednačavanju naziru počeci tehnika u kasnijem hinduizmu prisutnih u tantrizmu i jogi. Iz težnje za interiorizacijom rituala i nalazeњem korespondencija u mikrokozmosu i makrokozmosu, u *upanishadama* se pojavljuje koncept *ātmāna*, prave biti, osnove čovjeka koja odgovara principu kozmosa, *brahmanu*, sa kojim se izjednačava. U *upanishadama* se prvi put pojavljuje jasno izražena i teorija o preporodanju i mogućnosti oslobođenja *ātmāna*, teorija koja će činiti osnovu većine kasnijih spekulacija u hinduizmu. Kad spominjemo ideju preporodanja, budući da ona u hinduizmu igra vrlo važnu ulogu, potrebno je naglasiti činjenicu da je isto učenje prisutno i u buddhizmu i u dainizmu, koji nastaju otprilike u isto vrijeme kad se ta ideja pojavljuje u *upanishadama*, tj. u šestom stoljeću pr. n. e.

Osim osnove svijeta shvaćene kao impersonalni princip, u *upanishadama* taj princip dobiva i osobine personalnog principa kao u *Kathā upanishadi*, gdje se, govoreći o mogućnosti spoznaje *ātmāna*, kaže da ga ne može doseći svatko nego »samo koga on izabere, jedino tja ga može doseći, samo njemu ovaj *ātmān* otkriva svoj priličak.«² U *Svētāśvata-ri upanishadi* impersonalni princip postaje bog-stvoritelj dobivši ime Rudra ili Šiva, s atributima *īśa*, *deva* i *maheśvara*. Atributi *īśa* i *īśvara* kasnije služe za označavanje najvišeg boga ne noseći se na bilo koje određeno božanstvo, dok se atributi *meheśvara* i *maheśvara* koriste kao druga imena za Šivu. Time se potvrđuje postojanje shvaćanja Šive najvišim bogom jednako rano kao i Višnu. Za razvoj kulta Višnu važna nam je *Mahānārāyaṇa upanishada* u kojoj se najviši bog zove Nārāyaṇa, što je jedno od imena za Višnu. U tom prijelazu od impersonalnih principa na personalna najviša božanstva, osim Višnu i Šive, od vedskih je bogova duže od ostalih zadržao neku nadređenost Indra, a pojavljuje se i personalni bog Brahmā.

Nakon *upanishada* najvažniji izvor za praćenje razvoja kultova Višnu i Šive su nam epovi *Mahābhārata* i *Rāmāyana*, koji su izvorno bili svjetovni epovi, izražavajući uglavnom pogled na svijet kaste *kṣatriya*, ali su vremenom poprimili religijsko značenje identificirajući važne figure s Višnuom. Jezgra je obaju djela nastala, kako se misli, u petom ili četvrtom stoljeću pr. n. e., ali je njihovo nadopunjavanje i proširivanje trajalo do četvrtog st. n. e. U najstarijem je sloju epova Indra još uvijek božanstvo koje se najčešće spominje. U *Mahābhārati* on je otac Arđuna, a u *Rāmāyani* se Rāma uspoređuje s njim češće nego s bilo kojim drugim božanstvom. Nešto kasnije u prvi plan dolazi i bog Brahmā, koji se već u *Maitrīupanishadi* spominje uz Višnu i Šivu (no tamo su svi podređeni *brahmanu*), što je nagovještaj kasnije hinduističke koncepcije *trimūrti* u kojoj svaki od tih bogova dobiva određenu ulogu: Brahmā stvaralačku, Višnu ulogu čuvara, a Šiva ulogu boga razoričelja, mada ta teorijska konstrukcija nikad nije važila u praksi. U srednjem i kasnijem razdoblju nastanka epova Indra i Brahmā gube važnost, a glavna božanstva postaju Višnu i Šiva, pri čemu je kult Višnu u epovima bolje potvrđen. Za povijest hinduizma veliku važnost imaju knjigari dodaci *Mahābhārata* kao što su *Bhagavadgīta*, *Nārāyaṇiya* i *Harivamśa*, u kojima postoji središnjost o postojanju kulta Kršne, njegovom stapanju s kultom Nārāyaṇa i s mnogim lokalnim kultovima. *Nārāyaṇiya* je važna i zbog toga što se u njoj spominju razne grupe posvećenika koje se nazivaju *bhāgavata*, *pañcārātra* i *vaikhanasa*, što upućuje na postojanje višnuijskih sekti već u kasnijem epskom dobu. U kasnijoj fazi razvoja epova počinju se i razne životinje ili ljudski heroji, od kojih su neki poznati već iz vedskog doba, smatrati Višnuovim inkarnacijama i stvara se teorija

¹ Za navedene primjere prelaska na monoteistički impersonalni princip u *vedama* usporedi himne: *RV* – X 72, X 90, X 121, X 129; *AV* – X 7–8, XI 4, XIX 53–4.

² Citirano prema prevodu Žarko Vodićevića u knjizi *Polazi indijske misli* ur. Rada Iveković, BICZ, Beograd, 1981.

avatara, Višnuovih silazaka u ljudski svijet da bi ga spasio od zla i nepravde. Prvih nagovještaja teorije avatara imamo već u *Bhagavadgiti*, gdje Kršna otkriva Arđuni da je bog i da se rada u ljudskom svijetu onda kada mu prijeti totalni moralni pad. U prvom obliku teorije bile su četiri Višnuove avatäre, da bi se kasnije broj stalno penjao i dosegao čak dvadeset i devet avatära, ali u osmom stoljeću kao standardni broj prihvaćeno je deset njih. Teorija avatära prestaje se razvijati nastankom *bhakti* pokreta koji, umjesto povremenih silazaka boga među ljude, propovijeda stalnu prisutnost boga u srcu onog tko mu je iskreno odan. Pored potvrde kulta Višnuu, u epovima postoji i svjedočanstvo o sljedbenicima Šive kao vrhovnog božanstva, iako su takva svjedočanstva rijetka, što je i razumljivo s obzirom na višnuitski karakter epova. *Mahābhārata*, tako, na jednom mjestu govori o *pañcupatama*, sljedbenicima Šive Pañcupatija, ali ne daje nikakve detaljnije informacije o njima, tako da se jasniji uvid u postojanje i karakter šivaitskih sekti može dobiti tek iz kasnijih tekstova.

Paralelno s nastajanjem epova početkom naše ere počinje se, oslanjajući se na baštinu starih *dharmaśāstra*, razvijati pravno-običajna literatura poznata pod nazivom *dharmaśāstra*, koja propisuje pravila koja važe za čitavu zajednicu i koja je zadržala tu ulogu do dolaska britanske vlasti u Indiju, pri čemu su se i novi zakoni, koje su uveli Englezi, usklađivali s tim zakonima. Najpoznatiji je od tih zakonika Manuov zakonik ili *Mānavadharmaśāstra* koji, osim što propisuje razne pravno-političke norme, sadrži i kozmološki dio. Važno je kod tih zakonika uočiti njihovo značenje za hinduizam, jer oni propisuju *dharma* i njih bi prije svega trebalo smatrati izvorom hinduizma kao načina života, kao što *purāne* i epove treba smatrati izvorom hinduističke mitologije i vjerovanja. Ono što određuje život hinduista kao hinduista nije vjera u jednog određenog boga ili pridržavanje jednog određenog kulta, nego njegov život u potpunosti usklađen s propisima koje izlažu stare *dharmaśāstre*, a to nisu samo propisi o vjerovanju ili kultu, nego propisi koji se tiču podjele života na četiri razdoblja i dužnosti pripadnih tim razdobljima, dužnosti pripadnika pojedine kaste, dužnosti kralja, dužnosti u nesreći, pravosuđa, odnosa muža i žene i sistema bračnog vezivanja, kao i niza drugih životnih normi.

Početkom naše ere nastaje i šest filozofskih škola ili *dārśana* koje su, nastojeći da učvrste i formaliziraju tok misli iz *upanīśada*, dale hinduizmu spekulativni izraz. Četiri škole – *nyāya*, *vaiśeṣika*, *sāṃkhya* i *yoga* – postupno su ulazile u ortodokсни sistem, dok su *mīmāṃsā* i *vedānta* uvijek bile ortodokсне i izvorno religijske.

U kasnom episkom i postepkom razdoblju u hinduizmu se pojavljuju brojne sekte koje okupljaju sljedbenice Šive ili Višnuu. Dok su se razvijale, te se sekte pokušale u sebe upiti i kult božice Durg i Kālī. Povijest je tog kulta teže pratiti nego povijest kultova Višnuu ili Šive. Naime, dok se za



Skulptorska grupa Jupitera Dolihena i Junone (u sredini Viktorija) iz *zevalista* u Egeji (Brza Palanka, mermor.)

Šivu i Višnuu može pratiti razvoj, idući unazad sve do *veda*, za božicu to nije moguće. Durga, odnosno Kālī, što su dva njena najčešća imena u hinduizmu, nije, čini se, povezana s vedskim ženskim božanstvima. Neke nagovještaje kultova božice možemo tražiti u *Mahābhārati*, gdje postoji ime Kālī, ali samo za nižu demoničku destruktivnog karaktera. U *Mahābhārati* se također na dva mjesta slavi Durgā, u jednoj epizodi se govori o rođenju Kālī iz Uminog bijesa. No u tim se odlomcima ipak još ne aludira na postojanje kulta božice kao vrhovnog božanstva. Najranije potvrde štovanja ženskog božanstva potiču sa juga Indije, i to iz ranog doba naše ere. U najstarijoj se tamilskoj literaturi spominje božica Korraivi kao božica planina kojoj se žrtvuju bikovi i druge životinje, i koja je ujedno i božica rata i pobjede. Pretpostavlja se da bi kasniji mit o Durgi koja ubija Mahiśasuru mogao biti sjeverna adaptacija tog vjerovanja. Kult planinske božice bio je raširen i u Hindu Kushu i na Himalajima, i uključivao je krvnu žrtvu i orgijastički obred. Budući da kultovi Kālī, odnosno Durg, imaju često takve elemente, moguće je da su se ti kultovi razvili iz tih i sličnih kultova štovanja ženskih božanstava regionalnog karaktera. Od sedmog stoljeća nadalje u literaturi se sve češće spominje božica, a najkasnije u osmom stoljeću Durgā i Kālī identificiraju se sa Šivinom suprugom Umom ili Pārvatī i postaju slavljene kao treće najviše hinduističko božanstvo uz Šivu i Višnuu. Unutar nekih sekti, uglavnom onih povezanih s božicom i Šivom, razvijaju se i mističko-magijske tehnike kojima je cilj sjedinjenje s božanstvom i prevazilaženje profane egzistencije. Takva se strujanja unutar sekti nazivaju tantrizam i pretpostavlja se da bi kao organizirani pokreti mogli potjecati iz petog stoljeća, ali je tragove tehnika koje se koriste moguće pratiti do *vede*.

U sedmom stoljeću na jugu se pojavljuju pokret koji će bitno utjecati na daljnji razvoj sekti. To je *bhakti*, pokret koji propovijeda osobni odnos posvećenika i boga, a prodire u kultovne Višnuu i Šivu i zadržao se u njima do danas, poprimivši u raznim područjima Indije i u raznim sektama razne oblike. Sekte su tokom svog postojanja razvile i bogatu literaturu i hijerarhiju autoriteta.

Za razliku od pripadnika sekti postoje i hinduisti koji slijede tradiciju *smṛti* literature, a nazivaju se *smṛtari*. Većina njih su također višnuiti ili šivaisti, ali to ne znači da nužno pripadaju nekoj višnuitskoj ili šivaitskoj sekti. Dužnosti propisane pravilima sekte su na neki način dodatak osnovnom načinu rituala i vjerovanju, a ponekad mu i proturječe. Dok o vjerovanjima i ritualnim praksama sekti saznajemo najviše iz pojedinih sekti pripadne literature, o vjerovanju i ritualu *smṛtari* saznajemo najviše iz *purāna*, od kojih su najvažnije nastajale između četvrtog i dvanaestog stoljeća i izraz su popularnijeg oblika religije, mada odražavaju i rast moći sekte.

U *purānama* možemo naći razradenu hinduističku kozmologiju i mnoge hinduističke motive. U njima nalazimo i podatke o nekim pojavama raširenim u hinduizmu kao što su hodočašće, ceremonije uvođenja u društvo odraslih među pripadnicima triju viših kasta, štovanje idola i izgradnja hramova (što je novina u *purānama* u odnosu na ranije tekstove). Važno je spomenuti da je štovanje idola u hramovima za obične hinduiste neobavezno, dok su obredi u kući i oni u povodu važnih događaja u životu, koji su većinom zadržani još iz vedskog doba, obavezni i još uvijek ih se pridržavaju hinduisti koji drže do tradicije. Zbog velike arhaičnosti takvih odreda često dolazi i do kontradikcija između vjerovanja i obreda, kao što je npr. ponuda hrane umrlim precima, koja je besmislen obred, izvan svakog konteksta vedskog shvaćanja o vječnom boravku umrlih u svijetu bogova i predaka, ali ga hinduisti, koji većinom vjeruju u preporođenje *ātmana*, još uvijek revno priređuju za svoje mrtve. No, takve suprotnosti običnog hinduista ni malo ne smetaju jer u priređivanju obreda on malo mari za razradenu doktrinu.

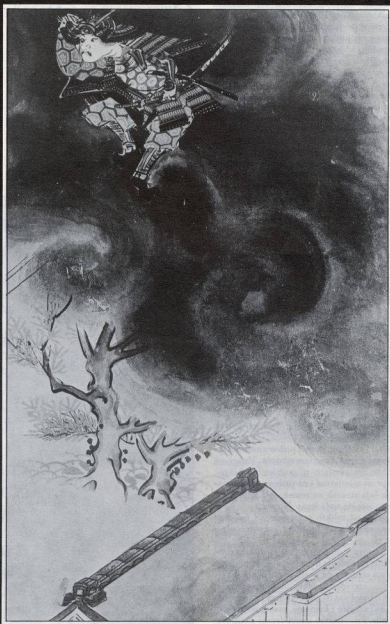
Ne te čudi ako znamo koliko je raznih suprotnosti postojalo i još uvijek postoji u hinduizmu. Gotovo da ga možemo smatrati sistemom suprotnosti, ali samo gledano sa stanovišta zapadnog racionalističkog promatranja tih suprotnosti koje unutar vlastitog sustava dobijaju opravdanje za svoje nesmetano supostojanje.



Literatura:

1. A. L. Basham: *The Wonder that was India*, London 1954.
2. J. L. Brockington: *The Sacred Thread – Hinduism in its Continuity and Diversity*, Edinburgh University Press, 1981.
3. Nirad C. Chaudhuri: *Hinduism – A Religion to Live By*, Oxford University Press, 1979.
4. R. N. Danekar: *What is Hinduism*, Delhi, 1975.
5. R. Katičić: *Stara indijska književnost*, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1973.
6. Z. Matišić: »O proturječjima u *Mahābhārati*«, neobjavljeni članak.
7. *Počeci indijske misli*, urednik R. Iveković, BICZ, Beograd, 1981.
8. L. Renou: *Religions of Ancient India*, London 1953.

Ličnosti i događaji



Fantomski ratnik (Japan, XVII vek)

Ceremonija čaja u Beogradu

*Razgovor sa majstorom
Teruyosi Ikebeom*

Prema legendi, osnivaču zen-budizma Bodhidarmi dogodilo se jednom da su mu se za vreme meditacije sklopili kapci. To ga je mnogo razljutilo. I da se to ne bi više nikad dogodilo, odsekao je sebi kapke i bacio ih. Zato Bodhidarma na svim slikama i crtežima ima širom otvorene očne jabačice. A na mestu gde su pali na zemlju njegovi kapci nikao je, prema istoj legendi, čaj. Od tada zen-redovnici, da bi ostali budni i sveži za vreme svojih dugotrajnih meditacija, pripremaju i piju čaj.

Prema podacima čaj je uvezen u Japan iz Kine krajem sedmog veka. Ali čaj koji se koristi za ovu ceremoniju uvezen je iz Kine tek krajem 12. veka. Čaj je bio veoma skupocen i prvobitno su ga smatrali lekom. Tek u 14. veku počinje sve više da se koristi. Početak ča-no-ju, odnosno ceremonije čaja vezuje se za 15. vek, a vrhunac dostiže u 16. veku. Najveći majstor ove ceremonije, Rikju, u to vreme sačinio je pravila ceremonije. Kasnije nastaje više raznih škola koje i danas postoje, a koje se međusobno razlikuju samo u tehničkim pojedinostima izvođenja a smisao i značenje ceremonije čaja ostali su i dalje po zamisli njenih osnivača.

Pijenje čaja u Japanu postalo je nešto što bi se moglo nazvati umetnošću, obredom ili kultom. Nije svako pijenje čaja praćeno komplikovanim pravilima: ča-no-ju se priređuje relativno retko, u nekim posebnim prilikama.

Pribor za ceremoniju čaja je veoma dragocen i prenosi se s generacije na generaciju: od gvozdenog čajnika za kuvanje vode, porculanske posude za hladnu vodu, sve do šoljica od keramike i posudica za čajni prah od drveta i kašičice za čaj, kao i četkice-mešalice od bambusa. Sav taj pribor znači mnogo više od umetničkog stvaralaštva. Mnogi ovi pribori su svrstani u »nacionalno blago«. Majstori minijatura i na priboru za ceremoniju čaja stvarali su remek-dela koja se ne mogu uopšte naći izvan Japana.

Jedan od velikih poznavalaca i majstora ceremonije čaja u Japanu – Takuan – napisao je:

»Osnova ceremonije čaja je duh harmoničnog sjedinjenja neba i zemlje; on nam poklanja sredstva da postignemo opšte smirenje... Izgradimo, dakle, malu prostoriju u šikari bambusa ili pod stablima i napravimo okolo potociće i kamenje, zasadimo stabla i grmlje. Pripremimo u njoj drveni ugali, stavimo čajnik na vatru, namestimo nekoliko cvetova i uredno pripremimo potrebni pribor za čaj. A sve ćemo to izvoditi u skladu s mišlju da u toj prostoriji želimo da uživamo u potocima i kamenju, kao što u prirodi uživamo u rekama i planinama, i kao što se predajemo doživljaju i osećanjima koje u nama bude sneg i mesečina, drveće i cveće dok smenom godišnjih doba prolaze kroz postajanje i nestajanje, dok ne procvetaju i ne uvenu. Kad se gostima ukaže poštovanje koje im pripada, smireno ćemo osluškivati kako voda vri u čajniku – kao vetar koji struji kroz iglice zimzelenih stabala – i zaboravićemo sve ovozemaljske muke i brige. Potom se dolije voda u čajnik i tako se setimo žuborenja planinskog potocića te će

ristilo skoro deset naraštaja. »Nepravilnost ili »sitna greška« pri izradi šolje za čaj, ne-nametljiva mrka boja, mali ali namerno napravljen nesimetričan oblik, na prvi pogled grub materijal povećava vrednost šolje. Ča-no-ju svojom nesavršenošću nagoveštava savršenost, svojim siromaštvom bogatstvo, odsutnost svega što bi smetalo sveobuhvatnoj prisutnosti života i odvrćalo od poniranja i uranjanja u njegovu bit. Svim ovakvim asocijacijama pridonosi i ukus čaja: upotrebljava se posebni zeleni čaj u prahu, pomalo gorak, bez ikakvih dodataka. Bambusovom metlicom napravi se penušava smesa u vreloj vodi. Po sadržaju teina on je jači od čaja koji se svakodnevno pije.



Mešanje čaja sa vodom.

time sva prašina biti skinuta s našeg duha. Put ceremonije čaja i jeste u tome da se shvati duh prirodnog i harmoničnog sjedinjenja neba i zemlje, da se opšta prisutnost pet elemenata oseti na tihom ognjištu na kome ponovo oblikovani postoje brda, reke, pećine i stabla, da se voda koja osvežava vadi iz bunara zemlje i da se vlastitim ustima upije miris i ukus bica... »

Postoji veliki broj dokumenata i legendarnih opisa o nasleđivanju vrednih predmeta za ceremoniju čaja. To stvara poseban osećaj kada znamo da čaj pismo iz šole stare, na primer, dve stotine godina, koju je ko-

Sam postupak pripremanja i služenja čaja sastoji se od približno sto propisanih pojedinačnih pokreta. Zato se veoma dugo pručava i uvežljava. Ceremonija čaja traje dva do četiri časa. Nekada, u vreme borbi klanova i građanskih ratova to je pružalo mogućnost povremeno opuštanja i smirenja. Danas ova ceremonija može pružiti isti takav odmor i predah i s te strane ča-no-ju nije manje privlačan u dvadesetom veku nego što je bio ranije, u 16. veku.

(odlomak iz knjige V. Devidesa;
Haiku, Zagreb 1985.

Škola Urasenke

Na svojoj evropskoj turneji majstori Terujiši Ikebe, Jošinari Kawasaki i Masako Mihajara iz škole Urasenke iz Kjota, održali su i demonstraciju čajne ceremonije u hotelu Intercontinental 30. oktobra o.g. Njihov dolazak u Jugoslaviju pomogla je i Japanska ambasada u Beogradu, a prisustvovalo je oko 150 gledalaca, koji su na kraju i posluženi čajem bezazlenog ukusa sa snažnim učinkom. Demonstracija je predstavljala za-

Razgovor sa majstorom Terujiši Ikebeom

KI: Od četiri osnovna estetska ideala ili »raspoloženja« (*furyu*) u japanskoj umetnosti – *sabi* (spokoj skromnosti i samoće), *wabi* (obična »takvosti stvari«, *aware* (nostalglična tuga zbog prolaznosti) i *yugen* (nenadani nagoveštaj nepoznatog i tajanstvenog) – koji su za vas najvažniji i kojima se posvećuje najviše pažnje u putu čaja (*chado*).

(takvosti stvari). Takeno Joo je isticao da *sabi* označava skromnost i iskrenost. Prema tome, svi ljudi čaja putem skromnosti idu ka *wabi*-ju. Ali, to je vrlo teško ako pre toga niste imali početno probuđenje (*kencho*).

Što se tiče *yugen*-a reći ću ovo. Kada bih pripremao čaj u kućici osvetljenoj iznutra svećom i na tradicionalan način, javljalo mi se raspoloženje *yugen*.

KI: Koji je odnos formalne zen meditacije (*zazen*) koja podrazumeva nepokretnost tela i potpunu smirenost duha i čajne ceremonije koja se zasniva na radnjama iz sva-

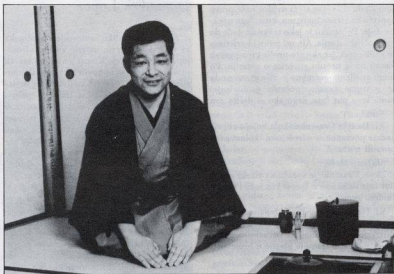


Veliki majstor škole Urasenke, Sošicu Sen XV

nimljivo iskustvo jer su se mogli neposredno doživeti tananost i deliktnost čajne ceremonije. U uvodnom izlaganju majstor Ikebe je objasnio da je *chado* »put čaja: koji neguju različite škole (još uvek delatne i žive) u Japanu, a da je *chanoyu* naziv za samu čajnu ceremoniju. Većina škola vezana je uz tradiciju zena, a škola Urasenke, kojoj on pripada, vezana je uz rinzai zen. Današnji veliki majstor škole Urasenke je Sen Sošicu, koji je potomak petnaeste generacije Sen Rikjua.

Uobličenje estetike, etike i etiketice čajne ceremonije u Japanu vezuje se uz majstora Sen Rikjua (1522–1591). On je istakao i uobličio četiri načela puta čaja. Harmonija (*wa*) označava harmoniju između ljudi, harmoniju ljudi i prirode, sklad čajnog pribora i načina na koji se on upotrebljava. Poštovanje (*kei*) jeste odnos prema svim stvarima koje nas okružuju i osećanje zahvalnosti zbog njihovog postojanja. Čistota (*sei*) označava i svetovnu čistotu i duhovnu čistotu. Smirenost ili duhovno spokojstvo (*jaku*) proističe, odnosno rezultat je ostvarenja prva tri načela.

Iskoristišv retku priliku da sa predstavnikom ove tradicije napravimo intervju, obratili smo se majstoru Terujiši Ikebe sa nekoliko pitanja. Majstor Ikebe inače drži kurseve ceremonije čaja za Japance i zapadnjake u školi Urasenke, u Kjotou.



Majstor Terujiši Ikebe

Majstor Ikebe:

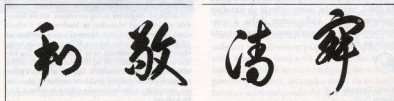
Po mom mišljenju to je *wabi*, jer on predstavlja najviši domet u putu čaja. Kao što znate od četiri principa puta čaja najvažnije je duhovno spokojstvo (*jaku*, čitaj: đaku). Isto tako u zen budizmu postoje različiti nivoi probuđenja od prvog probuđenja do najvišeg probuđenja. *Jaku* iz puta čaja odgovara najvišem probuđenju u zen budizmu. Prolazeći kroz prva tri stupnja i razvijajući ih možemo da postignemo *wabi*, što je isto što i *jaku*. Umetnička raspoloženja (*furyu*) su od velikog čaja u putu čaja tako da nas, poklonike čaja, nekad zovu ljudima raspoloženja (ljudi *furyu*-a). To je kao kad čovek izađe na jesenji vetar i oseti neko raspoloženje u vazduhu. Što se tiče *sabi*-ja majstor Takeno Joo je istakao da za najviše dometa *chado*-a ne treba imati skupocen pribor za ceremoniju. Ceneći načelo *sabi* (spokoj, skromnosti) polako idemo ka *wabi*-ju

kodnevnog života? Da li se samo upražnjavanjem puta čaja može postići *kencho* ili *satori* (probuđenje)?

Majstor Ikebe:

Kada spremamo solju čaja to je isto što i meditacija u pokretu. U zen manastirima kada smo početnici težimo da što više upražnjavamo meditaciju u sedećem stavu, pogotovo u periodima pojačanih napora (*sesshin*). Kad počnemo da se bavimo ceremonijom čaja koja uključuje vežbanje tela-duha i odgovor na pitanje: šta treba sledeće raditi, to je dobra prilika da upražnjavamo meditaciju u pokretu. Na primer, kad prinosite poslastice gostima, a vaš stav ili pokret su nepravilni, učitelj vas ispravlja isto kao i tokom formalne meditacije. Time prolazite kroz duhovni trening u vidu meditacije u pokretu. A to se smatra visokim stonom trenin- ga u meditaciji. Zato kažemo da je meditacija u pokretu hiljadu puta viša od sedeće

Kaligrafija Sošicu Sena sa četiri karaktera koji označavaju četiri načela čaja: sklad, poštovanje, čistota, spokoj.



meditacije.

Tokom čajne ceremonije, naročito kada se sprema gust čaj (*koicha*), gosti sede čutke trudeći se da ne remete usredsređenost domaćina i netremice ga posmatraju dok to radi. Tako gosti uživaju u toj atmosferi i uspostavljaju se nit neverbalnog kontakta između gostiju i domaćina. Tako da upomoću u upražnjavanju puta čaja možemo postići i probuđenje o kojem je reč u zenu. Dugim upražnjavanjem i u svakodnevnom životu postiže se da domaćin naslućuje želje gostiju i bez reči.

Pripremanje čaja od početka do kraja naziva se *otema-e*. Prolazeći kroz sve radnje u tom sledu možemo steći uvid u naše pravo sopstvo kao u zen budizmu, kroz dugo uvežbavanje. Početniku je jako teško da dođe do ovog nivoa satorija. Ali, mi retko i koristimo te velike reči, jer ako ste prošli kroz praksu *koana* onda nerado govorite o satoriju. Po mom mišljenju potrebno je više vremena da se postigne *kenso* (početno probuđenje) samo kroz put čaja, nego ako se držite zen treninga.

KI: Da li je Urasenke škola kojoj i vi pripadate povezana sa određenom školom zena (*soto ili rinzaï*)?

Majstor Ikebe:

Škola Urasenke je vezana uz *rinzaï* zen, a put čaja nalazimo u sprezi i sa *soto* i obaku školom zena.

KI: Da li danas postoje u Japanu majstori puta čaja koji se podjednako bave *zazenom*, kaligrafijom i *kyudo-om* (ritualnim gadanjem iz luka, o čemu je pisano u brojevima 4 i 9 KI)?

Majstor Ikebe:

Bojim se da su se savremeni majstori puta čaja malo opustili i pomalo zapustili *zazen* i kaligrafiju. Što se mene tiče, 23 godine upražnjavam kaligrafiju a 22 godine zen meditaciju. Inače neki pokreti prilikom pripremanja čaja isti su kao u *kyudo-u* (posebno pokret stavljanja strele na tetivu i zatezanje tetive), a mentalni stav je isti kao u *kyudo-u* (postizanje duhovne rezonance i osećanje jedinstvenosti sa univerzumom).

KI: Smatrate li da je estetizacija egzistencije, odnosno njeno oplemenjivanje kroz afirmaciju načela puta čaja (*wa, kei, sei, jaku*) u svakodnevnom životu dovoljno da ispuni srce čoveka čak i ko ovaj ne postigne *satori*?

Majstor Ikebe:

Mislim da čovek moć proći kroz prva tri stupnja put čaja a da pri tom nije prošao kroz početno probuđenje (*kenso*) u zen budizmu. Ali, za stupanj *jaku* nam je potreban uvid u našu pravu prirodu, jer bez toga ne možemo postići stav čoveka koji je na putu čaja. A šta je put? Put je činiti ono što treba da činiš, bez neke pompeznosti ili naročite transcendencije, kultivisanje duha u svakodnevnici. Jer, *chanoyu* prosto znači topli voda za čaj.



Mirko Gaspari
Dusan Pajin

UDK 294.321(73)

Tibetski budizam u Americi*

Donald S. Lopez

Za sadašnje veliko zanimanje Zapadnjaka za tibetski budizam najviše zaslug, ironično sudbine, imaju Kinezi jer su oni oturali monahe i lame sa njihovih himalajskih uporišta. Preostali tibetski učitelji žive u izgnanstvu, prevashodno u Indiji, Nepal i Butanu. Ali otkad su ovi učitelji proglašeni iz svoje domovine proteklo je gotovo trideset godina. Istinsko blago tibetskog budizma su lame koji su prošli celokupnu religijsku obuku na Tibetu, čije učenje nije bilo prekinuto kineskom invazijom, i koji su bezbedno prebegli u izgnanstvo. Ova generacija sve brže nestaje. Dugom Rimpoche, Karmapa, Šing Rimpoche, Trijang Rimpoche su preminuli.

Prvi tibetski učitelj koji će osnovati središte u Severnoj Americi bio je Geshe Wang-šal, kalmički Mongol i monah iz reda *gelug-pa*, koji je 1958. godine u Frivud Ekersu, Nju Džersi, utemeljio Američki lamaistički budistički manastir. Od tada je, nakon njega, došlo mnoštvo tibetskih učitelja, a među njima i Lama Kunga iz reda *sakja*, koji je osnovao središte u Kensingtonu, Kalifornija; Tarthang Tulku iz reda *njingga*, koji je osnovao središte u Barkliju, i pokojni Chogyam Trungpa iz reda *kagju*, čije je sedište bilo u Boulderu. Postoji još izvestan broj drugih središta tibetskog budizma u Severnoj Americi, većinom oko Njujorka i Kalifornijskog zaliva. Nijedna od važnih ličnosti tibetskog budizma, pod čim podrazumevam lame koji su bili nadeleko poznate i koji su imali velik broj sledbenika na Tibetu, nema stalno boravište u Severnoj Americi, iako su u posetu dolazili Dalaj Lama, Karmapa, Kalu Rimpoche, Sakja Trizin, Dugom Rimpoche i Dingo Khyentse. Ovi učitelji radije borave u tibetskim zajednicama u izgnanstvu.

Prenošenje tibetskog budizma u Severnu Ameriku nailazi na niz problema, problema

koji su kako logistički tako i filozofski. Prvi je manjak obučeni učitelja, kriza s kojom je suočen tibetski budizam upošte u toj dijaspori. Osim toga, veoma mali broj tih velikih učitelja je smatrao da je potrebno da nauči engleski, ostavljajući sebe i svoje učenje na milost i nemilost prevodiocima. Oni prevodioci su obično ili zapadnjački učenici čije znanje tibetskog nije srazmerno njihovom poznavanju budističke filozofije, ili mladi Tibetanci laici koji su se iselili na Zapad i čiji je govorni tibetanski, naravno, tačan, ali kojima manjka ili formalna obuka ili engleski ne znaju dovoljno dobro da bi simultanim prevodom tačno preneli ono što čuju. Tibetanci prave razliku između dva oblika svog jezika, običnog govora koji svi poznaju, i religijskog govora poznatog samo onima koji su za to obučeni. Svaki zapadnjak koji govori tibetski prošao je kroz bolno iskustvo da sluša prevod koji ima malo veze sa onim što čuje na tibetskom, jer prevodilac ili daje pogrešno značenje ili toliko ulepšava ono što se kaže da je poduka pre njegova nego lamine. Za to vreme, slušaoci vredno zapisuju svaku reč. Takve su muke prenošenja religije i s jezika na jezik. Ali ovaj problem se javljao i ranije u istoriji budizma i izgleda da se nekako na kraju sve dobro završavalo. Postoje barem dva razloga kojima se može objasniti odbojnost starih lama prema učenju engleskog jezika; jedan razlog su njihove pomodmakle godine, a drugi njihovo ubeđenje, zasnovano na posmatranju mladih tibetskih monaha, u očit uzročno-posledični odnos između sticanja znanja engleskog i krenja monaškog zaveta na celibat.

Sporno pitanje mesta koje u američkom budizmu ima *samgha* (tib. monaški red) ključno je i naročito uočljivo među zapadnjačkim sledbenicima tibetskog budizma. Monaštvo je možda važnije, ili barem prisutnije na Tibetu nego u bilo kom drugom budističkom društvu. Mada tačni brojevi nisu dostupni, procenjuje se da su monasi činili između jedne šestine i jedne četvrtine ukupnog broja muškog stanovništva na Tibetu. Manastir Drepung bio je najveći budistički manastir u modernom dobu, a u njemu je 1959. godine bilo preko 10.000 monaha. Tokom proteklih petnaest godina mnogo muškaraca i žena sa Zapada zaredilo se po tibetskoj tradiciji, ali se pokazalo da im je teško da održe svoj zavet po povratku u domovinu u odsustvu *samgha-e* koja bi ih podržavala. Pokazalo se da monaštvo nije izvodljivo u visokim budističkim kulturama, kao što je to slučaj sa Japanom, i možda se neće pokazati izvodljivim ni na Zapadu.

Pitanje tibetskih manastira pobuđuje i druga pitanja prenosa institucija iz jedne kulture u drugu. Treba razmotriti izvestan broj takvih institucija. Da počnemo sa jednom koja je svojstvena samo tibetskom budizmu, a to je inkarnirani lama. Izraz *sprul-sku*, na engleski prenet kao *tulku*, formalno je tibetski prevod sanskritskog izraza *nirmanakaya*, telo Bude koje se pojavljuje u svetu. Po teoriji su tulku emanacije Buda koji se javljaju u ljudskom obličju iz samiloži za patnju čulnih bića. Institucija tulku nastala je istorijski u četrnaestom veku

* U prethodnom broju KULTURA ISTOKA (br. 13, juli-septembar 1987) objavili smo kraći izveštaj (uz odmuke razgovora našeg saradnika Milloia Simovića uz nekim od učesnika) sa konferencije o Svetoskom budizmu u Severnoj Americi koja je održana od 10. do 17. jula o.g. u Arhobu, Mitigan. U ovom broju objavljujemo dva referata sa te konferencije: "Zen budizam u Severnoj Americi" od Roberta Etkina (u bloku "Zen danas") i ovaj Donald S. Lopez, mladeg i jedan i drugi dotični zanimljive probleme vezane za prenošenje, recepciju i asimilaciju neke religije iz jedne u drugu kulturu.



Tibetska thanka: Kralj Sron-cang-gampo (Ladak, XVII vek)

u redu kagju. Zapadnjački proučavaoci su dokazivali da je ta institucija stvorena da bi se rešile političke poteškoće oko religijskog nasljeđivanja. U savremenom Tibetu bilo je možda hiljadu tulkuva. Najčuvaniji od svih tulkuva je, naravno, Dalaj Lama, za koga se veruje da je bodhisattva Avalokitešvara koji

se od petnaestog veka uzastopce iznova radio na Tibetu, služeći kao svetovni vladar te snežne zemlje od sedamnaestog veka. Tehnike za otkrivanje sledeće inkarnacije preminulog tulkuva se razlikuju po stepenu, sa najsloženijim postupkom za izbor Dalaj Lame, gde se koriste proricanja, proročišta,

proročanstva i predskazanja na najvišem nivou religijske i državne hijerarhije. Manje važni tulkuvi se biraju bacanjem kocke ili jednostavnim načinom proricanja zvanim MO, koje vrši mesni lama. Poput bilo koje religijske institucije sa kojom je povezana moć ili bogatstvo, institucija inkarniranog lame bila je podložna korupciji, koja je često bila podstaknuta pohlepom tulkuovog kormornika koji je želeo da zadrži kontrolu nad lanim nasledstvom tokom detetovog maloletstva. Politička celishodnost je takođe bila jedan od činilaca u slučaju moćnijih tulkuva. Na primer, jednom kada je red gelugpa bio u povoju i zavisio od vojne podrške koju su mu tumedski Mongoli pružali protiv suparničkog reda kagju, četvrti Dalaj Lama se slučajno radio u jednoj mongolskoj plemićkoj porodici, u stvari kao unuk Altan Kana. Širenje tibetskog budizma se može slediti prilično uspešno praćenjem sve širih geografskih područja u kojima lame biraju da se rode iznova. Ta se pojava sada proširila na Zapad, gde je prošle godine u Španiji otkriveno da je reinkarnacija Lame Thupten Jeshe iz reda gelugpa sin njegovih španskih učenika.

Jedan od najotvorenijih kritičara institucije tulkuva je sam Dalaj Lama, koga sam čuo da o toj temi govori u jednom predavanju monasima i laicima u Dharamsali, Indija, 1979. godine. Izneo je vrednu primedbu koju zapadnjački učenici tibetskog budizma ne bi trebalo da smetnu s uma. Na govornom tibetskom se izrazi »tulku« i »lama« često zamenjuju jedan drugim. Međutim, Dalaj Lama je rekao: »*Bla ma dang sprul sky gnyis la mu bzhi*«, postoje četiri moguće alternative između kategorije lame – pod kojom je podrazumevao potpuno kvalifikovanog religijskog učitelja – i kategorije tulkuva: postoje lame koje su takode i tulkuvi, postoje lame koje nisu tulkuvi, postoje tulkuvi koji nisu lame, i postoje osobe koje nisu ni jedno ni drugo.

U širenju tibetskog budizma u Americi centralno je pitanje autentičnosti lame. Odanost lami, posebno u tantričkoj praksi predstavlja ključni element tibetskog budizma, gde se smatra da je lama nerazlučiv od Bude, a u tibetskoj budističkoj književnosti nailazimo na rečite pesme zahvalnice učitelju i njegovoj blagosti. Uistinu, Tibetanci dodaju četvrti element formuli uočista, govoreći: »Idem po uočiste lami, idem po uočiste Budi, idem po uočiste dharma, idem po uočiste samghi«. *Pedeset strofa o odanosti guruu*, koje se pripisuju Ašvaghōši, izlažu stroga pravila za ovaj odnos učitelja i učenika, a neka od njih modernom čitaocu izgledaju nezdravo ropska. Primer krajnosti je tvrđenje da je nagaziti guruovu senku isto toliko gnušan prestup kao i rušenje stupe. Tsong-kha-pa započinje svoj *magnum opus*, *Feliko izlaganje stupnjeva puta* (*Lam rim chen mo*) dugim odeljkom o tome kako se osloniti na duhovnog prijatelja. Pa ipak, postoji tibetska izreka da baš kao što se, da bismo uživali u mirisu tamjana, ne smemo previše približiti, isto tako mora da se održi izvesno odstojanje od učitelja. A prvo od četiri pouzdanja koja se pojavljuju u velikom

mnoštvu *sarvastivadin* i *mahayana* tekstova, uključujući *Abhidharmakosa*, *Prasannapada*, *Bodhisattvabhumi*, i *Mahayanasutralankara*, jeste: »Ne oslanjaj se na osobu, osloni se na doktrinu.« Otud u tradiciji postoji neslaganje oko uloge učitelja u toku puta, neslaganje koje će ostati i pri prenošenju tibetskog budizma na Zapad.

Tibetski budizam nije homogen. Postoje četiri glavne sekte koje su i dalje aktivne, i sve četiri su osnovale svoja središta u Severnoj Americi. Na nesreću, uprkos pozivima vođa svih sekta da se učini suprotno, američke pristalice tibetskog budizma izazvale su sektaštvo koje je svojstveno samo Americi i u mnogo čemu nalik na odanos fudbalskog kluba. Ovo ne upućuje na to da na Tibetu nije bilo sektaženja, bilo je žestokih polemika među školama, posebno gelugpa i njingma, a analiza načina vođenja ovih često vrlo tehničkih filozofskih polemika ostaje važna praznina u toj oblasti proučavanja tibetskog budizma. Međutim, zapadnjački sledbenici tibetskog budizma najvećim delom još uvek ne razumeju dovoljno jasno različitosti religijskog iskustva te četiri škole da bi ih kao poznavaoi mogli procenjivati, njihovo sektaženje je na detinjskim nivou, a la »Moj lama je bolji od tvog.« Ne treba ni obrazlagati zašto su takvi stavovi potpuno neprosludni.

Zaključuju svoje primedbe raspravom o spornim pitanjima sa kojima se suočava proučavalac tibetskog budizma, ali pre no što pređem na to, ukratko bih dotakao dva druga pitanja. Prvo je pitanje pokroviteljstva. Za razliku od *jodo shinku* i nekih *teravada* grupa u Severnoj Americi, tibetskim budističkim središtima nedostaje podrška neke azijske zajednice u Americi jednostavno zato što u ovoj zemlji ima toliko malo Tibetana. Smatram da to omogućava brže prilagođavanje američkom kontekstu. Tibetski budizam se ne suočava sa sukobom između potreba etničke zajednice i potreba severnoameričkih učenika, u koji stalno dolaze neke druge budističke grupe. Osim toga, za tibetске sekte ne postoji stvarna crkvena hijerarhija kao što, na primer, postoji za *soto* i *zinzai* škole u Japanu, tako da mogu da usmeravaju novčanu podršku i obezbeđuju aktivnosti u Americi. Uistinu, često se događa da glavnu podršku tibetskim budističkim izbegličkim centrima u Indiji i Nepal u obezbeđuju prilozima zapadnjačkih učenika tibetskog budizma.

Sledeće sporno pitanje sa kojim se treba suočiti jeste uloga koji u tibetskom budizmu imaju žene. Nedavno je objavljeno nekoliko dela koja se bave tibetanskim *yoginima* i *dakinima* i radi se na važnom delu o mogućim doprinosima tibetskog tantrizma feminističkoj teoriji. Najopštije uzev, čini se da je status žena na Tibetu nešto viši nego u mnogim drugim azijskim kulturama. Međutim, činjenica je da je tibetski budizam većinom bio monaški i ginofoban i da se mnoge starije lame koje podučavaju na Zapadu osećaju nelagodno podučavajući žene. Uobičajeni izraz za »žene« na tibetskom je *skyes dman*, što znači »manje vredno rođenje«. Doprinos koji istoriji budizma može da

da američki budizam jeste puno učešće žena na svim nivoima učenja i prakse. Dalja Lama je nagovestio svoju podršku punom učešću žena radeći na tome da se obnovi puno *bhikuni* zaredivanje u tibetski budizam, nakon vekova u kojima žene nisu mogle da napreduju iznad stepena iskušenja.

Proučavalac tibetskog budizma u poslednjim decadama dvadesetog veka suočava se sa stanjem koje je možda jedinstveno u istoriji budističkih proučavanja utoliko što mu je dostupna, kao posledica te dijaspore, vitalna sholastička tradicija. Velike filozofske škole kineskog budizma, poput *t'ien-t'ai* i *hua-yen* odavno su se ugasile, iz ovih škola više ne postoje znanci od imena kod kojih bi se moglo učiti. Pa ipak, još uvek preostaju tibetski proučavaoci čije je poznavanje budističke teorije i prakse ogromno. Za zapadnjačkog proučavaoca koji uči da govori i čita tibetski, ove lame predstavljaju dubok rezervoar znanja u obliku usmenog tumačenja koje nigde drugde nije dostupno, rezervoar kojem preti opasnost od isušivanja pod neumoljivim suncem godina koje prolaze. Stoga, učenik koji želi da istraži kako je neka određena škola shvatala izvestan tekst ili kako se izvestan obred obavljao na tradicionalnom Tibetu, oseća da se taj zadatak mora što pre obaviti. Odnos koji postoji između tibetskog lame i zapadnjačkog učenika obično se određuje na tradicionalan način kao odnos učitelja i sledbenika, gde učenik traži uputstva na izvesnom tekstu. Zbog toga što lama obično nije samo puki antropologov informant, upravljanje podukom obično ostaje u rukama učitelja. Usmeno tumačenje jednog lame može u čitanju teksta da bude izuzetno prosvetljujuće, naročito ako se učenik prethodno diskretno raspita da bi saznao ko je najupućeniji u temu njegovog istraživanja. Sa akademskog stanovišta, postoje važna pitanja sa kojima se proučavaoci tibetskog budizma još nisu suočavali, pitanja koja se bave odnosom usmenog tumačenja teksta i stepena verodostojnosti koji se tom tumačenju može pripisati.

Za proučavaoce tibetskog budizma važno je pitanje verodostojnosti. Za onog ko razdžam upražnjava to je manje važno. Pri razjašnjavanju teksta, cilj tibetskog lame je da pomogne učeniku na putu. Pri dobijanju tumačenja, cilj proučavaoca je da odredi, što je tačnije moguće, značenje koje taj tekst ima za tradiciju. Dakle, učitelj i učenik mogu imati suprotne ciljeve, utoliko više zapadnjački proučavalac i zapadnjački pristalica. Ova zategnutost je najveća kada su zapadnjački proučavalac i pobožni budista ista osoba.

Oni koji budizam proučavaju i oni koji ga upražnjavaju imaju istu zamerku jedni protiv drugih: »Ovi ljudi ne shvataju budizam.« Kako, puta proučavalac, neko može tvrditi da razume tibetski budizam kad ne ume da čita tibetski i sanskrit, kad se nije mučio nad nekim madhyamaka tekstom, ili nije upamtio imena deset Bodhisattava *bhumi*-a (deset stupnjeva puta bodhisatve)? Kako neko može da pojmi tibetski budizam a da ne poznaje njegovu istoriju? Kako može neko – pita onaj ko upražnjava budizam –

ko nije 100.000 puta bio na kolenima, izgovorio milione mantri, primio mnoštvo tantričkih inicijacija, i proveo sate i sate na asuri za meditaciju, da se pretvara da shvata tibetski budizam? Ovaj sukob je možda jedinstven u istoriji budizma, jer kada je to postojala budistička zajednica u kojoj proučavaoci i predviđici nisu obavezno bili i budisti?

Ali da li se u tome krije neka opasnost? Kakvu odgovornost, ako ona uopšte i postoji, ima proučavalac prema svetovnoj zajednici? I kakvu odgovornost ima ta svetovna zajednica prema proučavaocu? Odgovornost proučavaoca je ono što je oduvek i bila – da prevodi, da razjašnjava, da analizira, da tumači, što je moguće jasnije, tačnije i brižljivije, trudeći se da nam učini dostupnim ono što su vreine i kultura udaljili od nas. Dok to radi, proučavalac mora da upotrebi bilo koja i sva sredstva koja su mu na raspolaganju, a da pri tom bude pun razumevanja za one koji se staraju o tradiciji, ali i spreman da iskoristi svoje kritičke sposobnosti da bi rasvetlio ono što je nejasno. Proučavalac je slobodan da istražuje bilo koju temu, ili da prevedu bilo koji tekst. Nema kraljevskog ili industrijskog patronata za tibetski budizam, nema prevodilačkih akademija koje pomažu državu (na užas nezaposlenih budologa), i nema nikakvog zvaničnog standarda za prevodenje stručnih izraza (na užas onih koji moraju da čitaju ono što mi pišemo). Univerzitet nije dharma centar, nastavni plan doktorskog programa nije poput onog u manastiru, niti treba da bude, čak i da je tako nešto moguće.

Za učenika tibetskog budizma koji nije stručnjak takode postoje odgovornosti, od kojih je najkritičnija da prizna svoje nasleđe kao post-prosvetiteljski, post-frojdojski obrazovan Zapadnjak. U preobraćanju u novu veru prečesto je prisutno iskušenje da se dopusti da ta vera da sve odgovore na sva naša pitanja i da kultura iz koje ta vera potiče odredi do sitnica način na koji ćemo živeti. Ali nositi samo *chube* i jesti samo *mo-mo* i usvajati pogled na svet kakav ima jedan tibetski seljak – neodgovorno je. Pri posmatranju mnogih magijskih elemenata u tibetskom budizmu moramo upotrebiti sve naše analitičke sposobnosti. Što je možda još važnije, mora se shvatiti da je budizam religija koja se pojavila u istoriji, da se tokom istorije menjala, i da će nastaviti da se menja. Nemoć je presaditi tibetski budizam u Ameriku; jedini budizam koji se može trajno ukoreniti u Americi je američki budizam. Ono što smo se ovde, kao učenici i posmatrači, okupili da promislamo jeste evolucija tog budizma. Treba se prisettiti da su Kineziima bila potrebna četiri veka da shvate budizam, a još dva veka da im daju bilo kakav stvaralački doprinos, i da je koji je iz toga proizašao bio prilično upadljiv preobražaj onoga što je, davno pre toga, stiglo iz Indije. Isto će se dogoditi, mada za to neće biti potrebno toliko vremena, i sa američkim budizmom, ako naša civilizacija opstane toliko dugo. Mi koji smo danas ovde to sigurno nećemo doživeti. Ovo nije to novo doba. Ovo nije to novo zlatno doba. Ovo je uvek novo doba.

Budističke studije u Nizozemskoj

Marianne S. Dort
Dr. T. E. Vetter

Ovo je uvek zlatno doba. Živimo i umirećemo u vreme kad naša kultura pokušava da shvati šta je budizam, ili šta su različiti budizmi, i to je zadatak kojem se moramo posvetiti. Pri tome nam samo može koristiti da se podsetimo da je, kakve god da su bezvremene istine sadržane u različitim iskustvima koja obuhvata izraz probuđenje, *wu, satori, byang chub, bodhi*, budizam nastao i postoji, kao i mi, u vremenu. Na nama je da iskusimo radost i muku samosvesti, čak i ako sopstvo ne postoji.

Čini mi se da bi trebalo da završim jednom tibetskom anegdotom. Neki monah je hodočastio po svetim mestima u Lasi i zaustao usput da priupita kćerama koliko još mora da ide. »Ako žuriš«, odgovori kćerama, »mećeš nikad stići.«



S engleskog prevela
Jasminka Bojink

Naučna istraživanja ne događaju se u povijesnom vakuumu, pa i budističke studije u Nizozemskoj nisu izuzetak; one imaju tradiciju koja uveliko premažuje razdoblje od četvrt stoljeća. Zato, da bi dali povijesnu perspektivu rada učinjenog zadnjih 25 godina, čini se shodnim započeti kratkim uvidom u pozadinu nizozemske budističke nabrazbe. Prvo sveučilište u Nizozemskoj osnovano je u Leidenu 1575. Već i u tom ranom razdoblju nalazimo zanimanje za orijentalne jezike i kulture, ali tada još ograničeno na semitske jezike.

Velika istraživačka putovanja prema Istoku započela su u XVII stoljeću i Nizozemska se, poput mnogih drugih zapadnih zemalja, pridružila traganju za začimima i bogatstvima. Srećom, mnogi od prvih putnika nisu se zanimali samo za novčanu dobit; već 1651. objavljena je knjiga koja se bavila kulturom i obredima u Indiji. Knjigu je napisao nizozemski svećenik Abraham Rogerius, koji je živio u Palacatti (Koromandelska obala) od 1630. do 1647. Svojoj knjizi Rogerius je priložio dodatak s prijevodom dviju šataka (Vairagya i Niti) od Bhartharjaja. To je bio prvi prijevod sanskrtskog teksta ikad objavljenog u Evropi.

Kako su se kontakti širili od Indije prema Japanu, Kini, Koreji i Indoneziji, slijedilo je sve više vrijednih ranih djela o orijentalnim kulturama, jezicima i običajima. Tokom ovog pregleda spomenut ćemo nekoliko najvažnijih činjenica u vezi s ustanovama koje se danas bave istraživanjem budizma. Ustanove navodimo kronološkim slijedom prema godini utemeljenja prve katedre. Nakon povijesnog uvoda donosimo bibliografiju radova objavljenih u razdoblju od 1959–1984. U propis radova uključili smo i nekoliko izdanja u pripremi.

Centar za japanske i korejske studije, Sveučilište u Leidenu

Nakon 1641. tvornica na otoku Deshima, ispred obale Nagasakija, bila je jedina trgovačka luka u Japanu otvorena nizozemskoj Istočno-indijskoj kompaniji. Deshima je bila i zakoračujući kamen preko kojeg se stizalo u Koreju; nizozemski brod »De Sperwer« (»Kobac«) doživio je brodolom pored obale Quelpart, 15. avgusta 1653. Jedan od

preživjelih, Hendrik Hamel, napisao je knjigu *Journal, van de ongeluckige Voyagie van't Jacht de Sperwer, etc.* (»Prikaz zlosretnog putovanja jedrenjaka Kobac i pustoševine brodoloma na otoku Quelpart i korejskom kopnu (1653–1666) s opisom tog krajevstva«), koja je bila objavljena u Rotterdamu 1668. Drugo rano izdanje bila je knjiga Arnoldusa Montanusa *Gedenkwaardige Gezantschappen an de Kaisers van Japan* (»Znameniti poslanici carevima, tj. Sogunima«), tiskana u Amsterdamu 1669. Premda su ti prvi prikazi egzotičnih istočnih zemalja sadržavali vrlo vrijedne podatke, znanstvena istraživanja kultura i jezika Japana i Koreje padaju u XIX stoljeće.

Philipp Franz von Siebold, njemački liječnik, radio je za Nizozemce na Deshimi od 1823. do 1829. i sakupljao građu koja je objavljena u Leidenu između 1832. i 1852. Nativ von Sieboldovog rada je *Nippon: Archiv zur Beschreibung von Japan* (Arhiv za opis Japana). Željeli bismo navesti nekoliko stihova iz pjesme korejskog trgovca napisane prigodom susreta s von Sieboldom, koje je preveo profesor Vos sa Sveučilišta u Leidenu¹.

(Ljudi iz) tri zemlje (Koreje, Japana i Nizozemske)
srećeše se i zajedno se vesele,
Učtivo, uzvišen skup je priređen i tko ga vodi?
Jedan sposoban čovjek iz Nizozemske pred sjedava,
U cijelom svom životu nikada za Nizozemsku ne čuh.

Von Siebold nije obogatio samo knjižnicu Sveučilišta u Leidenu, već je također donio uzorke egzotičnog bilja Istoka. I danas se mogu naći nasadi i cvijeće u botaničkim vrtovima Sveučilišta, koji potiču od izvorne von Sieboldove botaničke zbirke.

Johann Joseph Hoffmann (1805–1878) postao je prvi profesor japanskog na Sveučilištu u Leidenu 1856. i ostao kao šef katedre do 1878.

Gotovo 40 godina prošlo je dok 1917. dr. Marinus Willem de Visser (1875–1930) nije postao drugi profesor japanskog u Leidenu. Dr de Visser poznat je po svom posmrtno objavljenom radu *Ancient Buddhism in Japan* (Leiden 1935).

Dr Johannes Rahder došao je nakon dr de Vissera 1938 i ostao u Leidenu do 1946, kada je otišao i izgleda, preuzeo katedru na Sveučilištu u Yaleu.

Godine 1958. dr Frits Vos imenovan je za redovnog profesora japanskog i korejskog na Sveučilištu u Leidenu, nakon što je bio lektor japanskog od 1946. Profesor Vos otišao je u mirovinu 1983, ali još uvijek aktivno sudjeluje u istraživanju koje vodi Centar za japanske i korejske studije.

¹ Dr F. Vos: *Korean Studies in the Netherlands. Past and Present*. Referat s 1. Internacionalne konferencije o korejskim studijama 1979.

Institut Kern, Sveučilište u Leidenu

Više od 200 godina nakon objavljivanja prijevoda sanskrtskog teksta u Nizozemskoj, Hendrik Kern (1833–1917) postao je prvi profesor sanskrta na Sveučilištu u Leidenu. Premda je Sir William Jones ukazao na važnost sanskrta za istraživanje 'zapadnih jezika' još u XVIII stoljeću, sve do 1865. to nije bilo dovoljno važno da bi se osnovala odvojena katedra za razvoj istraživanja te vrste. U »In memoriam« za Hendrika Kerna (napisao profesor arapskog C. Snouck Hurgronje) nalaze se izvjesni nagovještaji teškoća s kojima su se sukobljavali nizozemski znanstvenici koji su pokušavali utemeljiti katedru za sanskrit. Tu se spominje iznenađenje istaknutog nizozemskog državnika kome se pristupilo za zahtjevom da pomogne osnivanje katedre za studij indologije. S uzvikom čuđenja na molbu da sudjeluje u takvom ekstravaganantnom planu, rekao je da ne može razumjeti zašto bi sveučilište gdje se uče hebrejski, arapski, kaldejski i sirijski željelo dodati još jedan orijentalni jezik. Ipak je napomenuo da smatra vrlo povalnim što se mladi nizozemski znanstvenik (Kern) latio učenja sanskrta.

Kern se potvrdio kao vrlo svjestran znanstvenik koji je objavio značajne radove na raznim poljima istraživanja. Željeli bismo u sklopu ovog članka spomenuti dvije dobro poznate knjige o budizmu.

1882. profesor Kern objavio je *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* u Haarlemu, a njegov *Manual of Indian Buddhism* objavljen je u Enciklopediji indo-arijskih istraživanja, 1898.

Nasljednik dr Kerna, J. S. Speyer (1859–1913) nastavio je tradiciju budističkih studija u Leidenu njegov prijevodom *Jatakamale* od Arya Šure, objavljen je 1895. u *The Sacred Books of the Buddhists*, a 1906. uredio je izdanje *Avadanaśatake* u Bibliotheca Buddhica.

Speyera je naslijedio dr J. Ph. Vogel 1914. Profesor je Vogel bio prvenstveno arheolog, ali zanimanje za pozadinu azijske umetnosti odvelo ga je u tumačenje mnogih tekstova. Jedan od njegovih dobro poznatih nizozemskih radova pojavio se u prijevodu 1936. u Oxfordu pod naslovom *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*.

Premda Johan van Manen (1877–1943) nije nikada pripadao nastavnom osoblju Sveučilišta u Leidenu, njegovo ime, bez sumnje, treba biti spomenuto u vezi s budističkim studijama u Nizozemskoj. Kao mladi pretpostavljao je čitanje svetih knjiga budista i kineskih filozofa domaćim zadacima. Kasnije, 1908, njegovi interesi naveli su ga da ode u Adyar kod Madrasa, gdje je uskoro postao »suradnik–knjižničar« u Adyarovoj knjižnici. Tamo je razvio osjet za »lov na rukopise«. Godine 1916. otišao je iz Adyara u malo selo na granici Indije i Tibeta da nauči tibetski jezik. Glavni poticaj za učenje tibetskog bila mu je njegova želja da uzgornje čitati tibetske budističke svete tekstove. Tokom narednih godina van Manen ne samo da je uspio kao učenik tibet-skog, nego je također sakupio zbirku tibet-

skih blokovima tiskanih rukopisa. Van Mannenova zbirka, koja sadrži i oko 200 sanskrtskih rukopisa na palminom lišću, čuva se u knjižnici Sveučilišta u Kernu.

Nasljednik profesora Vogela, F. B. J. Kuiper pripomogao je uvođenje nove katedre za budističke studije na Sveučilištu u Leidenu, prve u Nizozemskoj. Dr J. W. de Jong postao je 1959. prvi profesor na toj katedri. U svom nastupnom izlaganju prof. de Jong istakao je da se utemeljenje katedre za budističke studije podudara s 2500. obljetnicom Buddhinog ulaska u nirvanu.

Dr de Jong otišao je iz Leidena u Australiju 1966. da bude profesor na Fakultetu za azijske studije, Australskog Nacionalnog sveučilišta u Canberri.

U razdoblju od 1967. do 1972. katedru za budističke studije držao je profesor D. Seyfort Ruess.

Dr T. E. Vetter postao je profesor budističkih studija 1974. i sada predaje, objavljuje i nastavlja istraživanja u Leidenu. Dr M. Witzel postavljen je za profesora sanskrta 1978. Iako se uglavnom bavi vedskim, sanskritom i staroiranskim, dr Witzel se također zanima za vedske elemente u budističkom obredu.

Sinološki institut, Sveučilište u Leidenu

Premda je ozbiljna trgovina između Nizozemske i Kine započela relativno kasno, nizozemski misionar na Javi, Justus Hermius, već je 1628. započeo sastavljati kinesko-nizozemsko-latinski rječnik.

Gustave Schlegel postao je prvi profesor kineskog u Leidenu 1865. U članku iz 1893. »De betrekkingen tusschen Nederland en China volgens chinesche bronnen« (Odnosi Nizozemske i Kine na osnovi kineskih izvora), profesor Schlegel navodi ulomke iz prijevoda etnografskog dijela Kineske enciklopedije² poznatog kao »Chapters on the Geography and History of the Border Countries.«³ Tu se navodi da Nizozemci pripadaju grupi poznatoj kao »zapadni barbari« i nazivaju ih »crvenoglavi«. Prema ljetopisu dinastije Ming nadalje su opisani kao ljudi s duboko usađenim očima i dugim nosevima. Bradе, obrve i kosa su im potpuno crveni. Tekst također kazuje da su im stopala vrlo velika i tijela ogromna. Ti rani opisi bacaju zanimljivo svjetlo na naše preporice.

Profesora Schlegela naslijedio je njegov učenik J. J. M. de Groot, 1902. Više zainteresiran za etnologiju i kinesku religiju nego njegov prethodnik, de Groot je napisao dosta radova koji se bave obredima u Kini. Željeli bismo spomenuti jedno izdanje, *Le code du Mahayana en Chine; son influence sur la vie monacale et sur le monde Laïque* (Amsterdam 1893).

Godine 1930. J. J. Duyvendak postao je profesor i utemeljio je današnji Sinološki institut u Leidenu. Ni profesor Duyvendak ni njegov nasljednik A. F. P. Hulswede, koji je preuzeo katedru 1956, nisu bili skloni podršci religije i filozofije.

Ali, 1962. u Leidenu je utemeljena nova katedra za istočno azijsku povijest koju je preuzeo dr E. Zürcher. Njegova doktorska teza pod naslovom *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, objavljena 1950, postala je standardnim djelom o povijesti budizma u Kini.

Nakon što se 1975. profesor Hulswede povukao u mirovinu, 1976. dr W. L. Idema postao je profesor kineskog jezika i književnosti.

Institut za orijentalne jezike, Sveučilište u Utrechtu

Profesor Willelm Caland postavljen je za prvog profesora sanskrta na Sveučilištu u Utrechtu 1906. Caland, jedan od Kernovih učenika, bio je vrstan znalac vedskog i još uvijek su dobro poznati njegovi pomni prijevodi i tumačenja indijskih obrednih tekstova.

J. Gonda je 1932. naslijedio Calanda i držao je katedru do 1974. kada se povukao u mirovinu. Plodan pisac, Gonda se, kao i njegov prethodnik, prvenstveno bavio vedskim, ali najmanje dvojica od njegovih učenika bavili su se istraživanjem na području budističkih studija. U vezi s tim posebno treba spomenuti dr Riu Kloppenborg koja je objavila niz radova o theravatskom budizmu. Sadašnji profesor sanskrta na Sveučilištu u Utrechtu, W. Bodewitz, dijeli sklonost svojih učenih prethodnika prema vedskim studijama.

Uranjanje u prošlost, da bi se ocijenila sadašnjost, ima svoje prednosti i nedostatke. Da bi se dala potpuna slika budističkih studija u Nizozemskoj, bilo bi potrebno nekoliko širih završnih naznaka. Međutim, mi ćemo još samo ukazati na objavljene radove o budizmu u Indoneziji, koje smo uključili u našu bibliografiju. Kroz nju smo pokušali predložiti tradicije što leže iz raznih nizozemskih znanstvenih ustanova, kao i dio sadašnjih istraživanja u Nizozemskoj koja ne potpadaju ni pod jednu od prethodno spomenutih ustanova. Ona su uvrštena u bibliografiju pod zasebnom, ali ne manje važnom, kategorijom: RAZNO.

BIBLIOGRAFIJA BUDISTIČKIH STUDIJA U NIZOZEMSKOJ 1959–1984

Centar za japanske i korejske studije, Sveučilište u Leidenu

BOOTH, W. J.

The Adoption and Adaptation of neo-Confucianism in Japan: the role of Fuji-

² *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederland-Indië*, Volume 42. The Hague, 1893.

³ »Koe kin toe achoe tsieh tsching«.

⁴ »Ho-lan poe loet khaos«.

wava *Seika* and *Hayashi Razan*. Leiden, 1983. Doctoral Dissertation.

OLOF, A. M.

'The Story of Prince Allakuk: 'Worin Sokpo' vol. 8», *Korea Journal*, vol. 23 no. 1, Jan. 1983, pp. 13-20.

'The Story of Mongnyon (Maudgalyayana) ('Worin Sokpo' 23», paper, 7th Annual Conference of Akse, Copenhagen, April 1983.

'The Story of Prince Golden Calf, paper 8th Annual Conference of Akse, Durham, U. K., April 1984.

'Some Buddhist Stories in Korean Literature», paper, symposium *Reflections on Korean Literature*, Rowley Manor, East Yorkshire, U. K., June, 1984.

POORTER, E. G. de

Motoyoshi's Sarugakudangi: a description and assessment. Doctoral Dissertation.

VOS, F.

'Chinese, Korean and Buddhist Influences in the Ise-monogatari», in Fritz Vos: *A Study of the Ise-monogatari with the text according to the Den-Teika-hippon and an annotated translation* (2 vols. The Hague, 1957) I, pp. 123-140.

'Religion e filosofia della Corea», *Le Civiltà dell'Oriente* III (Roma, 1958), pp. 1081-1099.

'Zen in Korea», in F. Vos & E. Zürcher: *Spel zonder snaren: Deventer, 1964*, pp. 84-101.

'De Verlichting in Zen: het ontdekken van de eigen Boeddha-natuur», *Oosterse filosofie* (Amsterdam-Brussel, 1973), pp. 52-65 (contains quotations from the Son-ga kwigam by Sosan Taesa).

'De mystiek van het Zen», 'Over Mystieks», Groningen, 1974, pp. 7-18 (contains translation of Korean Son texts).

Die Religionen Koreas, Stuttgart/Berlin/Mainz, 1977.

'Le Ts'ai-ken t'an (Ch'aegundam) en Corée», *Mélanges de coréanologie offerts à M. Charles Haguenauer*, Paris, 1979, pp. 89-99.

'The princess from Ayodhya: Indian names and Sanskrit words in the Samguk Yusa», papers, *The 6th Annual Conference of Akse*, Seoul, 1982, pp. 169-182.

'Het ontdekken van de eigen Boeddha-natuur: De plotselinge verlichting in Zen», *Concilium* 136, Nijmegen, 1978, pp. 35-44 (also published in French, German, Spanish, Portuguese and Italian).

Izdanja u pripremi:

BOOT, W. J.

The monk and The Myth: Jigen daishi at Court.

Institut Kern, Sveučilište u Leidenu

CHUTTWONGS, N.

The Iconography of Avalokiteśvara in Mainland South East Asia. Leiden, 1984. Doctoral Dissertation.

JONG, J. W. de

Mi la ras pa' i nram thar. Texte tibétain de la vie de Milarepa. The Hague, 1959, 218 pp.

'Contributions à Revue bibliographique de sinologies», 2, Paris, La Haye, 1959.

'Vitarati», *Indo-Iranian Journal*, IV (1960), pp. 65-67.

Contributions à Bibliographie bouddhique, XXVIII-XXXI, Paris, 1961.

'La Madhyamakaśāstratutī de Candrakīrti», *Oriens Extremus*, IX (1962), pp. 47-56.

'The Absolute in Buddhist Thought», *Essays in Philosophy*, presented to Dr D. M. P. Mahadevan, Madras, 1962, pp. 56-62.

'The Background of Early Buddhism: *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* (Journal of Indian and Buddhist Studies), XII, 1 (Jan. 1962), pp. 437-444.

'Het Ontstaan van het Boeddhisme in India», *Forum der Letteren*, V, 4 (Leiden, Nov, 1964), pp. 177-190.

'Sanskrit Studies in the Netherlands», *Indian Studies Abroad*, ed. by the Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, 1964, pp. 60-64. Japanese translation with notes by A. Yuyama, Y. W. de Jong-cho: 'Oranda no Indogaku Bukkyogaku», *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* (Journal of Indian and Buddhist Studies), XIV, 1 (Dec. 1965), pp. 382(73)-359(96).

Contributions à Revue Bibliographique de sinologie, 4, Paris-La Haye, 1964. 'Introduction to Hiranyagarbha' (Volume in honour of F. D. K. Bosch), The Hague, 1964, p. 7 (With P. H. Pott and F. B. J. Kuiper).

'Boeddhistische opvattingen van goed en kwaad», *Wijzerig Perspectief op Maatschappij en wetenschap*, Jaargang 5, No. 4 (March 1965), pp. 140-157.

'Beknopte bibliografie van het Boeddhisme», *Wijzerig Perspectief op maatschappij en wetenschap*, Jaargang 5, No. 4 (March 1965) pp. 158-164.

happij en wetenschap, Jaargang 5, No. 4 (March 1965) pp. 158-164.

'The Daśottarasūtra», Kanakura Hakushi Koki Kinren: *Indogaku Bukkyogaku Ronshu*, Kyoto, 1966, pp. 3-25.

'L'auteur de l'Abhidharmadīpa», *T'oung Pao*, LII (1966) pp. 305-307.

NIHOM, M.

Studies in the Buddhist Tantra, Leiden, 1982. Doctoral Dissertation.

RUEGG Seyfort, D.

La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra. Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, LXX, Paris, 1969.

'Arya and Bhadanta Vimuktisena on the Gota-Theory of the 'Prāṇapāramitā», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XII-XIII, 1968/69, pp. 303-307.

'Le Dharma dhatu stava de Nagarjuna», *Études Tibétaines, dédiées à la Mémoire de Marcelle Lator*. Paris, 1971, pp. 443-471.

The Study of Indian and Tibetan Thought, Some Problems and Perspectives, Leiden, 1967.

VETTER, T. E.

Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Sitzungsberichte, 245. Band, 2. Abh., Wien, 1964. 118 Seiten.

Dharmakīrti's Pramāṇavivēca, 1. Kapitel: *Pratyakṣam*. Sitzungsberichte, 250. Band, 3. Abh., Wien, 1966. 111 Seiten.

'Die Lehre Nagarjunas in den Mūla-Mādhyaṃka-Kārikas', *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgewand in indischer und christlicher Religion*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, herausgegeben von G. Oberhammer, Wien 1982, pp. 87-108.

'Zum Problem der Person in Nagarjuna's Mūla-Mādhyaṃka-Kārikas', *Offenbarung als Heilserfahrung in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, herausgegeben von Walter Strolz und Shizuteru Ueda, Freiburg/Basel/Wien, 1982, pp. 167-185.

'A comparison between the Mysticism of the Older Prāṇapāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Mādhyaṃka-Kārikas of Nagarjuna», *Acta Indologica*, Vol. VI, 1984 (Studies of Mysticism in honour of the 1150th Anniversary of Kōto-Daishi's Nirvanam), pp. 495-512.

Der Buddha und Seine Lehre in Dharmakīrti's Pramāṇavivēca, Eingeleitet, ediert und übersetzt von T. E. Vetter, Wien, 1984.

Van Boeddha to Nagarjuna (From Buddha to Nagarjuna), Leiden, 1984.

Izdanja u pripremi:

BRONKHORST, J.

»Dharma and Abhidharma«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

»Nagarjuna and the Nyayikas«, *Journal of Indian Philosophy*.

»The Two Traditions of Meditation in Ancient India«, *Alt- und Neu Indische Studien*.

»Akalika in the Buddhist Canon«, *Studien zur Indologie und Iranistik*.

BIJLERT, V. A. van

The Authority of the Buddha according to Dharmakirti, annotated translation with commentary of Pramanavarttika II. 1-7. Doctoral Dissertation.

Sinološki institut, Sveučilište u Leidenu

ZÜRCHER, E.

»Zum Verhältnis von Krieche und Staat in China während der Frühenzeit des Buddhismus«, *Saeculum*, X, 1 (1955), pp. 72-82.

The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China, 2 vols., Leiden, 1959.

— (Second edition): id., Leiden, 1972.

Buddhism, its Origin and Spread, London, 1952.

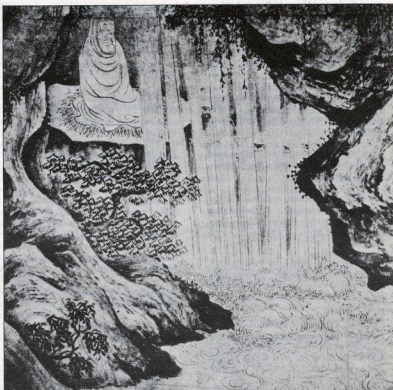
Spel zonder snarèn: enige beschouwingen over Zen (Music without strings: Essays on Ch'an / Zen Buddhism in China, Korea and Japan), Deventer, 1964. F. Vos and E. Zürcher.

»Buddhism in China«, in R. Dawson (ed.), *The Legacy of China*, Oxford, 1964, pp. 57-79.

»The Yüeh-chih and Kaniska in Chinese Sources«, in A. L. Basham (ed.): *Papers on the Date of Kaniska*, London, 1968, pp. 346-370.

Het Leven van de Boeddha volgens de vroegste Chinese overlevering, Amsterdam, 1978. An annotated translation of two late Han accounts of the Buddha's life. T 184 and T 196.

»Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence«, *T'oung Pao*, 66 (1980), pp. 84-147.



Fan-lung: Meditacija u pejzažu (Kina, XII vek)

»Messianism and Eschatology in Early Chinese Buddhism«, in *Leiden Papers in Sinology*, Leiden, 1982, pp. 34-56.

»Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism«, *T'oung Pao*, 68 (1982), pp. 1-75.

»The saṅgha in China, Korea, and Vietnam«, in *The World of Buddhism*, H. Bechert and R. Gombrich (eds.), London, 1984, pp. 193-212.

Izdanja u pripremi:

Buddhism in China (to be published in the Buddhism volume of the Religionen der Menschheit, Hamburg).

Educational Aspects of Buddhism in Sui-T'ang China (to be published in the conference volume Neo-Confucianism and Education, Columbia University, N. Y.).

Institut za orijentalne jezike, Sveučilište u Utrechtu

DAMSTEEGT, Th.

Epigraphical Hybrid Sanskrit. Its Rise, Spread, Characteristics and Relationship to Buddhist Hybrid Sanskrit. Leiden, 1978.

GOUDRIAAN, T.

Stuti and Stava (Baudha, Śaiva and Vainava) of Balinese Brahman Priests, Amsterdam, 1971. (Verhandelingen Kon. Ned. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N. R., Deel 76). C. Hooykaas and T. Goudriaan.

KOOY, K. A. van

»The Iconography of the Buddhist Wood Carvings in a Newar Monastery in Kathmandu (Chusya Baha)«, in *Journal of the Nepal Research Center*, 1, Kathmandu, 1977, pp. 39-82.

Religion in Nepal (Iconography of the Religions, Section XIII, Fasc. 15), Leiden 1978.

INDONEZIJA

HOYKAAS, C.

»Buddhism in Bali«, in: Felicitation Volumes of S. E. Asian Studies Presented to His Highness Prince Dhaninivat Kromamun Didyalabh Bhradyakorn On the Occasion of His Eightieth Birthday, Bangkok, 1965 (B. E. 2508), pp. 25-34.

»Buddha Brahmins in Bali«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26 (1963), pp. 544-550 (with Illus.).

Stuti and Stava (Baudha, Śaiva and Vainava) of Balinese Brahman Priests, Amsterdam, 1971. (Verhandelingen Kon.

Ned. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R., Deel 76), T. Goudriaan and C. Hooykaas.

Balinese Buddha Brahman, Amsterdam, 1973.

TEEYU, A., & ROBSON, S. D.

Kunjarakarna Dharmakathana. Liberation through the law of the Buddha. An Old Javanese Poem by Mpu Dusun. Edited and Translated ... With a contribution on the reliefs of Candi Jago by A. J. Bernet Kempers. Bibliotheca Indonesica published by the Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. The Hague, 1980, IX and 230 pp.

Razno

ENSINK, J.

De grote Weg naar het licht, een keuze uit de literatuur van het Mahayana-Buddhisme uit het Sanskrit vertaald en toegevoegd, Second edition, revised and enlarged, Amsterdam, 1973.

HOOG, C.

Phags-pa Blo-gros rgyal-mtshan's Prince Jin-gim's, textbook of Tibetan Buddhism: The Śeś-bya rab-gsal (Jneya-prakāśa), Leiden, 1983.

KLOPPENBORG, R.

1973. *The Sutra on the Foundation of the Buddhist Order (Catusparisat-sutra)*, Leiden, E. J. Brill.

1974. *The Paccakābuddha, a Buddhist Ascetic*, Leiden, E. J. Brill.

1977. 'Theravada Buddhism in Nepal in Kailash, a *Journal of Himalayan Studies*, Vol. V, nr. 4, pp. 301-320, Kathmandu, Ratna Pustak (reprinted in *The Young Buddhist* 1983, Singapore, pp. 65-70).

1979. 'Some Reflexions on the Study of Sinhalese Buddhism', in *Official and Popular Religion*, eds. P. H. Vrijhof and J. Waardenburg, The Hague (Paris) New York, Mouton, pp. 487-514.

1980. *De Weg tot het Inzicht (Bodhicaryavatara)*, vertaald uit het Sanskrit en ingeleid door Ria Kloppenborg, Amsterdam, Meulenhoff.

1981. 'Ascetic Movements in the History of Theravada Buddhism', in *The Young Buddhist* 1981, Singapore, pp. 95-101.

1982a. 'The Place of Maitreya in Early and Theravada Buddhism and the Conditions for Rebirth in His Times', in *Proceedings of the 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, Mexico 1976, ed. C. de la Lama, Mexico, pp. 37-49.

1982b. 'Boeddhisme en sociaal-economische ontwikkeling', in *Internationale Spectator*, pp. 135-140.

1982c. 'The Religious Aspects of the Discussion of Buddhists and Nyaya-Vaiśeṣika Theists concerning a Personal Creator-God (īśvara)', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38, 2, pp. 89-98.

1983a. *The Paccakābuddha, a Buddhist Ascetic* (revised edition), Kandy, Buddhist Publication Society.

1983b. 'The Earliest Buddhist Ritual of Ordination', in *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions*. Essays to D.J. Hoens. Ed. Ria Kloppenborg, Leiden, E.J. Brill, pp. 158-169.

1984a. 'The Role of the Buddhist Monk in Development Activities', in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140, 1, Foris Publications Holland/ U.S.A., pp. 92-106. (Reprinted in *New World Buddhism*, Colombo, Lake House, pp. 76-82.)

1984b. 'De rol van de bhikkhu in sociaal-economische ontwikkeling', in *Godsdiensten in verandering: Islam en Boeddhisme*, eds. F. Vandamme, R. Thibaut, M. Pléncke, R. Pinxten en Ch. Willems, Ghent, Communications and Cognition, pp. 153-167.

1985a. 'The Buddha's Redefinition of the Concept of Tapas', in *Religion and Change in Historical and Regional Perspective*, eds. P. Staples and G.J.F. Bouritius (in druk) (26 pp.).

1985b. 'The anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Puritan Pattern', in *Proceedings of the 7th International Conference of the International Association of Buddhist Studies*, Bologna 1985 (in druk. 11 pp.).

1986a. 'Sociale Meditatie in het Boeddhisme' (11 pp.). Versijnt in oktober 1987 in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*.

1986b. 'Visualisations in Buddhist Meditation' (16 pp.). Versijnt in september 1987 in *Effigies Dei, Supplements to Numen*, Leiden, E.J. Brill.

1987a. 'Rituelen, enige inleidende opmerkingen' (11 pp.). Versijnt in de loop van 1987 in *Rituelen, Nijmegen, Markant*.

1987b. 'The Composition of the Bodhicaryavatara, an Analysis of the Text in the Light of Buddhist Spiritual Practice', Voordracht voor het congres van de International Association of Buddhist Studies, augustus 1987, Berkeley World Sanskrit Conference, aug '87, Leiden.

Izdanja u pripremi:

The Buddha's Redefinition of Tapas (Ascetic Practice).

STOFFELS, H. C.

'Wegwijzer in Boeddhistisch Nederland, in *Religieuze bewegingen in Nederland*, 7, Amsterdam, 1983, pp. 73-98.

Izdanja u Tibetu:

NGAWANG NYIMA (Geshe)

Nan-pa'i grub-mtha' smra-ba bži'i 'dod-thsul gsal-bar biad-pa blo-gsar rig-pa' i sgo-byed žes-bya-ba bzugs-sa. Introduction to the four Schools of Buddhist Philosophy. Foreword by D. Seyfort Rugg. Leiden 1970, I. 255 pp. Monumenta Tibetana - 2. Centre for Buddhist and Tibetan Studies.

Bsdus-grv'i brjed tha. Memoranda on Logic. Foreword by D. Seyfort Rugg. Leiden, 1970. 105 pp. Monumenta Tibetana I. Centre for Buddhist and Tibetan Studies, University of Leiden.



Prevela
Krunoslav Slodan

富
主
互
換

VII svjetska sanskrtska konferencija

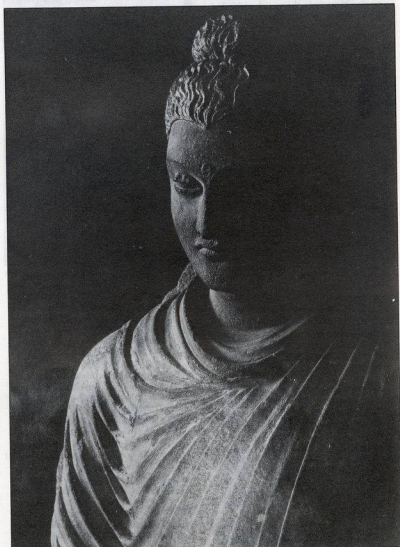
U Leidenu, ljupkom sveučilišnom centru Nizozemske, održana je od 23. do 29. kolovoza 1987. godine VII svjetska sanskrtska konferencija. Ona se održava svake treće, ranije svake druge godine, kao dio redovne djelatnosti Međunarodnog udruženja za sanskrtske studije (International Association of Sanskrit Studies), a u organizaciji nekog od sanskrtskih centara. Domaćin ovogodišnje konferencije bio je Institut Kern¹ Sveučilišta u Leidenu, čiji su članovi besprijekorno organizirali rad, smještaj i jednodnevni život za oko 250 sudionika konferencije.

Kroz pet radnih dana sanskrtski iz zemlje Azije, Amerike, Evrope i Australije (iz Jugoslavije sudjelovali su M. Ježić i Z. Matičić) iznijeli su rezultate svog rada u okviru dvadesetak radionica i tridesetak sekcija. Najavljeno je bilo 20 radionica i 30 sekcija, ali zbog pojedinih otkazivanja kao i najavlivanja u zadnji čas, neke su od radionica i sekcija djelomično promijenile svoju fizionomiju, a neke su opet proširile svoj rad na jednu sesiju više. Kako se paralelno odvijao rad u 5-6 sekcija i radionica svatko je prema svom izboru mogao dobiti tek djelomičan direktni uvid u tok konferencije. Knjižica sa sažecima na vrijeme najavljenih referata i posatima točno razrađen program rada sekcija (one su se najavljenog rasporeda uglavnom i držale) olakšali su praćenje i sudjelovanje u programu. Grupiramo li tematski predmete bavljenja pojedinih sekcija i radionica, pokazuje se da ih se najviše bavilo lingvističkim, vedskim i filozofskim temama, te književnim odnosno književno-teoretskim pitanjima, kao i određenim aspektima hinduizma.

Pojedina poglavlja jezične problematike razmatrala su se u 5 radionica i 4 sekcije; dominirali su referati koji se bave pitanjima vezanim uz opuse Paninija i Patañjalija, a rad jedne radionice bio je posvećen vedskoj sintaksi, području na kojem ostaje još mnogo toga da se istraži. Unutar gramatičkih tema kojima je posvećen seriozan istraživački rad, često u svojim dometima razumljiv samo užim specijalistima, našao se i provokativni referat S. P. Thompsona o mogućnostima da Paninijev sistem *karaka* pruži osnovu za univerzalnu gramatiku. Bile su zastupljene i jezične teme iz srednjoindoirskog kompleksa, a svakako je za jezične sladookusce poslasticu predstavljao referat C. P. Zollera o banganiju, indoirskom pahaerskom idiomu iz sjeverozapadnog Garhwala u blizini granice s Himačal Pradešom, koji za razliku od svog jezičnog okruženja čuva dva drevna leksička sloja, sloj sanskrtskih riječi među kojima se nalaze i neke »vedske«, te sloj indoevropskih riječi koje ne spadaju u indoirskanu skupinu jezika, već u skupinu jezika kentum. S obzirom na nizozemsko

i lingvističke rekonstrukcije protohistorije Južne Azije A. Parnola je u istoj radionici iznio zanimljivu tezu o identitetu vedskih Dasa; uzimajući u obzir brončanodobnu kulturu s područja Baktrije (oko 2500-1800 pr. n.e.) i tamo nedavno otkrivene gradove, smatra da Dase pripadaju jednom predvedskom valu arijskih plemena.

Različita poglavlja vedske egzegeze bila



Buda (Gandhara, Pakistan, II vek)

prenstvo u proučavanju jugoistočne Azije bili su relativno brojni referati o sanskrtskim natpisima s tog područja i elementima sanskrtu u malajskom i u bahasa Indonezija. Radionica posvećena Indiji kao jezičnom savezu pokazala je da istraživanje konvergentnih crta indoirjskih i dravidskih jezika dobiva dva nova vrsna poslenika, G. H. Schokkera i A. Govindakuttyja, od čijeg daljnje rada treba očekivati vrijedne rezultate. Pokušavajući korelirati arheološke, tekstualne

su tema dvadesetak referata u tri sekcije, dok se o naravi *some*, te o ustroju i značenju obreda vodila diskusija u dvije radionice. Pojedina vedska pitanja bila su obrađivana i u referatima u jezičnim sekcijama.

Od filozofskih tema najzastupljenije su bile buddhističke (2 radionice i 2 sekcije; sudjelovali E. Steinkellner, D. S. Ruegg, A. Wayman i dr.), nisu mimoidene ni dinstičke, jedna je sekcija bila posvećena yogi, a u druge dvije najviše je referata obrađivalo iz-

¹ Institut nosi ime utemeljitelja sanskrtskih studija u Nizozemskoj Johana Hendrika Caspara Kerna (1833-1917), učenika Webera, čija je plodna djelatnost u sanskrtskoj, avestičkoj, staroavanskoj i austronezijskoj filologiji ostavila trajan trag u izdavanjima sanskrtskih astronomskih tekstova i sanskrtskih natpisa iz Indonezije, kao i u suradnji na petrogradskom sanskrtskom rječniku; Kern je izradio i dodatak Childersovom nsljskom rječniku.

abrana poglavlja iz vedante. Pažnju je izazvao izveštaj G. M. Bongard-Levina o radu na daljnjem izdavanju rukopisa iz Turfana. Oni uz izvorne mahajanske spise, čini se lokalne tradicije, te nešto vadrajanski, sadrže i tekstove buddhističkih drama te stručne literature (metrika, gramatika, medicina, *niti-astro*). Po prvim procjenama pisani su sanskritom u kojem nije prisutan praktički, već utjecaj lokalnih jezika.

Iz književne problematike najviše je referata bilo vezano uz sanskritsku dramsku tradiciju pa su tri sekcije nosile isti naziv »Drama i književnost«. Pitanjima poetike, estetike i književne kritike bavila se jedna sekcija i jedna radionica. Pokušavajući da sagleda da li suvremeni strukturalizam rasvjetljava i poetička shvaćanja koja impliciraju *riti* i *dhvani* rasa E. Gerow je razložio lingvističke i semantičke pojmove važne za razumijevanje tih poetičkih škola, a B. K. Matilal je u izlaganju o *vakroktiju* nastojao prikazati Kuntakino djelo kao svjedočanstvo o tome kako pjesnik, a ne filozof tumači i prihvata književno djelo. Zanimljiv je bio i referat S. C. Kersenboom-Story koja je sa semiotičkih polazišta interpretirala dramu kao žrtvu tipa *deśi*. U referatima o sanskritskoj književnosti danas isticalo se vitalnost sanskrta kao kreativnog medija i u naše vrijeme.

Da istraživanje hinduizma postaje sve raširenije mogli smo se uvjeriti i na ovoj konferenciji: dvije sekcije i jedna radionica bile su posvećene *agamama* i *tantrama*, a tri sekcije i jedna radionica mjestima hodočašća i njihovu odnosu prema tradicionalnoj književnosti. Različiti aspekti hinduizma bili su teme referata u dvije sekcije. Najprovokativniji referat bio je onaj H. von Stietencrona koji je zastupao stanovište da hinduizam treba promatrati kao više religija, a ne kao jednu religiju. Svoju je hipotezu argumentirao interpretacijom južnoindijskog šivaističkog obrednog priručnika (obuhvaća razdoblje 8–13. st. ?) ne osvrćući se na neo-hinduizam, pa je i diskusija s neohinduističkih pozicija bila usmjerena protiv njegove hipoteze kojom je on, čini se, želio riješiti problem brojnih proturječja u hinduizmu, ali u cjelini gledano polazeći s evropskih teoretskih stajališta.

Od stručne literature bila je zastupljena medicinska u jednoj radionici i jednoj sekciji u kojoj su izlagani i referati o indijskoj astronomiji. Različita pitanja vezana uz *dharmaśāstra* kao što su razvod braka, hrana, lov, eutanazija, *sahagamana* (*sati*), odnos opće i pojedinačne dharmae, bila su predmet izlaganja u jednoj radionici. Epovi i *purane*, glazba, likovne umjetnosti, mit, sanskrit i kompjuter, te povijest indologije našli su se kao teme rada po jedne sekcije ili radionice.

Konferencija je pokazala da prevladava filološko bavljenje sanskrtskim tekstovima i kulturom, ali da se rezultate filološkog rada sve češće pokušava interpretirati i u kontekstu znanstvenih disciplina kojima pojedini tekstovi pripadaju, odnosno onih s kojima se nalaze u interdisciplinarnoj vezi.

Zahvaljujući poštovanosti organizatora, osobito tajnika organizacionog komiteta J. Bronkhorsta, opsežan akademski program

odvijao se besprijekorno i u dobroj atmosferi popraćenoj spremnošću službenika s informacionog pulta da uvijek i u svemu pomognu. Organizatori su se pobrinuli i za društveni život, pa je uz prijeme za dobrodošlicu i rastanak, organiziran i posjet velikoj međunarodnoj dražbaoni cvijeća, Nacionalnom etnološkom muzeju, te etnološkom parku s kućama i vjetrenjačama iz 17. stoljeća. Za vrijeme trajanja konferencije upriličena je i prodajna izložba knjiga najvećih izdavača indološke literature na kojoj su se mogli dobiti i popisi pojedinih specijaliziranih serija većih i manjih izdavača.

Prvi dan konferencije sudionike su pozdravili prigodnim riječima i govorima rektor Sveučilišta u Leidenu J. J. M. Beenakker, predsjednik Međunarodnog udruženja sanskrtskih studija R. N. Dandekar i predsjednik organizacionog komiteta ove konferencije J. C. Heesterman. Na završnoj je sjednici govorio i jedan od dosadja indoloških studija u Nizozemskoj F. B. J. Kuiper o svojim iskustvima u sanskrtskim studijima. Na toj su konferenciji ublaženi sumorni tonovi s otvaranja konferencije o budućnosti sanskrtskih studija i najavljeno je mjesto i vrijeme održavanja iduće konferencije. Bit će to Beč 1990. godine.



Završka Matilal

Umetnost južne Indije

U maju ove godine dva dana u Zagrebu bila su označena kulturom južne Indije. U suradnji s ambasadom Indije u Beogradu Sekcija za orijentalistiku HFD-a upriličila je u Muzejskom prostoru bogat program posvećen plesu, glazbi i književnosti dravidskog juga. Nadahnutim uvodnim riječima gospođa Shyamala B. Cowsik, savjetnica Indijske ambasade otvorila je program 7. 5. i pripremila prepunu dvoranu posjetilaca na susret s južnoindijskom plesnom tradicijom. Posjetitelji su zatim uz pomoć videokazeta mogli uživati u ljepotama klasičnih indijskih plesova, prikazanih onako kako ih je živa tradicija sačuvala većući ih uz popularne priče, nerijetko prožete i humorom i ponekom crtom narodne plesne tradicije. Ugođaju je doprinosila i atmosfera u dvorani kojom je dominiralo nekoliko figura šive nataradža. Znalac predavanje Mirjane Šimun-dže o osobitostima južnoindijske glazbe bilo je popraćeno snimljenim primjerima i videokazetama. Tako smo uz doživljaj slušanja osebnjane glazbe koja uvlači u sebe kada joj se prepustimo, imali priliku vidjeti i izvođače i instrumente i njihov način međusobnog komuniciranja za vrijeme izvedbe. Sažeto i pregledno provela nas je Biljana Romić kroz dvomilenjski vijek trajanja tamilske književnosti. Svoje izlaganje oživjela je citatima ulomaka nekih pjesama, tako da je drugi klasični jezik Indije – tamilski te večeri zazvonio zagrebačkim prostorima u prelijepom recitiranju jedne gospođe iz Tamilnadua. Poželjeli smo da manje poznatu, ali ne manje zanimljivu tamilsku književnu tradiciju bolje upoznamo. Osobito su nas zanimala mogućnosti utjecaja tamilske književnosti na sanskrtsku, naznačene u nekim indološkim istraživanjima. Najavljeni susret s južnoindijskom arhitekturom otpao je iz tehničkih razloga, pa smo zbog toga imali priliku da nešto duže i opuštено uživamo u glazbi.



Krumslova Slobodan



Codium Trunzpa

Umro
Cudum
Trungpa

Svojom aktivnošću i pisanjem Trungpa je mnogo doprineo širenju tibetske tradicije i budizma na Zapadu, a svojim organizacionim sposobnostima i institucionalnom uobličenju susreta Istoka i Zapada.

Prema tibetskim običajima i ritualu kremiranja je 26. maja o. g. u centru Karmen-Choling koji je osnovao u Vermontu pre 17 godina kad je došao u SAD.



D. Pasin

Aprila ove godine umro je Čudum Trunpa rinpoče (Chögyam - Kunga). Roden 1939. u Tibetu, Trunpa je kao dečak odveden u manastir u Surmangu, jer je smatran tulkuom, inkarnacijom lame. Obrazovan u tradiciji sekci kagju i njingma, dostigao je stepen khenpo (što odgovara doktoratu nauka u zapadnom obrazovanju). Iz Tibeta je otišao 1959. posle ugušenja ustanka Tibetana i boravio je u Indiji do 1963, kada odlazi u Englesku. Na Oksfordu je studirao komparativnu filozofiju i religiju, posle čega je u Škotskoj osnovao centar budističke meditacije u tibetskoj tradiciji. Samje ling.

Oženivši se 1970. i postavši tako laik, prešao je u SAD. Najprije je osnovao centar Tigrov rep (Tiger Tail), a potom Institut Naropa u Boulderu, u Koloradu, 1977. godine. Iako pretežno vezan uz tibetsku tradiciju, Institut Naropa je od početka bio zamišljen interdisciplinarno i internacionalno. U program su osim budističke filozofije i meditacije postupeno uključivani sadržaji tradicije zena, borbenih vještina, psihologije, muzike, fizike, kibernetike, književnosti... Predavači, demonstratori i voditelji su bili ljudi različitih profila i nacionalnosti: od pesnika kao što je Allen Ginsberg do muzičara (Džon Kejdž) i ličnosti izvan svake kategorizacije kao što bili Ram Dass, Ačehananda Bharati, ili ugledni psiholozi kao što je Gregori Bejtsom. (U jednom od narednih brojeva objavićemo opširniji prikaz ove institucije). Posle dvanaest godina Institut Naropa je 1986. dobio akreditaciju, tj. njegove diplome su od tada priznate kao diplome visokoškolske institucije. Trupa je u međuvremenu objavio sledeće knjige: *Born in Tibet, Meditation in Action, Cutting Through Spiritual Materialism, The Myth of Freedom, Journey Without Goal, Mudra i Shambala: The Sacred Path of the Warrior*. Sa Džeskom Frimntal (Freemantle) je načinio i objavio novi prevod *Tibetske knjige mrtvih*.

Frenetična aktivnost i neuredan život narušili su Trungpino zdravlje.

Zanimljivosti Istoka

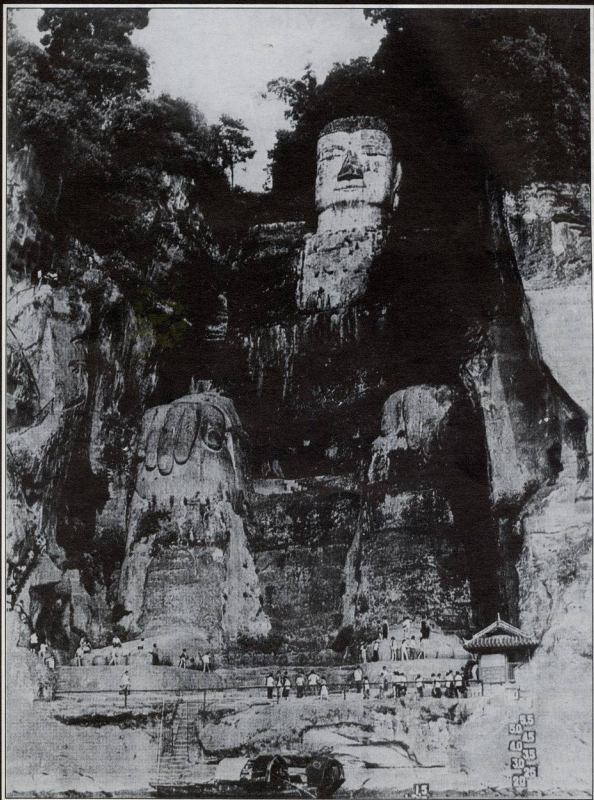


Figura Maitreje (Veliki Buda iz Leigana), Kina VIII vek

Put svile

Čaja Hesner

Ideja o stapanju umetnosti i kultura razvila se u severozapadnom delu Indije, i u okolnim zemljama, u IV veku p. n. e., kada je Aleksandar Veliki krenuo ka Istoku. Mnogi grčki vladari posle njega, oko područja Sogdijane, Bactrije, Gandhare, Swata, Herata, centralnog Avganistana, Baludžistana, Kandahara i Taxile, pokušali su da se otisnu prema istoku gde bi širili grčku kulturu. Grčki vladar Euthydem (230–190. p. n. e.) krenuo je prema Fergani na putu za kineski Turkestan. On je želeo da ponovo otvori stari put za Kinu kojim se stizalo do Sera, gde je bilo i središte trgovine zlatom oko jezera Issyk-kol. On je doprineo širenju helenističkih ideja na Dalekom istoku. Dolazak Grka u Indiju ne samo da se osenio političkom životu, već je u velikoj meri uticao na umetnost i kulturu, kao što se vidi u umetnosti Gandhare. Ova umetnička tradicija vremenom se prenela do centralne Azije i Kine.

Na Istoku se desilo nešto slično. Da bi sklopio savez sa Yüeh-chi, što je kineski naziv za plemo koje nije kinesko, protiv opasnog zajedničkog neprijatelja – Huna, kineski car Han Wu-di poslao je svog izaslanika Zhang Qian-a na Zapad. Ova misija, koja je dovela do velikih poteškoća, zarobljenstva i mučenja, koštala je Zhang Qian-a deset godina života. Iako misija nije uspeła u svojoj zamisli, došlo se do drugih važnih rezultata. Kineski car, uvidevši potrebu za održavanje veza sa Zapadom, otvorio je od 138. do 115. godine p. n. e. Put svile.

Chang'an ili Xi'an u provinciji Shaanxi, u to vreme je bio glavni grad kineskog carstva i polazna tačka Puta svile. Odatle je put dalje vodio kroz centralnu Aziju i dalje prema zapadu, na jug područja Oxus, kroz Persiju i na kraju do Aleksandrije u Egiptu. Mnogi manji putevi odvajali su se od glavnog i tako gradili trgovačke veze između susednih zemalja kao: veze između severozapadnog i istočnog dela Indije i Kine i centralne Azije.

Pored kopnenih, postojao je i morski put koji je povezivao Kinu i Indiju preko jugoistočnih zemalja kao što su Sumatra, Java, Sri Lanka. Čuveni hodočasnik, Fa-hsien (399–414) vratio se ovim putem u Kinu, prethodno obišavši budističke hodočasna središta centralne Azije i Indije.

Preko kopnenih i morskih puteva stvorene su materijalne veze između Indije i Kine, u obliku trgovačkih veza. Istovremeno su stvoreni i duhovni i kulturni kontakti između ovih dveju zemalja. Iz tih kontakata proizišlo je i širenje budizma.

Ne zna se tačno kada je budizam stigao u Kinu. Govori se, međutim, da je 61. godine n. e. tadašnji kineski car uslio zlatno obličje jednog indijskog sveca. Zatražio je od svog ministra Fu-yih-a da mu protumači značenje ovog sna. Ministar ga je posuetovala da pošalje misiju od osamnaest ljudi u Indiju i da zatraži da odande donesu knjige, slike i kopije budističkih statusa. Misija je otišla čak do Avganistana. Godine 67. ona se vra-

tila u Louyang, tadašnji glavni grad kineskog carstva, sa svetim knjigama i relikvijama. Tom prilikom došla su i dva indijska sveštenika – Matanga i Gobharama. Godine 68. izgrađen je poseban hram, nazvan Hram belog konja, da bi se ove knjige, slike i relikvije sačuvala. Ovo je bio prvi budistički hram istočne Han dinastije i on ima 4 velepne dvorane i jedan paviljon. U istom kompleksu nalazi se i pagoda Chi Yun, izgrađena u stilu dinastije Tang. Pomenuti indijski sveštenici živeli su u tom hramu i predvodili indijske duhovne knjige na kineski. Oni su tu i sahranjeni i nad njihovim ostacima izgrađena je hemisferna grobnica. Na vratima stupe stoji natpis na kineskom koji kaže da je ovaj spomenik izgrađen za vreme dinastije Ming. Očigledno je da su Kinezi mnogo cenili ove indijske sveštenike koji su doprineli širenju budizma u Kini.

Mnogi naučnici veruju da je ovo bio prvi korak u cilju širenja budizma u Kinu, pa možda i početak svih kontakata dveju zemalja. Od I veka počinje stalan priliv indijskih sveštenika u Kinu. Oni su donosili svete knjige koje su čuvane u mnogim manastirima. To kazuje da su Kinezi počeli postepeno da prihvataju budizam. Verska štita prevodila su se sa sanskrita na kineski.

Centralna Azija odigrala je vitalnu ulogu u stvaranju ovog kontakta između Kine i Indije. Put svile računao se po centralnoj Aziji i ovim druvmovima prenosio se budizam iz Indije u Kinu. To su činili budistički sveštenici, kako iz Kine tako i iz Indije, koje je put u povratku vodio kroz centralnu Aziju. Najistaknutija imena među njima su Fa-hsien (399–414) i Zhuang (629–645). Oni su pisali opširne putopise u kojima su verno prikazali mesta kroz koja su prolazili, kako u centralnoj Aziji tako i u Indiji. Obojica su sa sobom donela budističke skulpture koje su kasnije postale osnova za mnoge slike i skulpture. Čuvenu Dayan pagodu, koja se nalazi u Velikom hramu Či'en u gradu Xi'an, izgradio je car Gaozong iz dinastije Tang 625. godine n. e. Čuveni hodočasnik Xuan Zhuang prevodio je u njoj svete knjige koje je doneo iz Indije. U osnovi pagode sa obe strane južnih vrata nalaze se kamene ploče sa natpisima ispisanim rukom čuvenog krasnopolisa iz perioda Tang, Zhu Siling-a. Jedan natpis napisao je car Gaozong, a drugi car Taizong. Taj drugi je predgovor budističke svete knjige koju je preveo Xuan Zhuang.

Jedno od najvažnijih mesta drevne Kine koje je privlačilo ljude iz unutrašnjosti i iz inostranstva bio je Luoyang. Važno je da se

napomene da je on dvanaest puta bio peštonica za vreme različitih dinastija koje su vladale Kinom između severne Wei dinastije (386–534) i dinastije Tang.

Luoyang zauzima vitalno mesto u istoriji Kine, a i Indije, jer se iz Luoyang-a budizam dalje širio ka jugoistočnoj Aziji, Japanu i Koreji. On je kolevka tri religije: budizma, konfucijanizma i taoizma. Između perioda Severne Wei dinastije i dinastije Tang sagrađeno je desetak hiljada budističkih hramova. Samo nekolicina njih ostala je do dana današnjeg, a među njima su: Hram belog konja, pećine Longmen i Hram velikih budističkih besmrtnika. Tvrdi se da je u Hramu belog konja živelo oko deset hiljada sveštenika. Do sada je otkriveno na nekih hiljadu arheoloških nalazišta u Luoyang-u oko 400 hiljada relikvija.

Na osnovu arheoloških analiza i pismenih dokaza sasvim je jasno da su postojali bliski kontakti između Indije i Kine od prvog i drugog veka nove ere, ako ne i ranije. S vremena na vreme indijski sveštenici dolazili su u Luoyang da prevode budističke tekstove. Isto tako kineski sveštenici i hodočasnici išli su za Indiju da se poklone Buda i da izučavaju budističku filozofiju i religiju. Ovak blizak odnos Indije i Kine jasno se vidi i na skulpturama i slikama pećina Longmen. Pećinska umetnost Longmen počela je da se stvara u četvrtom veku a završena je do desetog veka naše ere. Po jednom kuratoru, stručnjaku za pećinsku umetnost Longmen, nekada je tu bilo oko 2100 pećina različite veličine sa oko sto hiljada skulptura na kojima je nađeno tri hiljade šesto natpisa. Longmen, sa najvećim brojem pećina u celoj Kini, predstavlja najraniji primer budističke pećinske umetnosti u zemlji. Taj jedinstveni spomenik prati razvoj ovog stila u umetnosti od njegovog najranijeg, pa sve do Tang perioda.

Sve pećine imaju manje-više istu tematiku i kompoziciju. Figure su postavljene skoro u jednom te istom sledu. U tipičnom poretku imamo Buda kao centralnu figuru obložavanja, a njemu uz bok stoje sveštenici i bodhisatve. Na zidovima su naslikane ili hiljade Buda ili scene iz Budinog života. Takođe su prikazane i skulpture osamnaest Arhat-a. U hramu Fengxian, koji je hram obložavanja predaka, izrezbaren je ogroman Buda u sedećem stavu, poznat kao Lokeshvararaja, visine 17,14 metara. Sa njegovih strana nalaze se sveštenici Ananda i Kasyapa, i Bodhisatve Manjusri i Avalokitesvara. U daljem nizu ovog poretka izrezbareni su po dve velike figure Lokapalas-a. Ovo je jedna od najupečatljivijih pećina i pod izrazitim grčko-rimskim uticajem. Unisna – crte lica, za koje su karakteristične spirale nalik školjki puža, imaju veliku sličnost sa onima na licu Gandhara Buda. Pored tipičnih Gandhara elemenata, otkriva se i veliki broj primera indijskih skulptura na raznim dekorativnim motivima, ornamentima, cvetnim dezenima, arhitektonskim motivima, crtama lica i odorama. Budina uzdignuta figura



Bodhisattva na putu svile (Kina)

impozantnog je karaktera, zajedno sa izvanrednim figurama sveštenika, Lokapalas-a i bodhisattvi. Kontemplativno lice Bude zrači izrazom snosećanja. Stepenicama se stiže do Lokesvararaje i već na prvi pogled posetilac biva opčinjen ovom živahnom skupinom.

Na Putu svile nalazi se i veoma važno gradsko područje Dunhuang. Pećine Mogao isklesane su u stenama duž istočne strane brda Mingsha. Ovo područje nalazi se na nekih dvadeset pet kilometara jugoistočno od grada Dunhuang. Sudeći po natpisu iz Tang perioda prva pećina bila je isklesana oko 366. godine naše ere, a stanovništvo Dunhuanga nastavilo je da obrađuje i slika pećine sve do devetog i desetog veka. Gospodin Wenjie Duan, predsednik Akademije istraživanja u Dunhuangu, tvrdi da je ovo jedan od najbolje očuvanih budističkih spomenika u Kini. Trenutno su u dobrom stanju samo četrsto devedeset dve pećine sa dovršenim slikama i skulpturama.

Lokacije pećina, slike i skulpture poseduju neverovatnu sličnost sa onima u Ajanti. Dunhuang je bio jedan od najvećih centara budističke religije i umetnosti, čije korene vuče iz Indije. Zidove pećina umetnici su naslikali dočaravši scene iz Budinog života kao što su one ispriповedane u Jataka-ma. Pećine su ukrašene ne samo slikama, već i ogromnim figurama Bude i bodhisattvi u glini ili kamenu, zajedno sa drugim bogovima i boginjama budističkog i Hindu panteona. Veoma je zanimljivo proučiti pećinu broj 286 koja je isklesana i naslikana negde između 538–539. godine. Centralna figura u ovoj pećini, isklesana u poretku, je figura Maitreya. Na zidovima sa svake strane poretka naslikan je niz Hindu božanstava koja se lako mogu prepoznati po svojim karakteristikama. Levo od Maitreya naslikane su figure Kartikeya i Ganeša. Po verovanju Kineza Kartikeya je čisto dete Ganeša, a po verovanju Hindusa on je uklonitelj svih prepreka. Desno od Maitreya vidi se troglavi,

trooki i šestoruki Šiva koji sedi na svom nosaču – biku, i šestoruki i troglavi Višnu koji drži svoja obeležja – *čakru* i *padmu*. Indra i Brahma nalaze se ispod figure boga Višnu. Iznad tog poretka je red od šesnaest figura, uključivši i bodhisattve Sunca i Meseca i dvanaest poklonika od kojih se šest nalazi na kočijama sa upregnutim tigrovima, a preostalih šest u kočijama koje vuku feniksi. Sa svake strane Maitreya nalazi se po jedan poklonik. Kineski naučnici smatraju da ove figure predstavljaju šesnaest sazvežđa.

Ogromna, impozantna figura Bude pogleda uprtog prema ušću triju reka: Datu, Ming i Qing Yi, jeste figura Maitreya, budućeg Bude, i poznata je kao Leshan Da Fo ili Veliki Buda iz Leshan-a. Veruje se da je ova ogromna figura, visine 71 metar, započeta 713. a dovršena 803. godine. Iako veća od poznatih figura bude iz bamiyan-a, u Avganistanu, koje su visine 53 i 35 metara, ona podseća na isto mesto. Ova skupina, isklesana u jednoj steni sastoji se od poredaka različite veličine u kojima su prikazane ili Bude ili Bodhisattve. Centralna figura Maitreya u sedećem stavu evropskog stila gleda ka ušću triju reka. Vremenski uslovi oštetili su figure a istu sudbinu doživeo je i Maitreya. Ova figura je s vremena na vreme restaurirana. Smatra se da su ovu veličanstvenu figuru načinili moreplovci i donatori u nadi da će ih Buda štititi od svake prepreke i opasnosti uključujući brodolom.



S engleskog prevela
Šlana Mladenović

天龍寺

Prikazi knjiga



Kornjača i zmija u zagrtljaju (*simbol jina*), Japan, XIX vek

Akira Kurosava:
Nešto kao autobiografija
 Institut za film, Beograd, 1986.

Samuraj u kinematografiji

Nebojša Čurović

Knjiga *Nešto kao autobiografija* Akire Kurosava višestruko je zanimljiva prosječno obrazovanom zapadnom čitaocu. Najprije, kao ispovjed jednog od najznačajnijih autora svjetske kinematografije i jednog od najvećih umjetničkih stvaralaca XX stoljeća. Potom, kao izvor informacija o japanskoj kinematografiji koja, zajedno sa još svega pet šest nacionalnih kinematografija, ima pravo na atribut »velika«. Na kraju, Kurosavina autobiografija pruža uvid u jedan zbog mnogo čega presudan dio moderne povijesti Japana – radi se o prvoj polovini XX stoljeća – značajan prije svega zbog definitivnog odbacivanja tradicionalnog feudalnog društvenog modela i prodora civilizacijskih vrijednosti Zapada, što nije prošlo bez snažnih potresa na kulturnom, ekonomskom i političkom planu.

Kurosavina ličnost kao da je paradigma tična za to razdoblje, jer je reflektirala gotovo sve temeljne proturječnosti tog vremena, od sukoba tradicionalnog i modernog Japana, čija je realizacija na političkom planu bila opozicija autoritarnog i liberalnog, pa do kontaminacije autohtonih kulturnih vrijednosti izvanjskim, prije svega zapadnim utjecajima. Ako povijest modernog Japana i svjedoči o tome koliko je bilo teško pomiriti tolike suprotnosti, Kurosavina osobna povijest dokaz je da je to bilo ne samo moguće, već i da je sučeljavanje tako raznorodnih vrijednosti moglo polučiti vrhunske (umjetničke) rezultate.

Akira Kurosava je rođen u Tokiju 1910. godine, na samom kraju razdoblja Meiji (Meidi), te »japanske viktorijanske epohe«, kako je mnogi nazivaju, koja traje od 1868, kada vlast preuzima car Mutsuhito (Meiji), koji je izvršio niz značajnih reformi u namjeri da izvuče Japan iz feudalizma, pa do 1912. godine. To »doba prosvjetčenosti«, o kojem Kurosava govori u svojim sjećanjima sa dosta nostalgije (posebno u poglavlju »Mirisi ere Meiji i zvuci ere Taisho«, 38–40, koje je jedno od najljepših u knjizi), bilo je doba relativnog ekonomskog prosperiteta, ali i uspona velikih trgovačko-bankovnih kuća Mitsui (Mieui), Mitsubitsui (Micubiši) i dr., koji će u XX stoljeću postati golemi monopolistički koncerni i pokretači japanskog militarizma. Iza fasade modernog Japana nalazi se ratničko lice starih samuraja koji se, udruženi sa plutokratskom oligarhijom, ne mire s prodorom demokratskih i liberalnih ideja, impoviranih zajedno s kapitalizmom sa Zapada.

Sve te proturječnosti snažno su se odražavale i na Akirino djetinjstvo. Otac, porijeklom iz stare samurajske obitelji, prenosio je na njega vrijednosti onog Japana koji je polako ali sigurno nestajao: viteški moral i snažan respekt prema tradiciji, kroz prilično



Akira Kurosava

militantan odgoj, usmjeren na razvijanje fizički i duhovno snažne ličnosti. Takav pedagoški tretman nastavljen je i u školi, čijem se totalitarizmu Kurosava vrlo rano počeo opirati. Iz tog razdoblja njegovog života vjerojatno je najznačajnije poznanstvo sa budućim scenaristom i piscem Keinosuke Uekuseom, koje će prerasti u dugogodišnje prisno prijateljstvo i suradnju na profesionalnom planu.

Druga važna osoba u tom razdoblju Kurosavinog života bio je njegov brat Heig, karktera sasvim suprotnog Akirinom – hrabar, samouvjeren, pomalo subverzivne i nihilističke naravi. Taj je odnos s Akirine strane karkterizirala ogromna ljubav i divljenje, dok je s bratovljeve strane to bilo odmerjeno i pomalo hladno uzvratanje ljubavi, što je Kurosava pripisivao neuvjerljivosti svoje ličnosti (v. poglavlje »Plaćljivko«). U sjenci starijeg brata Akira se upoznao i sa tada aktualnim umjetničkim i političkim trendovima, mada su se njihova mišljenja o tim trendovima često razilazila.

Heig je iz još jednog razloga bio ključna ličnost u Kurosavinom životu – presudno je

utjecao na njegovu odluku da se posveti filmu. Naime, Akirin stariji brat bio je jedan od najpoznatijih *benshija* – pripovjedača-komentatora radnje u dvoranama u kojima su se prikazivali nijemi filmovi. Ta institucija, inače specifična za japansku kinematografiju u razdoblju nijemog filma, morala je nestati prijelazom na zvučni film, kada stotine *benshija*, čija je popularnost bila ravna popularnosti najvećih filmskih zvijezda, ostaje bez posla. Za Heiga je to bio ne samo profesionalni, već i težak osobni poraz, koji nije mogao podnijeti. Ubio se u 27. godini, za što će Akira dugo godina okrivljavati svoju nesmotrenost, pošto u tim presudnim trenucima bratovljeve krize nije bio uz njega (»Priča koju ne želim da ispričam«, str. 89–91). No, nešto slično zamalo se, mnogo kasnije, 1971. godine, i njemu nije dogodilo, kada je u trenucima osobne i stvaralačke krize pokušao izvršiti samoubistvo.

Kurosavina odluka da se posveti umjetnosti nije odmah izabrala film kao medij svoje realizacije. Akira se, nakon srednje škole, odlučio na studij slikarstva, no pada

na prijemnom ispitu na Umjetničkoj akademiji. Ne odustaje od karijere slikara, ali se više približava književnosti i filmu. U to vrijeme pada i njegov pokušaj političkog angažiranja, najprije kroz Savez proleterskih umjetnika, organizaciju koja je okupljala lijevo orijentirane intelektualce, potom i aktivnim sudjelovanjem u zabranjenim političkim organizacijama. No, od toga brzo odustaje, odbijen njihovom ortodokšnošću i nedemokratskim unutarnjim ustrojem. (Kukavica i slabići, str. 82) Ipak, ta kratka epizoda bitno je utjecala na formiranje njegovih političkih nazora umjerenog liberala, koje više neće mijenjati.

Upoznavanje s evropskom literaturom, posebno s ruskim realističkim piscima – Tolstojem, Dostojevskim, Turgenjevom – i filmovima Milestonea, Wylera, Pabsta, Vidora, Chaplina i dr. (popis filmova koje je u to vrijeme gledao sastoji se od samih remek-djela nijemog filma) snažno je utjecalo na formiranje Kurosavine umjetničke ličnosti. Prvi posao na filmu dobija 1936, u mladoj kompaniji F.H.L., gdje radi kao asistent poznatog redatelja Kajiri Jamamotou. Eroces obrazovanja u toj kompaniji podrazumijeva je savladavanje svih faza u proizvodnji filma: od pisanja scenarija, preko rada sa glumcima i tehničke organizacije snimanja, pa sve do laboratorijske obrade i montaže filma. Kurosava se tako, prije nego što je samostalno realizirao i jedan film, formirao kao kompletni autor, što će se bitno odraziti na njegov kasniji rad – sve svoje filmove samostalno je montirao i kod svih je sudjelovao u pisanju scenarija i radu na scenografiji i kostimografiji.

Za Kurosavinu umjetničko sazrijevanje bila je presudna veza s Jama-sanom, kako je zvao Kajiri Jamamotou, kod koga je dugi niz godina asistirao. Taj odnos, koji s njegove strane nije bio lišen pretrjetane idealizacije učitelja, Kurosava opisuje kroz čitava dva poglavlja (»Dugačka priča«, I i II). Paradigma učiteljsko-ucenik, koja je bila dominantna i u njegovom odnosu prema bratu Heigu, i koju je kasnije mnogo puta varirao u svojim filmovima, u potpunosti se realizirala u odnosu s Jama-sanom. Neprikosnoveni autoritet koji je Akira priznavao svom učitelju bio je prešutna pretpostavka njegove filmske edukacije, da bi za uzvrat dobio vrhunsko filmsko obrazovanje.

Taj dio Kurosavine autobiografije (str. 95–123) najinteresantniji je kod mnogih znalaca, jer daje prilično pouzdanu informaciju o jednom slabo poznatom segmentu povijesti japanske kinematografije – o ustrojstvu predratne i ratne filmske industrije, organizaciji rada u velikim studijima i radu u filmskim ekipama, koji je već tada, sudeći prema Kurosavinom svjedočenju, bio na visokom profesionalnom nivou.

Tridesete godine bile su doba snažne militarizacije Japana i njegovog uključivanja u konflikt velikih sila. Uvodi se stroga cenzura po uzoru na Goebbelsovu u Njemačkoj i podstiče proizvodnja propagandnih filmova, a redatelji koji su odbili da ih rade vrlo teško dolaze do čelna. Slična situacija je i u prvoj polovini četrdesetih, kada Kurosava režira

svoj prvi film – *Sugata sanshiro*, priču o džudo-borcu iz epohe Meiji, koji je doživio veliki uspjeh. Sljedi nekoliko filmova s jačim propagandnim naglascima, da bi 1945. snimio *Ljude koji hodaju po tigrovom repu*, parodiju jednog popularnog kabuki komada, prvo zabranjen od japanskih vojnih vlasti zbog ismijavanja feudalizma, a potom i od američkih okupacijskih vlasti – zbog njegovog navodnog »preobražavanja«!

U svojim poratnim filmovima Kurosava nastupa kao otvoreni kritičar japanske stvarnosti, zalažući se za liberalne vrijednosti: slobodu štampe, univerziteta i političkog udruživanja, no njegova je kritika prije svega kritika jednog moraliste. Centralna tema njegovog cjelokupnog opusa – odgovornost pojedinca za vlastite postupke – već tada se jasno očitava. Taj moralistički *pathos* prevrnut je i u njegovoj biografiji, prije svega kao stalno samoispitivanje, čija isrenost, zbog prenaplašenog sentimentalnog tona, mjestimično nehotice prelazi u autoironiju.

Kurosavini filmovi, ma koliko bili netipični (filmski kritičari ga nipošto ne smatraju tipičnim japanskim režiserom), u potpunosti se uklapaju u žanrovski sistem japanske kinematografije, koji se, od samog njenog nastanka, konstituirao kroz dva temeljna žanra. Prvi je *jidai-geki* (dida-geki), u koji spadaju filmovi historijske tematike, najčešće iz vremena šogunske dinastije Tokugawa (1600–1868); drugi je *gendai-geki*, određen suvremenom ili evroameričkom tematikom. Mada je u svijetu poznatiji po svojim historijskim filmovima (*Rašomon*, *Sedam samuraja*, *Tijelna straža*, *Krvavi prijesto*, *Kagamuša*, *Ran*), Kurosava je i u *gendai-geki* žanru ostvario nekoliko remek-djela, kao što su filmovi *Pijani andeo* (1948), u kojem se prvi put pojavljuje njegov kult-glumac Toshiro Mifune, i *Životi* (*Ikiru*, 1952), koji su mu u Japanu zarana osigurali status živog klasika.

No, svjetska reputacija Kurosava, a i japanskog filma uopće, vezana je za film *Rašomon*, filozofsko-moralistički traktat, međaš u njegovoj karijeri, sa kojim, naizgled prerano, i završava autobiografiju. Grand prix u Veneciji, koji je taj film dobio 1951, bio je od izvanrednog značaja za promociju japanskog filma u svijetu, omogućivši i filmovima drugih redatelja (Mizoguchija, Ichikawe, Kinugase i dr.) izlazak izvan nacionalnih granica. Kurosavini filmovi bili su upravo idealni za premošćavanje civilizacijskog jaza koji je postojao između Japana i ostalog svijeta. S jedne strane, bili su dovoljno »zapadni« – vrlo su prepoznatljivi zapadni književni (Tolstoj, Dostojevski, Gorki, Turgenjev, Shakespeare) i filmski utjecaji (John Ford – u oblikovanju karaktera i dramaturgiji *jidai-geki* filmova, Frank Kapra – u socijalno angažiranim melodramama, Eisenstein i D. W. Griffith – u formiranju sposobnosti za spektakularno prikazivanje radnje, kako u kadru tako i postupkom »montaže atrakcije«). S druge strane, njegovi su filmovi bili dovoljno autentični da pobude interes i pruže pouzdanu informaciju o jednoj slabo poznatoj i dalekoj kulturi.

Složenost tih međudnosa najbolje se može ilustrirati Kurosavinim povijesnim filmovima. Naime, izuzme li se specifična ikonografija, oni se gotovo u potpunosti mogu svrstati uz vesterne Johna Forda, redatelja koji je na njega najviše utjecao. Analogija nije samo površinska: riječ je o istoj dramaturgiji, ali i ideologiji – o svijetu čvrstih vrijednosti i snažnih karaktera koji, žrtvujući se, spašavaju ugroženi (socijalni, moralni itd.) poredak. No, Kurosavin osjećaj za spektakularnost i dinamičnost, zajedno s asimilacijom onirične atmosfere neo-teatra i poetike surovosti kabukija, imao je i povratni uticaj na zapadne autore, koji je išao od snimanja *remakea* nekih njegovih filmova (*Sedam samuraja*, J. Sturges; *Rašomon*, – M. Ritt, Bijes–S. Leone), pa do suptilnijih oblika preuzimanja režijskih postupaka i duha Kurosavinih filmova (Peckinpah, Milius, Penn, Coppola i dr.).

Zašto autobiografiju prekida baš 1950, kada je snimio *Rašomon*, Kurosava posredno objašnjava u predgovoru, govoreći zašto se toliko dugo opirao nagovaranjima da je napiše: »... Delimično zato što mislim da moje lične stvari nisu dovoljno zanimljive da bi, zabeležene, ostale iza mene, a još više zato što sam bio uveren da ću, ako ikada nešto napišem, govoriti samo o mojim filmovima. Drugim rečima, ako od mene oduzmete filmove, rezultat će biti nula« (str. 7).

Pretpostavka je prestroga, ali donekle važi: njegovi filmovi ipak rječitije i snažnije govore o toj velikoj ličnosti, nego njegova proza. Ili: Kurosava-redatelj je znatno uvjerljiviji od Kurosava-autobiografa. No, ova knjiga ipak mnogo manje govori o svom autoru, a više se trudi da uhvati duh jednog vremena i jedne civilizacije na prekretnici. A i to je više nego dovoljan razlog da se ona pročita, ostave li se po strani oni drugi, na početku teksta spomenuti razlozi.



Tibetske mandale

Pre nekoliko godina Kodanša, izdavačka firma iz Tokija, štampala je kolekciju od 139 tibetskih mandala zapanjujuće lepote. Poseban prateći tom sadrži reprodukciju umanjnih mandala u dve boje sa pratećim sanskrtskim i tibetskim tekstovima, koji izlažu učenja vezana uz datu mandalu. Tom koji sadrži reprodukcije mandala u pet boja formata 48x48 cm. štampan je u međunarodnom izdanju od 300 primeraka (sadašnja cena primerka je 1.200 funti sterlinga).

Ova kolekcija nastala je u XIX veku, kada je lama Dams pa Kun ga'tan pa'i dal chan (Byams pa Kun dga'tsan pa'i rgyal mtshan) poglavar manastira Ngor, sekte sa-kija (sa skya), odlučio da prikupi učenja različitih tantri i da ih ilustruje odgovarajućim mandalama. Učenja su grupisana u četiri skupine: krija, čarja, joga i anutarajogatantra, a po tom principu su grupisane i mandale. Nepoznati tibetski umetnici su naslikali mandale prema uputstvima iz tekstova, na platnima veličine 38,5x38,5 cm. Kolekcija iz ovog manastira je danas jedina takve vrste u svetu. Pređašnji poglavar manastira uspeo je ovu kolekciju da sačuva i prenese je u Indiju, pre nego je manastir razoren tokom kulturne revolucije u Kini. Na ovaj način ta kolekcija prerazla je u svojevrstan kulturni spomenik jedne epohe i jednu od najzanimljivijih kolekcija u svetskom slikarstvu, posebno stoga što su mandale delo vrhunskih majstora tog žanra. U ovom broju donosimo na prvoj i poslednjoj strani (koricama), reprodukcije dve mandale iz ove kolekcije.



D. Pajin

Nove knjige

Rolan Gečel, *Kabala*. Prevela Jasmina Zec. – Novo delo, Beograd 1987. Str. 136, lat.

Zenon Kosidovski, *Kad je Sunce bilo bog* (drugo izdanje). Preveo Petar Vujičić. – Srpska književna zadruka, Beograd, 1987. Str. 374, čir.

J. Krišnamurti, *Duh i sloboda*. Preveo Marin Domitrović. – Grafos, Beograd, 1987. Str. 131, lat.

Akira Kurosava, *Nešto kao autobiografija*. Prevela Gordana Velmar-Janković. – Institut za film, Beograd, 1986. Str. 207, lat.

Jerome Pietri, *Reinkarnacija i ožičavanje duše: tajne i običaji onostranog života*. Preveo Tomislav Gavrić. – Arion, Zemun, 1987. Str. 320, lat.

Sei Shōnagon, *Zapisci pod uzglavljem*. Prevela Anita Kontrec. – Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1987. Str. 476, lat.

Toson Shimazaki, *Zavjet*. Prevela Mirna Potkovač-Endrigetti. – Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1987. Str. 261, lat.

Tibetanski božanski ludak. Preveo Zoran Pavlović. – Grafos, Beograd, 1987. Str. 127, lat.

L. S. Vasiljev, *Istorija religija Istoka*. Preveli Petar Antonović, Vera Kusicki, Momčilo Derković. – Novo delo, Beograd, 1987. Str. 343, lat.

Han Zhonguin i Hubert Delahaye, *Putovanje kroz drevnu Kinu*. Prevod Lola Čirović. – Jugoslovenska revija, Beograd, 1986. Str. 279, lat.

Antologija indijske kratke priče. Sastavila i prevela Gabrijela Arc. – Bagdala, Kruševac, 1987. Str. 252, čir.



Kulture Istoka

Stari brojevi *Kultura Istoka* – od broja 7 do broja 14 – mogu se kupiti u Predstavništvu *Dečjih novina*, Beograd, Kolarčeva 9/II, svakog radnog dana od 8 do 15 časova.

Brojevi 7, 8, 9 i 10 mogu se kupiti po ceni od 900 din. po primerku, brojevi 11 i 12 po ceni od 2.000 din. po primerku a brojevi 13 i 14 po ceni od 3.000 din. po primerku.

Članovi kluba čitalaca dobijaju 30% popusta.

Brojevi iz 1986. sadrže:

Broj 7, januar-mart 1986.

- Sufizam Ibn Arabija
- Učtivo i neučtivo u japanskom
- Stvaranje sveta – staroegipatski mit
- Nagarduna i Majster Eckhart
- Čovek i sveto: poslednji intervju Mirče Elijadeta
- Zanimljivosti Istoka
- Mišimine maske smrti

Broj 8, april-juni 1986.

- Orijentalni humor
- Smeh žena i ludija
- O tantrickom budizmu govori A. Vejmen
- Ikju – setni majstor žena
- Paradoksalno u zenu
- Keris – čudesno sečivo sa Jave

Broj 9, juli-septembar 1986.

- Vreme i svet u orijentalnim filozofijama
- Jung i azijska meditativna tradicija
- Prvi deo kursa o zen meditaciji rošija Jasutaniya
- Elijade o jevrejskoj mistici
- Javanski misticizam
- Kjudo – put luka
- Civilizacija Hitita

Broj 10, oktobar-december 1986.

- Psihologija Istoka i Zapada
- Ideje tibetskog budizma primenjene u psihoterapiji
- Kraj kursa o zen meditaciji
- Tibetska astrologija
- Tantrička joga pet transcendentnih Buda
- Slikarstvo Amrite Šer-Gil
- Japansko pozorište na BITEF-u

Brojevi iz 1987. sadrže:

Broj 11, januar-mart 1987.

- Piron i indijska filozofija
- Suština *Sutre srca*
- Nagarduna i Candrakirti – filozofsko nadmetanje u budizmu
- Budizam u zemlji bleđolikih i crvenokožaca
- Egipatska knjiga mrtvih – zbirka, a ne knjiga
- Astrologija u vreme Tatara
- Numerička tajna Borobudura
- Orijentalizam i evrocentrizam
- Da li je Marks razumeo Indiju?
- Istok i apstraktno slikarstvo
- Čan u NR Kini
- Ko su bektashije?
- Šambala – utopija tantričkog budizma

Broj 12, april-juni 1987.

- Znanja Istoka i savremena nauka
- S onu stranu sveta suprotnosti
- Holonomija: čestica, duša i filozofija
- Značenje sansare i nirvane
- Indija i feudalizam
- Previranje u ranom budizmu
- Život na granicama Kine
- Duh žabe u japanskoj tradiciji

Broj 13, juli-septembar 1987.

- Mistika Istoka i Zapada
- Mistička književnost
- Mističke tehnike
- Mistika i meditacija u budizmu
- Saznanje i ljubav u hrišćanstvu, sufizmu i šaivismu
- Autentični zapisi jevrejskih mistika
- Mistika pravoslavlja
- Bektašije – poslednji izdanci islamskog misticizma
- Derviši na tlu Jugoslavije
- Budizam u Americi

- Višnu Devananda u Jugoslaviji
- Taština hrišćanskog erosa
- Možemo li se menjati? – osvrt na Krišnamurtija

Broj 14, oktobar-december 1987.

- Zen i Niče
- Smrt u zenu, psihoanalizi i egzistencijalizmu
- Zen trening u današnjem manastiru
- O najboljem putu
- Zen u Americi
- Uporedno istraživanje religija
- Tao i učenje o praznini kod Lao Zi-a
- Istočni kultovi na tlu Jugoslavije
- Zagonetke hinduizma
- Čajna ceremonija u Beogradu
- Tibetski budizam u Americi
- Indolozi sveta na okupu
- Indologija u Holandiji
- Umro Trungpa
- Samuraj u kinematografiji



Teme brojeva u 1988. godini:

- Smrt i reinkarnacija
- Ljubav i erotika na Istoku
- Estetika Istoka
- Istok – književna inspiracija



NARUDBENICA

Ovim se neopozivo pretplaćujem na godišnju pretplatu časopisa **KULTURE ISTOKA**, četiri broja po _____ primeraka.

Cena jednog primerka iznosi 3.000 dinara. Cena pojedinačnog primerka u 1988. godini iznosiće 5.000 dinara.

Godišnja pretplata za 1988. godinu iznosi 16.000 dinara ukoliko se pretplata izvrši do 1. 2. 1988. Nakon ovog roka pretplata za 1988. godinu iznosiće 20.000 dinara.

Uplata na tekući račun:
61320-603-1263 kod SDK Gornji Milanovac, sa naznakom »za KULTURE ISTOKA«.

Godišnja pretplata za inostranstvo iznosi US \$ 40. Uplata na devizni račun:
60811-620-16-257310-03292 kod BEOBANKE u Beogradu.

Časopis slati na adresu:

Ime i prezime ili naziv ustanove

Ulica i broj

Mesto i broj pošte

Narudžbenice slati na adresu:

NIRO DEČJE NOVINE
(Školska prodaja, za KULTURE ISTOKA)
Tihomira Matijevića 4
32300 G. Milanovac
YUGOSLAVIA

Nagarada (Zemjski kralj), Indija, II vek



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Zen Today*

Masao Abe: Zen and Nietzsche
Steven Heine: The Meaning of Death in Psychoanalysis,
Existential Phenomenology and Dogen Zen
Dušan Pajin: On the Perfect Way
Yoshiko Koga and Yoshiharu Akishige: Teacher and
Student in Zen Monasteries
Robert Aitken: Zen Buddhism in North America

31 *Illuminations*

Čedomil Veljačić: The Contemporary Relevance of
Comparative Studies in Religion
Andrej Ule: On the Modern Interpretation of Buddhist
Logic
Radosav Pušić: Dao in the Philosophy of Lao Zi
Maja Milčinski: The Face of the Inexpressible, the
Dynamics of Emptiness
Miodrag Tomović: Ancient Remains of Eastern Cults in
Yugoslavia
Krešimir Krnic: An Attempt at Defining Hinduism

55 *Interviews and Events*

Tea Ceremony in Belgrade; Tibetan Buddhism in America;
Buddhist Studies in the Netherlands; The 7th World
Sanskrit Conference; South Indian Art; Chögyam Trungpa
Dies
Articles by: Donald S. Lopez, jr., Marianne Oort, Tilman E.
Vetter, Zdravka Matišić, Krunoslava Slobodan, Dušan
Pajin, Mirko Gaspari

69 *Eastern Exotica*

Chhaya Haesner: The Silk Road

73 *Book Reviews*

Nebojša Čurović: Samurai in Cinematography
Dušan Pajin: Tibetan Mandalas



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«,
32000 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«,
11000 Beograd,
Generala Ždanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.
Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Bogdan Bogdanović, Ljiljana
Bojanić, Jovan Ćirilov, Ašer Deleon,
Desanka Gačić, Mirko Gaspari, Rada
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko
Kulenović (predsednik)
Dušan Pajin, Ivan Šop,
Darko Tanasković, Vinko Trček,
Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Karmen Bašić, Mirko Gaspari, Mitja Saje,
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić

Lektor:
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:
Milan Jovanović

Cena jednog primerka 3.000 dinara.
Godišnja pretplata iznosi 16.000 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SKD u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.
Cena jednog primerka za inostranstvo
US \$ 10.00
Godišnja pretplata US \$ 40.00. Uplata
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: »Forum«, Novi Sad

U troškovima štampanja ovog godišta
časopisa učestvovala je Republička
zajednica nauke Srbije.

*Ilustracija na naslovnoj strani:
Savgračakra mandala (Tibet, XIX vek)*

*Ilustracija na 2. strani korice:
Šen Čoa: Stanište osame kraj planinskog potoka (Kina XV vek)*

*Ilustracija na 3. strani korice:
Mei Čing: Pogléd na Lien hua (Kina, XVII vek)*

*Ilustracija na 4. strani korice:
Dnjans mahakala mandala (Tibet, XIX vek)*

蓮華開處五雲
深仙帝還新出
海心三十六峰
齊吐
艷滿空香氣好
相
子
正花呼

做郭河陽筆意
望小梅清丹也





KULTURE ISTOKA

U ovom broju

- Zen i Niče
- Smrt u zenu, psihoanalizi i egzistencijalizmu
- Zen trening u današnjem manastiru
- O najboljem putu
- Zen u Americi
- Uporedno istraživanje religija
- Tao i učenje o praznini kod Lao Zi-a
- Istočni kultovi na tlu Jugoslavije
- Zagonetke hinduizma
- Tibetski budizam u Americi
- Indolozi sveta na okupu
- Indologija u Holandiji
- Umro Trungpa
- Samuraj u kinematografiji