

KULTURE ISTOKA

*Nulti broj
januar 1984.*

*Časopis za filozofiju,
književnost
i umetnost Istoka*





KULTURE ISTOKA

Sadržaj

Filozofija i kulture Istoka

- 6 Dušan Pajin: Rađanje filozofije u Indiji
- 12 Mirko Gaspari: Kontekst i osobenosti kineske filozofije
- 18 Mitja Saje: Konfucijanizam kao ideologija tradicionalne Kine
- 23 Dejan Razić: Tri glavne filozofsko-religijske struje u japanskoj kulturi

Književnost: prevodi i poetike

- 32 Rade Božović: Ko je pesnik u arablanskoj poeziji paganskog ili preislamskog doba
- 36 Amaru: Deset pesama (u prevodu Radoslava Mirosavljeva)
- 38 Milica Bakić-Hayden: Polazni stavovi indijske poetike
- 41 Radmilo Stojanović: Beleške o prevođenju sa sanskrita
- 43 Konfucije: Besede (u prevodu Zorane Jeremić)
- 47 Li Šang Jin: Sedam pesama (u prevodu Zorane Jeremić)
- 51 Dejan Razić: Klasična japanska poezija

Ličnosti i događaji

- 58 Mudrost nikad nije bila bez uticaja: Intervju sa Džonom Blofeldom:

Prikazi knjiga

- 64 Radoslav Mirosavljev: Prilog upoznavanju Bhagavad-gite
- 67 Zorana Jeremić: U središtu lepote
- 68 Borislav Mikulić: Življenje filozofije ili epistemologizacija života

Pisma uredništvu

- 74 Čedomil Veljačić: Pismo o antikulturi

Bibliografija

- 80 Vesna Grubić: Bibliografija prijevoda Tagorovih djela

KULTURE ISTOKA,
časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka –
posebno izdanje
omladinske revije za književnost,
umetnost i kulturu
VENAC.

Nulti broj
januar 1984.

Izdavač:
NIRO »Dečje novine«,
32300 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4.

Za izdavača:
Miroslav Petrović
generalni direktor

Glavni i odgovorni urednik:
Prof. dr Tode Čolak

Ovaj broj pripremili i uredili:
David Albahari, Mirko Gaspari,
Rada Iveković, Ljiljana Nikolić-Jamagiši,
Radoslav Mirosavljević,
Dejan Razić i Mitja Saje.

Lektor:
Jovan Pejčić

Likovno-grafička oprema:
Rade Rancić

Cena jednog primerka +00 dinara.

Štampa:
GRO »Kultura«, Beograd



Figura Bodhisatve. VII vek. Japan.

Iako smo danas svedoci da su razvoj nauke i tehnička dostignuća savremene civilizacije približili u prostornom i vremenskom smislu narode i zemlje sveta više nego što je to ikada bio slučaj ranije u istoriji čovečanstva, ostaje, istovremeno, na snazi očigledna činjenica da uprkos ovim dostignućima još uvek postoje znatne i duboke prepreke na duhovnom i kulturnom planu koje onemogućavaju uzajamno razumevanje između naroda i kultura. Danas, kao i često u prethodnim razdobljima svetske istorije, duhovno sporazumevanje znatno zaostaje za uspostavljenim sistemima fizičkih komunikacija. Ipak, danas, upravo ovo komunikacijsko sažimanje prostorno-vremenskih distanci, pa odatle i sve veća ukupna međuzavisnost naroda svetske zajednice, nalažu i postavljaju blagonaklonu otvorenost i toleranciju u duhovnom saobraćanju i razumevanju kultura kao nezaobilazni imperativ ne samo za mogući razvoj jedne nove, odista humanističke globalne civilizacije, već i, na žalost, za sam dalji opstanak čovečanstva. Još uvek se i suviše često, čak i od strane eminentnih zapadnih istraživača, mogu čuti stanovišta poput onog da »srednji vek u Evropi predstavlja jednu od najnižih tačaka u kulturnom razviku čovečanstva« (da ne pominjemo ovde druge, zaoštrenije vidove ovakvog anahronog evrocentrizma kao, na primer, tezu da je filozofija isključivi proizvod grčkog duha) – stanovište po kojem se, dakle, istorija čovečanstva izjednačava sa istorijom Evrope, tako da se u potpunosti previda, na primer, da isto to vremensko razdoblje za Kineze označava vrhunski procvat njihove kulture i civilizacije pod dinastijom Tang (kada je, između ostalog, izdata i prva štampana knjiga na svetu), a za Indijce svojevrstu filozofsku, religijsku i umetničku renesansu oličenu u tantrizmu – da navedemo kao primer samo dve najveće azijske civilizacije. Za mnoge od nas kulturna baština Grčke, Rima i hrišćanstva još uvek *de facto*, ako ne više i nominalno, označava kulturnu baštinu sveta u celini, što predstavlja nimalo bezazlenu kratkovidost kada su nam istraživanja ne-evropskih kultura i dostupna i potrebna ne samo radi razumevanja i asimilacije osobnosti tih drugih kultura, već i zbog samorazumevanja vlastite kulture, čije je nepristrasno prevrednovanje na osnovu uporednih istraživanja kultura u istoj meri jedno od preko potrebnih zaveštanja našeg vremena. Kao skroman pokušaj da se odgovori na neke od ovih potreba pokrenut je i časopis »Kulture Istoka«. Iako je zamišljen da u svom sadašnjem tematskom opsegu pokriva i istražuje samo kulture istočnih naroda – u geografskom rasponu od Bliskog istoka do Japana – dakle, da ne pokriva i područje ne-evropskog uopšte, ipak verujemo da i ovako omeđeno polje istraživanja može, u našim uslovima, dati svoj mali doprinos dijalogu i sporazumevanju između kultura. S druge strane, sama upućenost na Aziju opravdana je iz više razloga. Prvo, narodi tog područja su u drugoj polovini XX veka vidnom snagom stupili na svetsku pozornicu i tako, istovremeno, skrenuli pažnju svetske javnosti na bogatstvo i složenost svojih kulturnih baština; drugo, na Zapadu vlada sve veće interesovanje, naročito u redovima posleratne generacije, za istraživanje specifičnih oblika duhovnog *pravisa* ovih tradicija – interesovanje koje se, na žalost, često završava u nekritičkom usvajanju svega što je »orijentalno«; treće, naš jugoslovenski prostor prirodno je upućen na Aziju i činjenicom da je svojom vekovnom istorijom predstavljao geografsko i duhovno razmeđe Evrope i Orijenta; i najzad, o Aziji se često govori kao o svojevrstnom duhovnom antipodu Evrope, pa je utoliko i istraživanje njenih kultura indikativno za samorazumevanje i prevrednovanje našeg evropskog nasleđa. Časopis je zamišljen kao ozbiljna naučna publikacija koja će pokušati da kao svoje saradnike okupi najeminentnije istraživače na tom području u našoj zemlji i u inostranstvu. Pritom, redakciji će kao jedino merilo za vrednovanje priloga poslužiti ustanovljeni naučni kriteriji postojećih disciplina. Istovremeno, časopis će biti otvoren za kritički dijalog i sa zagovornicima evrocentrizma, kao i sa onima koji naginju liniji »orijentalnog misionarstva«. U tematskom okviru navedenog geografskog prostora časopis će se baviti jednako i problemima tradicionalnog nasleđa, kao i savremenim temama

vezanim za date kulture, a obuhvataće, između ostalih, i sledeća disciplinarna područja: istoriju, istoriju umetnosti, filozofiju, književnost, istoriju religije, arheologiju i etnologiju, istoriju nauke i tehnologije, lingvistiku i druga. Istovremeno, redakcija će se truditi da sakupi priloge koji bi prikazali primenjene delatnosti i veštine, kao i popularnu kulturu tih naroda, dok će u pogledu dokumentacije, naročito kada su u pitanju prevodi iz književnosti, insistirati na tome da ona bude u najvećoj mogućoj meri zasnovana na izvornoj građi. Predviđeno je i upoznavanje čitalaca sa najznačajnijim književnicima, filozofima, istoričarima i umetnicima ovih zemalja, kao i sa istraživačima iz drugih zemalja koji se bave ovim područjem (u vidu razgovora ili kratkih biografija); zatim prikazivanje knjiga i časopisa koji se bave ovim područjem objavljenih kod nas i u svetu; predstavljanje univerzitetskih centara azijskih zemalja, značajnih događaja, skupova i kongresa vezanih za ovo područje, kao i sastavljanje stručnih bibliografija koje bi iscrpno upućivale na pojedine oblasti istraživanja ovih kultura.

Nadamo se da će časopis i njegova koncepcija naići na razumevanje naše šire kulturne javnosti, kao i da će vremenom, ma u koliko skromnom vidu, otvoriti perspektive za tolerantno i plodno uzajamno razumevanje azijskih i evropskih kultura.

Redakcija

Filozofija i kulture Istoka



Čijen Sjuan: Vang Sičë zagledan u guske.
Tui i boje na papiru. XIII vek. Kina.

Iako je za naredne brojeve časopisa predviđeno da postoje odvojeni blokovi posvećeni, s jedne strane, »kulturama i civilizacijama«, a s druge, »filozofijama« azijskih naroda, smatrali smo da bi za prvi broj bilo umesno i plodno objediniti ove dve i onako u velikoj meri nerazlučive i međuzavisne oblasti istraživanja. Pri tom smo se rukovodili činjenicom da upravo odnos filozofije (ili šire, »pogleda na svet«) i kulture u širem smislu (dakle, ne povlačeći ovde odsečnu razliku između kulture i civilizacije) sažima i preslikava neke bitne osobenosti i karakteristike tradicija o kojima je reč. Naravno, ovi prilozi ne razrađuju iscrpno i sveobuhvatno odnos filozofije i kulture, već pre pružaju, za datu oblast, samo neke uvodne napomene i opšte naznake koje su bitne za taj odnos. U tom smislu nameravamo da i u narednim brojevima posvetimo određeni prostor daljem istraživanju ovog odnosa.

Rađanje filozofije u Indiji

Udeo filozofije u indijskoj kulturi i kontrakulturi

Dušan Pajin

Period između VII i VI veka pre n.e. u Indiji zanimljiv je ne samo za istraživača kulturne istorije Indije nego i za istraživače kulturne istorije sveta. Ovo razdoblje po nekim istraživačima uklapa se u tzv. aksijalni period u kulturnoj istoriji čovečanstva. Naime, uočeno je da se u vremenu oko VI veka pre n.e. na trima stranama (u Kini, Indiji i Grčkoj) javljaju slična kretanja u kulturi, i to pre svega u sferi mišljenja. Javlja se filozofska misao ili refleksija, misao čije uporište nije u tradiciji ili mitu, nego se oslanja na misaonu snagu čoveka i pojedinca, koji postavlja nova pitanja i traži nove odgovore.

Jaspers (1/2-6) je istakao neke karakteristike koje smatra zajedničkim za ova kretanja:

— Čovek postaje svestan bića kao celine, svestan sebe i vlastitih ograničenja. Samo čovekovo postojanje postaje predmet promišljanja.

— Načinjen je korak ka univerzalnom, ka pitanjima i odgovorima koji obuhvataju horizont misaonog odnosa prema svetu.

— Grčki, indijski i kineski filozofi oslobađaju se mita kao okvira objašnjenja i razumevanja čovekovog položaja u svetu, njegove sudbine i nastojanja.

— Rođene su neke kategorije pomoću kojih i danas mislimo.

— Javljaju se duhovni pokreti i intelektualna razmena.

— Duhovna situacija u kojoj se to odigrava slična je na svim stranama (u Indiji, Grčkoj i Kini). To su male države, ponekad gradovi sa okolinom, sa izvesnim političkim pluralizmom i katkad u međusobnim sukobima.

— Međutim, najviša postignuća pojedinaca ne postaju opšte dobro. Kad je iscrpljena kreativnost, dolazi proces dogmatizacije, a na političkom planu stvaranje imperija. To tako Jaspers.

U meri u kojoj je uopšte pouzdana hronologija vezana za ovo razdoblje, može se sada reći da je ovaj proces u Indiji nešto prednjačio (oko jedan vek) u odnosu na analogne tokove u Kini i Grčkoj. Kada to kažemo, onda ne podgreavamo stari spor oko toga gde su najpre rođeni »mudrosti« ili »filozofija«, nego ustanovljujemo — istina, uz napomenu o nedovoljnoj pouzdanosti hronologije koja se na to odnosi — jednu istorijsku činjenicu, koja ne znači i istovremeno vrednosno rangiranje »doprinosa« ili »značaja« ovih starih kultura.

Šta bliže određuje ovu situaciju u Indiji?

1) Javlja se kategorija slobodnih i samostalnih mislilaca koji — izvan svakog profesionalnog ili tradicijskog određenog domena i nadležnosti, dakle u sklopu jedne potpuno nezavisne preokupacije i interesa, u sklopu jednog ljudskog poriva — postavljaju pitanja o čovekovom mestu, značenju njegovih hite- nja i usmerenja u svetu lišenom boga, ili u svetu u kome božanstvo (ili bogovi) ne igraju nikakvu određujuću ulogu.

2) Na ta pitanja tradicija i dotadašnje ideje ne daju odgovor. Otuda se odgovori traže u samostalnom razmišljanju. Odgovori koji se daju zasvođuju ceo spektar filozofskih odgovora od fatalizma do voluntarizma, od ideje oslobođenja ili spasa, do stoičkog ist-

Lik indijskog filozofa Nagardune. Tibet.



vednosti kao odgovor na čovekovu situaciju kako se ona njima prikazuje, da kultura u kojoj su se rodili više ne daje ono zatečeno otkrile koje spontano prihvataju, a da pitanja i odgovore moraju uobličiti snagom vlastitog uma. To će reći, pokreti i mislioci koji su ih nosili nisu, po svom karakteru, bili kontra-kultura zbog toga što su neki od ovih ljudi odbacili participaciju u društvenim ulogama, tj. napustili ili odbijali porodični život, kastinsku pripadnost i određene, poricali pojedine društvene institucije, ili zatečenu organizaciju društva u celini, ili odbijali da učestvuju u društvenoj podeli rada, opredeljujući se za život litalaca (*parivāṛjake*). Naime, neki od njih i jesu sve to činili, ali je bilo i onih koji su ostajali u svojim društvenim ulogama, ma kakve one bile: bilo je tu brahmana i kraljeva, intelektualaca po profesiji ili vokaciji i ljudi iz najnižih socijalnih slojeva. U tom smislu i Romila Thapar, savremena indijska istoričarka na jednom mestu (2/78) ističe da su budisti, dainisti i adivike bili u opoziciji prema brahmanističkoj ortodoksiji, ali je ta opozicija bila, kako ona veli, puritanska po formi, tj. više se kretala u idejnoj ravni (odbacivanja brahmanističkih ideja i religije), tako da su neke društvene veze u krajnjoj liniji pojačane, ali je brahmanistička religija odbačena. Na drugoj strani, dodaje ona, tantrizam je prihvatao neke tradicionalne religijske simbole, ali je odbacivao mnoge društvene običaje. Ovo nije sasvim tačno – neki od pomenutih pravaca su, recimo, poricali razlike između kasta – ali jednim delom – hvala – ono što smo nazvali duhovnom kontra-kulturom. Kontrakulturno značenje ovih grupa i pojedinaca vidljivo je i iz okvirnog naziva koji su dobili u tradiciji. *Nāstika*, oni koji poriču, jeste naziv za učenja ili pojedince koji su poricali autoritet veđa, vrednost vedskih rituala i povlašćen položaj brahmana kao nosilaca vedske učestnosti. Uz ovo, pojedine škole su poricale i niz drugih uverenja, ponekad i ona koja su druge nastike zastupale.

5) Na primer, lokajate (svetovnjaci, ili materijalisti) se slažu sa budistima i dainistima u poricanju značenja vedske tradicije ali, za razliku od ovih, odbacuju i učenje o karmi, reinkarnaciji i oslobodenju. Sve nastike su ateisti u tom smislu što ne izriču neko novo shvatanje božanstva; ali, dok jedni u celini poriču postojanje vedskih bogova (adivike i lokajate), sankhja, dainisti i budisti ne poriču njihovo postojanje, nego smatraju da oni nemaju značaja za čoveka, ili bar ne onaj značaj koji im pridaju brahmani. U tom pogledu njima su bliski upanišadski mislioci, čiji je odnos prema vedama takode nešto blaži. Oni ne osporavaju važnost veđa u celini već ističu da one ne daju odgovor na krajnja pitanja čovekove egzistencije. Takođe, oni se terminološki kreću u okviru šire vedske tradicije i ne uvode nove reči za nova shvatanja. Otuda oni ne spadaju u nastike, iako neki od njih, po shvatanjima i duhovnoj snazi, pripadaju ovoj novoj struji slobodnih mislilaca. Postoje i razlike u odnosu prema asketizmu. Adivike i dainisti se dosta osla-

rajavanja u egzistenciji lišenoj svake onostanosti i oslonjenju samo na vrednosti hedonizma i senzualizma.

3) Ove samostalne misloce, koji se nazivaju *śramani*, *parivāṛjake*, *charake*, *muni* – ili *samani*, nije uvek lako razlikovati od asketa (*tapasvin*), vidilaca (*rāi*) ili religijski inspirisanih svetih ljudi (*sādhu*), od pukih učenika ili znalaca (*pāṇḍit*), *śamana* (*yāti keśin*) ili vračeva (*yāti-matī*), ili od teško odredive kategorije prethodnika asketa i mistika (*vratya*).

Ovo utoliko pre što tradicija nije stroga u upotrebi ovih naziva, a i stoga što kasnije ovi nazivi menjaju značenja i često se prepliću. Ali, ma kako ih zvali, oni su imali izvesne karakteristike koje su ih činile grupom za sebe, iako nisu imali neku socijalno ili staleški utvrdenu ulogu, niti su pripadali istoj društvenoj grupi ili kasti, govoreći terminima stratifikacije u indijskom društvu. Najpre, osim adivika i daina, oni nisu bili asketski nastrojeni, kao askete ili podvižnici (*tapasa* ili *tapasvin*), koji su svoje moći za dobijali podvizima uzdržljivosti ili samoporicajanja. Drugo, njihov cilj i nije bio moć (*siddhi*) natprirodne vrste, činjenje čuda ili neobičnih stvari. Za razliku od rāja ili sādhu, njihovo znanje nije imalo spoljni izvor ili inspiraciju, nije bilo stvar objave nego saznanja, ili pronicanja oslonjenog na snagu vlastitog duha. Ali, za razliku od znalaca ili učenih ljudi, oni nisu gomilali objektivno znanje, znanje činjenica gramatike, rituala, pravila žrtvovanja, matematike, astronomije ili medicine, nego su bili zaokupljeni prvim i poslednjim pitanjima života i smrti, ukupnim razumevanjem i usmerenjem čovekovog života. Isto tako, ono time su se oni bavili nije imalo pragmatiku vrednosti ili praktičnu svrhu, kao veštine i transovi *śamana* i vračeva – nije nikoga moglo da izleči, urekne, da mu ispuni ovu ili onu želju, ili pruži zaštitu u nesigurnom poduhvatu ili opasnom putovanju. Usudimo li se reći da su ovi ljudi bili zaokupljeni mudrošću, onda nam se već na ovim počecima otkriva zašto mudrost nije nikada mogla steći popularnost: nije ispunjavala nijednu od svrha kojima su ljudi zaokupljeni od jutra do večeri. Posredno, u mudrosti je bilo nekog krajnjeg asketizma koji nije bio spoljni, vidljiv, primetan – kao kad neko odluču da danima stoji podignutih ruku – nego je bio nevidljiv i stoga teži, jer nije mogao privući neposrednu simpatiju, divljenje ili poštovanje. Taj asketizam mudrosti ostavljao je čoveka i bez onoga što je do tada imao, jer je rušio utopišta svakodnevice, otkrile koje pruža participacija u vladajućim uverenjima, običajima i ritualima.

4) U tom idenju – protiv struje – neki od ovih ljudi behu doista neustrašivi, kao što su bili neustrašivi i u izvlačenju krajnjih zaključaka iz svojih polaznih uverenja.

Uzevi u tom delozimu i do bližeg određenja kontra-kulture, kako je taj naziv ovde upotrebljen. Smatram, naime, da ono što je za ove rane misloce karakteristično jeste duhovna kontra-kultura, tj. stanovište da ono što čini srž zatečene kulture više nema

njaju na tradiciju *tapasa*, dok je budisti odbacuju ali, u odnosu na hedonizam lokajata, »srednji put« budista deluje kao askeza. Budući da napuštaju onaj način života koji je određen običajima i obavezama važećim za datu varu (ili kastu), oni moraju da uobličie jedno autonomno etičko stanovište; ovo nastojanje je naročito naglašeno u dainizmu i budizmu. Ortodokсна tradicija priznaje kao završni stupanj u životu čoveka povlačenje iz domaćeg života, oslobađanje od kastinskih obaveza i predavanje nadležnosti nad domaćinstvom najstarijem sinu. Ali, *samnyasa*, onaj ko se odrekao, najčešće se razlikovao od *śramana* i *parivāṛjake* po tome što se držao načela vedske tradicije, dok su ovi bili nezavisnih uverenja. U odnosu prema etičkim pitanjima, adivike i materijalisti uglavnom su se usredsredili na kritiku normativizma vedskog sistema i morala zasnovanog na uverenju da dobrim delima i ispunjavanju kastinskih dužnosti sleduje onostanost nagrađena, a rđavim delima kazna. Uz njihov stav često je išao i veći ili manji liberalizam, raspuštenost (ili ih bar tako prikazuju protivnici), kao i svesjerno izrugivanje sa običajima, licemerjem svakodnevice i obrazloženjima koja su stajala iza vedskih načela i rituala. Na drugoj strani su bili dainisti i budisti za koje je ovaj amoralizam bio neprihvatljiv i koji su nastojali da vedsku ustrojenost zamene vlastitim načelima uzdržljivosti i pristojnosti, zasnovanim na ravnopravnosti koja briše kastinske razlike. Ovo naročito stoga što im se postavljalo i praktično pitanje uređenja odnosa u sve brojnijim monaškim zajednicama. Dok su u pitanju bile neobavezne zajednice i društva samosvesnih pojedinaca, to nije bilo neopodno; međutim, sa uvećanjem ovih skupina i pridolaženjem pojedinaca za koje je to bilo više uočite nego slobodan izbor, javila se u zaostrenom vidu potreba za »uvodjenjem reda«, uređenjem odnosa između članova zajednice i odnosa zajednice prema širem društvu.

6) *Śramani* razvijaju argumentaciju i logiku – ono što zastupaju ne počiva više na autoritetu i tradiciji, nego je podložno raspravi i osporavanju. U skladu s tim, javne rasprave postaju neka vrsta institucije duhovnog nadmetanja i u gradovima se ponekad ustanovljuju mesta gde se one vode (*kuṭāhala-śāla*, sala za diskusije), ili ih, u određenim prilikama, organizuju vladari na dvorovima, čak sa posebnim nagradama za pobednike. Običaj je bio da onaj ko se pokazao slabijim u tom nadmetanju zatraži od pobednika da ga primi za učenika, o čemu nalazimo brojna svedočanstva u upanišadama (vidi 4/55). Ali, poznati su bili i suprotni slučajevi – da se dotadašnji učitelj i učenik razidu zbog neslaganja.

7) Da bi ovi odnosi između pojedinih učenja bili pregledniji, pokušali smo, sa nešto uprošćavanjem, da ih predstavimo na jednoj tablici. Stavovi o nekim pitanjima nisu bili jednoznačni (u tablici obeleženo sa +, -), nego su bili uslojni, ili se menjali tokom istorijskog razvoja datog učenja. Šta je to značilo u slučaju ateizma već je rečeno, a o

drugim pitanjima biće reći kad budemo govorili pojedinačno o određenim školama.

	ateisti	ne priz. vede	as- kete	odbac. karmu i reink.	hedo- nisti	poriču oslobod.	fatalisti
adivike	+	+	+	samo karmu		+-	+
lokajate	+	+		+	+	+	
đainisti	+-	+	+				
budisti	+-	+					
upanišadski mislioci	+-	+-					
sankhja	+-	+-					

Misliloci upanišada

U ranim upanišadama nalazimo imena brojnih mislilaca, fragmente njihovih učenja, sažete opise njihovih susreta i nadmetanja. Najznačajniji, iz VII veka pre n.e., bili su Udalaka Aruni (*Uddalaka*) i njegov učenik Jadnjavalkja (*Yajñavalkya*).

Udalakine ideje najbolje su izražene u njegovom izlaganju u *Chandogya-upanišadi*. U vidu pouka svom sinu Svetaketu on izlaže monističko učenje o suštini bića. Svet je bio samo nediferencirano biće, a zatim su se procesom diferenciranja izdvojili elementi iz kojih je dalje nastao ceo pojavi svet. Ali, ova Udalakina kosmologija još uvek ima tragova kosmogonijskih shvatanja – biće i elementi se umnožavaju i diferenciraju po vlastitoj želji. No Udalaka zna da su sva bića u suštini od jedne biti, da bivaju i prestaju po toj biti koju on zove *atman* i da je bit bića ujedno i bit čoveka. «Ono što je ova tanana bit, sav je svet od nje, to je istina, to je *atman*, to si ti Svetaketos» (VI.9.4).

Jadnjavalkjina učenja izložena su u *Bṛhadaranyaka-upanišadi* u nekoliko dijaloga. Njegova određenja kreću se oko pojmova brahman i *atman*, pri čemu ove stare reči iz vedskog nasleđa kod njea dobijaju nova značenja. U odnosu na druge mislioce njegova shvatanja deluju produbljeno i obrazuju jedan nov kvalitet mišljenja. On prvi shvata da bit svega ne može biti predmet mišljenja u uobičajenom smislu reči. «Ne možeš sagledati sagledavaoca sagledavanja, ne možeš čuti slušatelja slušanja, ne možeš misliti mislioca mišljenja, ne možeš uvideti uvidaoca uviđanja. On je tvoje sopstvo (*atman*) koje je u svemu» (III.4.2). Tako Jadnjavalkja dolazi do svog čuvenog negativnog određenja *atmana* – ne to, ne to – jer kao subjekt ova izmiče svakoj objektivaciji, budući da je već sadržan u samom činu objektivacije.

Zanimljivo je da su u ovim raspravama učestvovali i kraljevi tadašnjih državnica (bilo da su davali, ili dobijali pouke). Tako

kralj *Brhadratha*, pošto se povukao sa pre-stola, suočen sa prolaznošću života i smrću, razmišlja o tome šta je smisao svega i šta je čoveku činiti. Sa tim pitanjem on najpre upražnjava *tapas* u šumi, a zatim se obraća *Sakayani* da ga pouči o *atmanu*, kao krajnjoj istini.

Sumarno, upanišadski mislioci uobličili su sledeće ideje: postojbi karma, tj. etička kauzalnost, po kojoj rđavim delima sleduju rđave posledice po počinioca, a dobrim delima dobre posledice. Kauzalitet karme prostire se i preko granica jednog života, u naredna otežavanja, reinkarnacije. Ove ideje prihvatiše i ostale šramanske škole i to će postati jedna od paradigmi indijskog mišljenja (izuzev za lokajate i adivike). Drugo, moguće je postići oslobođenje od ovog kauzaliteta i od ponovnog rađanja i umiranja spoznajom identiteta *atmana* (sopstva) i *brahmana* (sveobuhvatnog, apsoluta). Drugim rečima, upanišadska spoznaja je, istovremeno, identifikacija čoveka sa apsolutom; ona nema nikakva posla sa vedskim bogovima, niti se može posredovati vedskim ritualom; to je čovekova vlastita, najlicnija mogućnost. Ona je otuda neregulirana po svojoj suštini, jer je izvan kolektivne konfesije i posredovanja. Mogućnošću i putevima oslobođenja od karme i reinkarnacije baviće se i druga šramanska učenja: *đainizam*, *budizam* i *sankhja*.

Sankhja

Kao što su mislioci koje srećemo u upanišadama uključeni u ortodoksnu, vedsku tradiciju, u jednom procesu asimilacije, tako je i *sankhja*, koja je dugo (sve negde do VIII veka) bila ne-vedsko učenje, u potonjim vremenima, zajedno sa jogom, postala jedna od šest ortodoksnih (*astika*) škola, koje priznaju autoritet vede. Na toj osnovi se, da bi se istakla ova razlika, govori o «ranjoj i »poznjoj» *sankhji*. Ranom *sankhjom* se u novije

vreme bavio osobito *Chattopadhyaya* (5/359). Po tradiciji, kao osnivač ove škole slovi Kapila (oko 500 god. pre n.e.), ali je on očito bio samo jedan od zastupnika učenja koje mu je prethodilo.

Rana *sankhja* odbacuje vedske rituale, kao i ekstremni asketizam. Ravnodušna je prema teizmu; osnovna tema joj je bolnost egzistencije i mogućnost oslobodenja. Osnova i počelo sveta je *pradhana* (pra-datost) ili *prakṛti* (pra-tvar), a svet je u stalnom nastajanju koje se odvija kroz 25 kategorija (*tatva*) i tri *gun*e (kvaliteta, ili preovlađujuće karakteristike). Tri *gun*e su kvalitete, ili stanja *prakṛti*. Čovekova egzistencija se odvija i vezuje uz pojavljivanje *prakṛti* i obeležena je *gunama*, a to su: *satva*, koja vezuje čoveka uz nepomućenost, sreću i znanje, *rajas*, koja ga vezuje uz žudnju, strasti, htenje i debljanje i *tamas* koja ga vezuje uz tupost i inertnost. Prevlast jedne od *gun*a u času smrti istovremeno određuje i prirodu budućeg rođenja. Čovek je podložan bivanju i bolnosti bivanja sve dok se identifikuje sa svojom egzistencijom i ovako opisanom svetom, dok ne sagleda da je njegov istinski identitet *puruša*, nezavisan od *prakṛti*, *gun*a i *tatvi*. *Sankhja* traži u *puruši* ono uporište i mogućnost oslobođenja koje upanišadski mislioci nalaze u *atmanu*, smatrajući, kao i oni, da je to moguće postići specifičnim saznanjem. Joga, koju nalazimo sistematizovanu kod *Patañjali*-ja, polazi od istog kategorijalnog okvira, ali smatra da taj uvid nije moguće postići saznanjem, nego da je za to potrebna praksa joge (otuda se ova joga naziva *samkhya-yoga*, za razliku od drugih sistema joge). Oslobođenje je postigao onaj ko (1) niti se opire smenjivanju *gun*a u svetu oko sebe, niti u sebi, jer je prestao da se identifikuje s njima i da sebe projektuje u pravcu onog ili ovog stanja, pa otuda (2) nije potaknut, niti zahvaćen *gunama*, nego ostaje samosvestan i priseban, i tako da je (3) jednak u zadovoljstvu i bolu, nepomućen dobrim i zlom, što znači (4) čvrst u samosvesti *puruše* i bez ličnih poduhvata.

Ajivika

Učenja *adivika*, kao i *lokajata*, sačuvana su samo u navodima i citatima drugih škola i prikazivača (najčešće *đainističkih* i *budističkih* izvora, koji ih navode u polemičke svrhe). U novije vreme je, na osnovu tih ostataka, najpotpuniji prikaz njihovih učenja dao Bešem (*Basham*) (6). Računa se da su pre adivike živeli oko VIII veka pre n.e., a vršili su određen uticaj na indijsku filozofiju sve do XIV veka.

Smatrali su da svet nema prvobitnog uzroka, a da osnovu svih pojava čine pet vrsta atoma. Kako izgleda, njihov atomizam stariji je i od atomizma *vaišešike* i od grčkih atomista. Čovek je podložan sudbini (*niyati*) na koju nema uticaja; niti je dobrim delima moguće poboljšati, niti rđavim pogoršati (a i obrnuto). Oni su otuda odbacivali ideju karme, to koje drže sva indijska učenja osim *lokajata*. Šest kategorija određuju sudbinu:

dobitak i gubitak, radost i tuga, život i smrt. Bongard-Levin navodi da je Gošala, najpoznatiji adivika, smatrao da je sećanje na ranija rođenja besmislica, ali ne navodi izvor (3/84). Iz toga bi sledilo da je ovaj i samu ideju reinkarnacije smatrao besmislicom, što nije u saglasju sa shvatanjem adivika o mogućnosti pročišćenja kroz sansaru (jer ovo podrazumeva sled reinkarnacija, unazad, kao i unapred). Istina, u potonjem razvoju učenja adivika, tokom srednjeg veka, opada verovanje u sudbinu, a raste vera u karmu.

Poput jedne sekte daina, adivike su obično hodali goli, a poput budista prošli su hranu, ali bez posude. Inače, i daini i budisti bili su protivnici adivika. U odnosu na asketizam daina, asketizam adivika je bio osoben utoliko što nije podrazumevao seksualno uzdržavanje; neke adivike družile su se sa prostitutkama.

Najpoznatiji među adivikama bio je *Mas-karin* (pali, *Makkhali*) *Gošala*, Budin savremenik i jedno vreme Mahavirin učenik (*Mahāvīra*, najpoznatiji dainista, od koga se računa početak dainizma iako je on samo jedan u nizu onih koji mu prethode). U nekim izvorima njegov status kao Mahavirinog učenika je osporen. Jedno vreme Gošala je upražnjavao tapas i čutanje. Prema budističkim izvorima (*Samanaphalla-sutta*) Gošala je smatrao da će pametni, kao i budale, postići savršenstvo postepenim preobražavanjem (kroz sukcesivne reinkarnacije), ili pročišćenjem kroz sansaru (*samsāra-suddhi*). Međutim, takvo učenje ne bi bilo u saglasnosti sa učenjem o sudbini (*niyati*) kao amoralnom kauzalitetu (nasuprot karmi, kao etičkom kauzalitetu), ili se sa ovim može usaglasiti tek uz dopunsku tezu da ovaj proces usavršavanja postoji, ali da nije podložan nikakvim ljudskim nastojanjima, odnosno moralnoj volji. Možda izvesne razlike u izvorima treba pripisati razvoju i menjanju shvatanja adivika, a delom nepouzdanosti samih izvora, koji su pripadali neprijateljskim školama (budizmu i dainizmu).

Drugi značajan adivika bio je *Pūraṇa Kaśyapa*. Živeo je približno u isto vreme (VI v. pre n.e.), a poznat je po svom učenju o amoralnosti delanja (*akrīyā-vāda*), kojim se odbacuje učenje o karmi. On je smatrao da delanjem čovek ne može steći ni zaslugu ni krivicu — njegovu dušu ne pogađaju ni dobra ni rđava dela. U osnovi spora između budista i adivika oko ovog pitanja bila je pretpostavka budista da će ljudi postati zli ukoliko ne veruju da ih za činjenje zla može stići kazna (na drugi način ova tema se ponavlja u Kini, na primer, u sporu konfucijanaca i taoista, a ponavljaće se i mnogo puta kasnije u istoriji kulture, na primer u dilemama Dostojevskog).

Nešto mlađi od prve dvojice bio je Kaśajana (*Pakudha Kaccayana*) koji je takođe zastupao atomizam kao objašnjenje amoralizma sveg zbivanja. Čak ni onaj ko ostrim mačem odseca glavu drugom, ne ubija, jer ostrica mača pri tom prolazi između elemenata, veli on. Mnogi su zapazili eho ovog shvatanja u nekim delovima Bhagavad-Gite



Lik indijskog logičara Dharmakirtija. Tibet.

Likovi raznih bodhisatvi. Tibet.

(da, u krajnjoj liniji, nema ni ubijenog, ni onog ko ubija – Gita, II, 19–21), ali je tamo ono inspirisano sankhjom, a ne adivikama. Naime, Pakudha izriče nestvarnost ubistva na osnovu pretpostavke da su samo elementi stvarni (a stvorenja stvarnost drugog reda), dok sankhja i Gita polaze od toga da je empirijska egzistencija stvarnost drugog reda u odnosu na purušu, koji je nezahvaćen zbivanjima u toj ravni.

Amoralizam i fatalizam adivika Bongard–Levin (3/83) tumači njihovom opozicijom spram vedskog shvatanja da sudbina ljudi zavisi od bogova i da se na nju može uticati ritualima i žrtvovanjem. Sačuvani podaci o trojici adivika iz Budinog vremena govore o doista neobičnim ličnostima. Zanimljivo je da su adivike u nekoliko prvih vekova (do V veka pre n.e.) imale više pristalica nego budizam, da su čak uživale i pokroviteljstvo jednog dela dobrostojećih slojeva i nekih vladara, a gdekad su pristajali i na službu savetnika.

Lokayata

Lokayate, (ili *charvāka*) su jedna od najzanimljivijih pojava u indijskoj filozofiji. Oni su odbacivali svaku spiritualnost smatrajući da je ukupna procesualnost sveta zasnovana na četiri elementa, čijom kombinacijom nastaju sve pojave. Život i svest su takođe materijalni, a poreklo saznanja je čulno – ono što se ne može opaziti i iskusiti nepostojeće je i lažno. Svaka stvar ima vlastitu prirodu, svojstvenost (*svabhāva*), ili posebnost. Ona određuje sudbinu (*niyati*) – karakter je čoveku njegova sudbina (Heraklit, fr. 119: „Karakter je čovekov vodič /daimon/“). Oni su odbacivali ideju boga, a religiju smatrali bolesću. Nema nagrade niti kazne, nema neba niti pakla. Nema opstanka posle smrti, u bilo kojem vidu. Učenje o reinkarnaciji i prinošenje žrtava jesu za budale. Vede su ispunjene obmanama i lišene inspiracije. Ako je istina da žrtvovana životinja odlazi na nebo, zašto onda žrtvovatelj ne prinese vlastitog oca na žrtvu. Kad se prinosi žrtva da bi se ispunila neka želja i kad se želja ispuni, brahmani to stavljaju sebi u zaslugu; ako se ne ispuni, krivicu svaljuju na naručioaca. Asketizam i podvižništvo su glupost. Ljudi ne bi trebalo da troše vreme na hodočašće, niti novac na svetilišta, jer samo obećavaju imovinu brahmana. Sveštenici su paraziti i varalice, a njihova učenja sredstvo da obezbede sebi izdržavanje. Čovek ima samo ovaj život i valja da ga provede u zadovoljstvu. Lokajate odbacuju i budističku opsednutost patnjom i smatraju da u životu prevlađuje zadovoljstvo.

Svojom odrešitošću i žestinom lokajate umnogome prevazilaze i najoštriju kritiku religije koju nalazimo kod grčkih filozofa i bliži su, zapravo, Volteru, Dalamberu i Diderou, po zajedljivosti i beskompromisnosti.

Od ranih lokajata sačuvalo se samo ime Brhaspatija (oko V veka pre n. e.) koga ne treba brkati sa istoimenim vedskim likom.



On je poricao svestenička učenja i tvrdio da su ona dobra samo za decu koju majke hoće da uteše ili uplaše, a da svestenicima služe da ljude drže u sujeverju i na lak način dođu do nagrade. Tegobe pakla svoje nevolje koje potiču od neprijatelja, oružja i bolesti; oslobođenje (*mokša*) jeste smrt, koja je zaustavljanje životnog daha.

Od poznijih lokajata sačuvao se samo jedan originalan spis *Tattvaprapaśa* (»Lav koji napada dogme«) autora Dajarašija (*Jayaraśi*, VII vek). On je bio skeptik i agnostik. Odricao je mogućnost izvesnog znanja o bilo čemu u suptilnim je argumentima obarao osnovne tvrdnje religijskih i filozofskih učenja svih vremena. Ono što je Nagarduna za budizam, to je Dajaraši bio za lokajate. Ne možemo saznati ono što je beskonačno i apsolutno, jer smo konačni. Naša ograničenja su vezana za čula kojima opažamo svet, veli on. Svojim iskrljenim stanovištem čovek nije u stanju da sagleda svet, niti svoju uslovljenost i sve tvrdnje su mu manjkave. Religijske istine su stvar verovanja, a sve istine su jednakovredne.

Pojedinci

U budističkim tekstovima se sačuvalo i nekoliko imena pojedinaca koji se ne vezuju uz određene škole. U već pomenutoj *Sama-naphalla-sutti* oni se pominju u sporu sa Budinim učenjima.

Ajita Keśakambalin je bio blizak lokajata, a učio je da je sve nastalo kombinacijom četiri elementa u određenoj razmeri. Do znanja se dolazi putem čula, ali i to je katkad izobličeno pod uticajem strasti. Toboženje znanje koje daju vede jeste »bljivotni brahmana«. Pametni, kao i budale, nestaju kad im se telo raspadne. Nema zasluge u prinosenju žrtvi, niti greha u zločinu. Nema ploda ni u dobrom ni u rđavim delima. Što se tiče zadovoljstva, svedjedno je da li mu se čovek podaje ili ne. Nema potonjeg života, niti nekog drugog sveta. Budisti su njegovo učenje zvali »učenje o zatiranju (*uccheda-vada*)«, zbog tvrdnje da sa smrću sve prestaje. Sa adivikama je delio uverenje da su vlastiti izbor i slobodna volja iluzije.

Drugi značajan mislilac, *Saṅjaya Belāṭhiputta*, ostao je zabeležen kao agnostik (*ajñāna-vadin*). On je smatrao da je uzaludno pokušavati da se pronikne krajnja svrha stvari, smisao života i tajna bića. Po Sanjdaju, mudar čovek se uzdržava od suda o tome i tako postiže smirenost duha; stišavši radoznalost i strasti biva oslobođen. Sanjdaja je ali uticao na Buda, ili se inspirisao sličnim idejama kao Buda, s obzirom da su bili savremenici i da i kod Bude nalazimo isti odnos prema tzv. krajnjim pitanjima. Naime, Buda je odbijao pitanja i razgovore o tipično filozofskim (ili metafizičkim) temama i stalno naglašavao da je njegovo učenje vezano samo uz dve teme: patnju i dokončanje patnje. Osim odbijanja »metafizičkih pitanja«, Sanjdaja sa Budom deli i tipičnu formulu kojom ta pitanja odbija – čuvenu tetralemu – istina u nešto drugačijem obliku

nego što je ona koju nalazimo kod Bude i dainista. On kaže: »Ja ne tvrdim da on (tj. drugi svet – D.P.) postoji, ali ne tvrdim ni suprotno. Ja ne smatram da svet ne postoji, ali ni da ne-nepostoji.« U to vreme je ovako formulisan skepticizam očito bio u optičaju, jer sličnu formulu nalazimo u budizmu i dainizmu tog vremena (o tome opširnije vidi kod Veljačića, 7. 1/205–209). Njome su nadilažena pitanja kao što su: je li svet večan; je li svet beskrajn; je li duša isto što i telo; ili je nezavisna; da li čovek – ako ne svaki, barem onaj koji to zasluži – postoji posle smrti, ili ne postoji? Za Sanjdaju tetralema je bila sredstvo stišavanja žudnje za apsolutom i apsolutnom istinom; za razliku od budista, on je smatrao da je to dovoljno samo po sebi i da nije potrebna meditativna praksa. U tom pogledu blizak mu je grčki filozof iz IV veka pre n.e., Piron iz Eleje, koji je bio u Indiji i uobičilo vlastito stanovište uzdržavanja od suda (*epohē*), kao sredstva da se postignu utihnulost (*afasia*) i smirenost (*ataraksia*). U kojoj meri je ovakav pravac mišljenja predstavljao snažnu liniju u Indiji može se videti i po tome što mu koreni sežu do Jadravakljine formule »ne to, ne to«, a najznačajniji izraz je dobio u razaranju svih stanovišta koje je u II veku sproveo jedan od najznačajnijih budističkih filozofa, Nagarduna.

Zanimljivo svedočanstvo sačuvalo se u Ramajani (*Rāmāyana*), velikom indijskom spevu. Tu se govori o Davaliju (*Davali*), koji je bio savetnik vladara Daśarathe, Raminog oca. Ako je tačno da o zbivanjima opisana u Ramajani prethode oko jedan vek zbivanjima iz Mahabharate, onda bi to značilo da je Davali živeo u X veku pre n.e. Prema sačuvanom opisu, Davali (ili Dabali, koga treba razlikovati od Satjakama Dabale iz upanišada) pojavljuje se u jednom trenutku kao Ramin savetodavac, govoreći mu da ne treba slepo da se pridržava zaveta oca, što ovaj odbacuje. Tom prilikom saznanje o njegovim stavovima, bliskim adivikama. Davali se podmeva Raminim skrupulama i poziva ga da se ne zaslepljuje praznim načelima. Čovek, veli on, ne duguje vernost nikome: ni prijateljima, ni roditeljima, ni rođacima, ni vladavocima, ni bogovima. Vidimo da Davali izriče ono čega su se mnogi ljudi, nekad i sad, doista pridržavali, samo su brižljivo pazili da to ne kažu. Moglo bi se reći da je Davali u etici ono što su njegov sunarodnik Kautilja i Makijaveli kasnije bili u politici – sistematizatori načela kojih se većina ljudi drži ali ih ne izriče. Davali kritikuje i prinosenje žrtava kao uzaludno i smišljeno od strane svestenika da obezbede sredstva za život. Zašto jesti umesto mrtvih i nuditi ih hranom, pita on, zar to ne bi bilo isto kao kad bi rođaci koji sede kod kuće želi da bi se zasitili oni koji su na putu? Kad čovek umre, nestaje zauvek i neće dobiti nagradu ma koliko se ovdje uzdržavao. Život treba učiniti prijatnim i lepim za veka, jer posle toga nema ničega.

U okviru ovog prikaza nećemo se posebno osvrnuti na dainizam i budizam pošto su ta učenja šire poznata, a zahtevala bi nesrazmerno više prostora. Između šramanskih učenja jedino su ova dva ubrzo postala zasebne religije, tj. povezala su se sa državnim interesima i postala masovna. Uz to, jedan deo budizma je zahvaćen teizmom; to je poznato ateističko stanovište napušteno; Buda je obogotovoren i stvoren je budistički panteon, nebesa i pakao. Iz ovoga ne treba zaključiti da će tu zamreti filozofiranje. Naprotiv, u okviru budizma filozofski život će se razviti tek nekoliko vekova posle Budine smrti. Budistička filozofija dostiže vrhunac početkom naše ere i to onda kad se budizam već sasvim ućvrtio kao religija.

Mada se filozofija u Indiji rada kao deo kontra-kulture – i zadržava taj karakter sadržan u pravu pojedinca da promišlja odrednice svoje sudbine mimo vladajućih obradaka – ona je u potonjim vremenima jednako bila i konstitutivni faktor vladajuće kulture. Ona se vazda javljala u dva vida – kao rušilac i kao graditelj.

Navedena literatura

- 1) Karl Jaspers: THE ORIGIN AND GOAL OF HISTORY, New Haven, YUP, 1953.
- 2) Romila Thapar: ANCIENT INDIAN SOCIAL HISTORY, New Delhi, 1978.
- 3) C. M. Bongard-Levin: STARA INDUSKA CIVILIZACIJA, Beograd, 1983.
- 4) Dušan Pajin: FILOZOFIJA UPANIŠADA, Beograd, 1980.
- 5) Debiprasad Chattopadhyaya: LOKAYATA, New Delhi, 1959.
- 6) A. L. Basham: HISTORY AND DOCTRINES OF THE JAIKAS, London 1951.
- 7) Čedomir Veljačić: RAZMEDA AZIJSKIH FILOZOFIJA, I–II, Zagreb, 1978.

Lik indijskog filozofa Aśvame, Tibet.



Uvodne napomene

Gornjim naslovom obuhvaćen je čitav spektar problema, koji međutim, u eseju kao što je ovaj, ne mogu biti istraženi u potpunosti, a još manje iscrpljeni. Odatle je ono što sledi samo određivanje opštih naznaka i obrisa o odnosu filozofije i šireg kulturno-civilizacijskog konteksta stare Kine. Neki bitni momenti tog odnosa sažimaju se kao osobenosti klasične kineske filozofije, koje je ona poprimila na osnovu društveno-ekonomske prakse, lingvističkih faktora, odnosa prema prirodi, religiji, nauci i umetničkoj praksi starih Kineza.

Određnica »kontekst« ovde ne ukazuje samo na odnos celine (kulture/civilizacije) i jednog njenog dela (filozofije), već pre na onu vrstu međuprozimanja i preslikavanja u kojem filozofija postaje središte sazimanja i sabiranja bitnih momenata ostalih oblasti kulture i civilizacije, kao što, u suprotnom smeru, druge oblasti kulture i civilizacije u sebi prelamaju značajne osobine i karakteristike filozofije. Ovaj sistem »dvostrukih ogledala« ili bitnog organskog jedinstva u odnosu filozofije i šireg kulturno-civilizacijskog konteksta upečatljivo je prisutan upravo u tradiciji starih Kineza. (Samo kao preliminarne naznake od kolikog je bila značaja filozofija za kinesku kulturu i civilizaciju ovde se može navesti primer sistema klasičnog kineskog obrazovanja, koji se skoro isključivo sastojao u proučavanju konfucijanskih klasika.)¹

Valjalo bi, možda, najpre dati jednu metodološku napomenu. Naime, polazna pretpostavka ove kratke skice osobenosti kineske filozofije jeste da, protivno mišljenju raznih evrocentrista i zagovornika »mistike orijentalnog duha«, ne postoji, sa stanovšta zapadnog kulturnog kruga, *nepremostivi problem razumevanja* klasične kineske filozofije. Prepreke, pre svega ali ne i isključivo jezičke prirode, sigurno su velike (dosadašnja praksa u posredovanju između dva ili više kulturna kruga pokazuje, međutim, da filološko znanje nije po sebi dovoljan uslov za *filozofsko razumevanje*), ali mislim da je valjana recepcija klasične kineske filozofije moguća ukoliko je moguće razumevanje bilo koje filozofije *starog veka* – na relaciji od Grčke, preko Indije, do Kine. Ukoliko uopšte postoji, na planu filozofije, određeni hermeneutički rez ili samozatvoreni krug u recepciji različitih filozofija, mislim da se on pre može javiti u odnosu novovekovne evropske filozofije prema svim ostalim filozofijama starog veka – bez obzira da li je u pitanju grčka, indijska ili kineska filozofija – i to u sasvim određenom smislu neprimerene transpozicije jednog kulturnog koda na drugi. A budući da se inače pretpostavlja

Kontekst i osobenosti kineske filozofije

Mirko Gaspari

Čiju Jing: Razgovor pod drvećem.
Tuš i boje na papiru.
XVI vek. Kina.



¹ Ne mislim samo na tzv. *Pet klasika* (*Knjiga pesama, Knjiga istorije, Knjiga promena, Knjiga obreda i Analisa proleća i jeseni*), koji, sem delova *Knjige promena*, i nisu filozofsko štivo u pravom smislu reči, već na tzv. *Četiri spisa konfucijanske filozofije* (*Besede ili Analekta, Veliko učenje, Učenje o sredini i Mengceovi spisi*), koja su od XIV veka služila i kao osnova u ispitima za državnu službu.

mogućnost razumevanja stare grčke filozofije – što podrazumeva i otvorenost u dešifrovanju kulturnog koda starog veka unatoč tome što se ono vrši unutar novovekovnog kulturnog koda – ne vidimo zašto ista otvorenost u recepciji ne bi bila moguća i kada je u pitanju kineska filozofija. Drugim rečima, metodološko polazište ovog istraživanja određeno je sledećim implicitnim pretpostavkama (koje se, međutim, imajući u vidu opseg rada, ovde ne mogu dalje obrazlagati): a) ne postoji nepremostiva samozatvorenost filozofskog razumevanja na relaciji Istok-Zapad; b) postoji jedinstvo *problematskih okvira* u filozofskom kodu starog veka od Grčke, preko Indije, do Kine; i c) moguć je «proboj» (da li na osnovu kulturnog ili antropološkog «univerzalizma», ovde ostavljam po strani) novovekovnog kulturnog koda u smislu otvorenosti razumevanja za druge i drugačije kulturne kôdove.

Opšte karakteristike kineske filozofije

1. Geografski, ekonomski i istorijski faktori

Kloneći se uopštavanja i redukcionizma, po kojima bi se karakteristike filozofije određenog naroda mogle manje ili više bez ostataka objasniti geografskim, ekonomskim, društvenim ili istorijskim uslovima tog naroda – jer često i sam nastanak, a u svakom slučaju *doseg* jedne filozofije (njegov *usid*) ukazuje i na bitnu autonomiju mišljenja u odnosu na takve uslove života – ipak valja imati u vidu značaj koji većina ozbiljnih istraživača kineske civilizacije (Needham, Fung Yu-lan, Bodde, itd.)² pridaje ovim uslovima kao svojevrsnom kontekstu u kojem nastaje i u kojem se razvija kineska filozofija.

I Needham i Fung Yu-lan³ ističu geografsku i ekonomsku pozadinu Kine kao značajan faktor u određivanju razlika između kultura Evrope i Kine. Kina je prevashodno kontinentalna zemlja, sa složenom mrežom planinskih venaca koji razdvajaju veći broj izolovanih i stoga teško pristupačnih ravničarskih predela pogodnih za zemljoradnju, za razliku, na primer, od Grčke koja je u mnogo većoj meri primorska zemlja i, odatle, prirodno upućena na trgovinu. Uslovi privredavanja u Grčkoj pogodovali su razvoju grada-države (*polis*), dok je agrarna osnova kineske civilizacije pogodovala razvoju snažne porodice i njenih specifičnih hijerarhijskih odnosa kao osnovne jedinice centralistički organizovane birokratsko-feudalne

države. (Postoje i drugi elementi vezani za agrarni karakter kineske civilizacije – npr. složeni sistem navodnjavanja – koji su u istoj meri uticali na formiranje jake centralizovane države.)

Ako se ima u vidu agrarna osnova kineske civilizacije, ne iznenađuje činjenica što je tokom većeg dela kineske istorije (a to znači barem tri milenijuma) društvena i ekonomska misao Kineza bila usredsređena na upotrebu i raspodelu zemlje. Kineski mislioci često su isticali značaj zemljoradnje (proizvodnje, tj. «korena») u odnosu na trgovinu (razmenu, tj. «granu»).⁴ Stoga, u skladu sa takvom agrarnom orijentacijom, sasvim prirodno deluje podatak da jedan pregled kineskih filozofskih škola iz trećeg veka pre n.e. sadrži i poglavlje o «Vrednosti zemljoradnje». ⁵ Po Fung Yu-lanu, u ovom poglavlju nalazimo koren i izvor dva glavna smera kineske misli, taoizma i konfucijanista. Oba, na ovaj ili onaj način, izražavaju stremljenja i nadahnuća zemljoradnika.⁶ Iako često na suprotnim polovima u promišljanju problema ljudskog opstanka, i taoizam i konfucijanstvo predstavljaju svojevrsnu «racionalizaciju ili teorijski izraz različitih strana života zemljoradnika». ⁷ I pored toga što ovakvo nadovezivanje kineske filozofije na zemljoradnju u izvesnom smislu predstavlja čak i grubo pojednostavljivanje, pa odatle ima i sasvim ograničen domen važenja, «racionalizacija različitih strana života zemljoradnika» koja čini sadržaj taoizma i konfucijanista može se izraziti na sledeći način. Taoizam je zagovarao usklađivanje sa prirodom, uzdizao jednostavnost primitivnog života, odbacivao civilizaciju (odatle i prezir prema učestnosti, razlučivao prirodno od veštačkog, te prirodu odredio kao ishodiste ljudske sreće, a društveno biće i istoriju kao poprište ljudske nesreće. S druge strane, konfucijanstvo je ispoljilo tendenciju ka racionalizaciji porodičnih i društvenih odnosa, čija je ekonomska osnova bila zemljoradnja. Budući da je porodični sistem ležao u osnovi društvenog sistema Kine, konfucijanstvo je težilo iznalaženju *etičkog smisla* porodičnih odnosa. (Ipak, kao što je i taoizam bio mnogo više od idealizacije primitivnog – neo-taoisti su, između ostalog, i tvorci kineske metafizike – tako se i konfucijanstvo nekim svojim etičkim načelima, u prvom redu središnjom kategorijom «moralno uzvišenog čoveka» (*qunzi*), uzdiže iznad racionalizacije odnosa u kineskoj porodici i doseže na etičkom planu nivo generički ljudskog). Polaritet ova dva toka kines-

ke misli neo-taoisti su u trećem veku n.e. iskazali ovako: «Konfucije je cenio *ming jiao* (učenje o imenima koja označavaju društvene odnose), dok su Lao-ce i Džuang-ce cenili *ziran* (spontanost ili prirodnost).»⁸

Često se ističe da je i samo načelo polariteta (*yin/yang*), koje prožima i taoizam i (neo)konfucijanstvo i druge filozofske škole – načelo po kojem «kad razvoj bilo čega dovede do krajnosti, dolazi do preokreta u drugu krajnost» – izvedeno po obrascu smene godišnjih doba i kretanja Sunca i Meseca: pojave od izuzetnog značaja za zemljoradnju. Ovo načelo ujedno je pružilo glavni argument za učenje o «zlatnoj sredini», kojem su podjednako bili skloni i konfucijanci i taoisti.

U pogledu kineske istorije i njenog značaja za kinesku filozofiju ovde je dovoljno samo u globalu naznačiti da su glavne struje kineske filozofije (tzv. «šest škola») u svom rudimentarnom obliku *već bile formirane* pre prvog ujedinjenja Kine (pod dinastijom Qin, 221. godine pre n.e.), a da su kasniji napore filozofskih škola, naročito konfucijanista (od dinastije Han, 206. godine pre n.e. – 220. godine n.e., pa sve do novijeg vremena), često bili usmereni na uobličavanje teorijskog opravdanja za politički ujedinjenu i kulturno homogenu Kinu. Od svih filozofskih pravaca jedino je konfucijanstvo pošlo za rukom da tokom skoro dve hiljade godina bude glavni integrativni faktor kineskog društva i kulture – veliko dostignuće ako imamo na umu geografske (pa i etničke) faktore koji su mnogo više pogodovali razjedinjenju nego li ujedinjenju Kine. Ali ni samo konfucijanstvo ovo ne bi postiglo da nije bilo i drugog – daleko najznačajnijeg – integrativnog faktora kineske kulture: kineskog pisma.

2. Lingvistički i logički aspekti

Zanimljivo je podsetiti da reč «civilizacija» u evropskim jezicima potiče od latinskog korena (*civitas*, *civis*), koji se odnosi na grad-državu i na građanina. Najbliži kineski ekvivalent, *wenhua*, doslovno znači «preobražavajući uticaj pisanja». Drugim rečima, u Evropi je suština civilizacije, barem lingvistički, bila vezana za urbanizaciju; za Kineze, s druge strane, za *umeće pisanja*.⁹

Kada je u pitanju civilizacija tako naglašeno usmerena ka pisanju reči kao što je kineska (npr. Kina za razliku od Indije nema usmenu tradiciju), važno je barem u osnovnim crtama saznati kako i u kojoj meri osobena struktura kineskog jezika otkriva veze između kulture i tradicionalnih načina mišljenja. To će reći kako je struktura jezika uticala na uobličavanje, strukturu i razrešene filozofskih problema. Najbolji način da se to učini jeste jednostavnim poređenjem (ovde samo u vidu opštih naznaka) osobe-

⁴ Odatle i društveno raslojavanje u tradicionalnoj Kini na četiri osnovna, vrednosno rangirana staleža: vrh društvene lestvice zauzimali su učenjaci ili literati koji su ujedno obrazovali državnu birokratiju i bili glavni zemljoposjednici, zatim slede seljaci ili ratari, osnova agrarne proizvodnje, potom zanatlije i tek na kraju trgovci.

⁵ Vidi Fung Ju-lan (jug. izd.), str. 30.

⁶ Ibid., str. 30. O Fung Yu-lanovom datiranju početaka taoizma i konfucijanista postoje različita mišljenja.

⁷ Ibid. str. 32.

⁸ Ibid. str. 34.

⁹ Ovo poređenje sam preuzeo od Boddes, op. cit., str. 39.

² J. Needham i C.A. Ronan, *The Shorter Science and Civilization in China*, vol. I, Cambridge U.P., Cambridge, 1978, str. 15–57; Fung Yu-lan, *Istorija kineske filozofije*, Nolit, Beograd, 1971, str. 27–42 (dalje kao Fung Ju-lan (jug. izd.); D. Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton U.P., Princeton, 1981, str. 39–43 i 85–132.

³ Op. cit.

nosti kineskog jezika u odnosu na indoevropske jezike – naročito sanskrit, kao svojevrsnog 'prototipa' tih jezika.

U sanskrtu, po indologu Bäumenu, upotreba glagola često je zasenčena substantivnim i pridevskim izrazima; 'substantivni karakter' sanskrita, kao i pretežna upotreba pasivnih za razliku od aktivnih glagola, ukazuje na određeno davanje prvenstva statičkim nad dinamičkim odnosima, na primat bitka nad bivanjem; u tome se odlikava i određena tendencija ka eliminisanju radnje kao takve. Značajno je da većina imenica koje izražavaju statičke kvalitete imaju i intrinzično pozitivnu vrednost, dok imenice koje izražavaju kretanje i promenu poseduju pejorativnu vrednost.¹⁰ Isto tako, uopšte uzevši, indoevropski jezici naglašavaju vezu između subjekta i predikata, kao i jednosmernu, linearnu uzročnost, za razliku od reciprocne uzročnosti.¹¹ Njihova osobenost može se donekle predložiti posredstvom glagola *biti*. Bez obzira na različite upotrebe,

ovaj glagol je filozofski relevantan u dva smisla: a) kao ono što označava postojanje, stvarnost, nastanak ili pojavljivanje nečega, itd., i b) kao kopula, veznik koji spaja subjekat i predikat. U tom pogledu, u većini indoevropskih jezika postoji tendencija spajanja ili nerazlikovanja egzistencijalne od kopulativne funkcije ovog glagola. Počevši od Platona i Aristotela pa sve do danas, ova činjenica je bitno uticala na karakter evropske filozofije (ideja da se sve može klasifikovati ili kao subjekat ili kao ono što pripada subjektu; razlika supstancija-atribut ili supstancija-akcidencija; mogućnost 'egzistencijalnog' hipotaziranja predikata ili atributa; spor nominalizam-realizam, itd.). Dalje, u jezicima poput grčkog ili engleskog određeni član predstavlja izuzetno pogodno sredstvo da se od prideva ili glagola oblikuje apstraktni pojam, substantiv, tako da nalikuje na nezavisno postojeću supstanciju (npr. *good* u *the good*; Platon je naročito indikativan u tom smislu svojim razdvajanjem pojedinačno dobrog od ideje dobra; isto tako i Locke svojim 'mentalizmom', u pokušaju da odredi značenje reči).

S druge strane, kineski jezik se po svojim karakteristikama i strukturi znatno razlikuje od indoevropskih jezika. Prvo, kinesko pismo je ideografsko a ne alfabetsko (u poslednje vreme kineski lingvisti insistiraju na karakterizaciji 'logografsko', što, naravno, znači da svaki ideogram ima formu koja je, iako veoma stilizovana, slična 'jedinici' neposrednog iskustva koje se ideogramom označava. Ovo, s jedne strane, znači da postoji veća povezanost između jezika i sveta nego u slučaju alfabetskog pisma (pa ukoliko je svet shvaćen dinamički i procesualno, što je u kineskoj filozofiji često bio slučaj, onda to znači i da je 'slika' takvog sveta nosilac slič-

nih osobina), a s druge, da su mogućnosti ambigviteta izražene pošto jedan ideogram skoro uvek pokriva više različitih područja konceptualizacije. Ovo, na primer, otežava prevođenje jer ideogrami nisu apstraktni pojmovi u uobičajenom smislu. Drugo, kineski jezik se sastoji od nepromenljivih korena-reči (= slika), za koje ne postoji deklinacija, konjugacija, vreme, broj, rod ili lice (što ne znači da se u kineskom jeziku ove stvari ne mogu iskazati na drugi način – prvenstveno redosledom-odnosom ideograma u jednom nizu). Isti ideogram najčešće označava i stvar (imenicu) i relevantnu radnju (glagol) i određeni atribut ili osobinu (pridev). Ovo pokazuje da razlika subjekat-predikat nije nužna za jezik, kao i da je moguće izbjeći hipotaziranja koja se javljaju kada prideve pretvaramo u imenice. Odatle, na primer, klasični kineski filozofski sistemi, sve do pojave budhizma (tj. do pojave indijskih logičkih i epistemoloških teorija), nisu postulirali postojanje apstraktnih entiteta kao što su univerzalije (u smislu platonističkog realizma), niti pak mentalnih entiteta (u smislu konceptualističkih filozofija duha), tako da se hipotaziranje apstraktnih pojmova na način na koji je to bilo od izuzetnog značaja za evropsku (i indijsku) epistemologiju, ontologiju, semantiku ili filozofiju duha praktično i nije razvilo u predbudističkoj kineskoj filozofiji. (Doduse, postoji spor oko toga da li neo-moističku logiku Gong Sunlonga valja interpretirati u duhu platonističkog realizma – što čini Fung Yu-lan¹² – ili pak kao svojevrsni 'bihejvioristički nominalizam' – što čine A.C. Graham i C. Hansen,¹³ koji i inače tvrde da je nominalizam, u kontekstu određivanja statusa univerzalija, svojstveniji kineskoj filozofiji od realizma, ali ovo je u svakom slučaju izuzetak već i kao *de facto* jedini primer autohtono kineskih logičkih istraživanja.)

Treće, u kineskom je teško iznaći ekvivalent indoevropske 'egzistencijalne funkcije' glagola *biti*, tako da je mogućnost mešanja sa 'kopulativnom funkcijom' mnogo manja (što, istovremeno, znači da je na planu filozofije teže povući jasnu razliku između



Starokineski tip božanstva koje svira instrument čin.

¹² Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, Princeton U.P., Princeton, 1952, str. 203-215. (dalje kao Fung Yu-lan (eng. izd.).)

¹³ A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, SOAS, Univ. of London, London, 1978; C. Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, 1983.

supstancije i atributa). Ovo je, opet, značilo da Kinezi nisu, sve do pojave i asimilacije budhizma, razvili ontološke argumente u indijskom ili evropskom smislu. Međutim, odustvo egzistencijalne funkcije glagola *biti* omogućavalo im je da u nekim oblastima svoje filozofije istaknu dinamičko-procesualno a ne substantivno-statičko viđenje sveta – recimo, u teoriji pet elemenata (zemlja, metal, vatra, voda, drvo), ovi su shvaćeni više kao specifične «moći» negoli kao vrste materije. Najzad, kineski jezik, kao i kineska filozofija, daje prednost tzv. «korelativnoj logici» – praksi da se značenje jedne reči upotpunjuje i dovršava njenom suprotnošću – što znači da je mnogostruki, dinamički relacionalizam, za razliku od linearne uzročnosti, još jedno značajno svojstvo i kineskog jezika i kineske filozofije (ovo je u metodološkom smislu indikativno za Džuang-čea, a u sadržinskom za *hua-yen* filozofiju).¹⁴

Problem statusa i značaja «kineske logike» u poređenju sa evropskom: izuzetno je složen i već duže vremena izaziva sporove kod različitih istraživača (jednako i filozofa i sinologa). S jedne strane su istraživači poput Nakamura, Northrop, Chang i drugih,¹⁵ koji zastupaju stanovište da Kinezi zbog osobene strukture svog jezika (u odnosu na indoevropske jezike) nisu uspjeli da razviju formalne deduktivne teorije (npr. si-logizam aristotelovskog tipa ili deduktivnu geometriju), staviše, da je «kineski duh» (pa, pretpostavlja se, i kineska filozofija) u tom smislu alogična, da se misaono kreće unutar «neizdefiniciranog estetičkog kontinuum», da se u filozofiji koristi «konkretnim analogijama», da nije razvio apstraktno mišljenje i tome slično. Drugi, opet, poput Needham, Bodde i Fung Yu-lan¹⁶ smatraju da iako Kinezi nisu razvili formalnu logiku u evropskom smislu, oni su se ipak koristili jednom sasvim osobenom logikom – Needham tu logiku naziva «dijalektičkom» ili «dinamičkom logikom», a Bodde «numeričko-kategorijalnim mišljenjem». Treću grupu čine istraživači poput Chmielewskog i Chung-ying Chenga,¹⁷ koji tvrde ne samo da kineska filozofija (tj. barem neki njeni delovi, kao što su spisi Gong Sunlunga) nije alogična, niti dijalektička, već da se sredstvima matematičke logike (formalizacijom)

Kontekst i osobenosti kineske filozofije

može pokazati da u sebi sadrži «implicitne logičke argumente» koji su u potpunom skladu sa zapadnim deduktivnim teorijama.¹⁸

3. Naturalizam

Napomenuto je već u kojoj je meri agrarni karakter kineske civilizacije uticao na klasičnu kinesku filozofiju. Iako se vremenom kineska misao razvila u dva pravca – jedan koji je većim delom bio upućen na etičku problematiku unutar društvenog bitka (konfucijanstvo, moćištika i legalistička škola), i drugi koji se bavio odnosom ljudske prirode i prirode u celini (taoizam, kosmo-loška škola) – ipak je jedno fundamentalno načelo, proisteklo iz kineskog odnosa prema prirodi, u velikoj meri odredilo osnovne obrasce mišljenja i vrednosnu orijentaciju i jednog i drugog pravca. To načelo se može odrediti kao *naturalizam*, iako ovaj pojam ne predstavlja baš naj srećnije rešenje (mogu bi se govoriti i o «organicizmu», «holizmu», itd.). Kao karakteristika kineske filozofije naturalizam znači sledeće: a) u promišljanju bilo prirode bilo društvenih odnosa retko se povlači oštra i odsečna razlika između čoveka i prirode, između ljudskog i prirodnog sveta, tako da se kineska misao odlikovala jednim holističkim pristupom u kojem priroda, čovek i društvo predstavljaju međuprolinjavajući kontinuum (psihosocio-kosmički paralelizam); b) često su i sami obrasci mišljenja, modeli tumačenja i kategorizacije strukturalno oponašali prirodne obrasce, procese ili pojave; i c) modeli čovekovog usavršavanja i njegove egzistencijalne emancipacije odlikovali su se jednom pozitivnom vrednosnom orijentacijom spram prirode, sveta i života, tako da su «soteriološki napori» vremenom retko svoje ishodište nalazili u želji za transcendentnom prirodom ili za devalvacijom sveta (kao što je, na primer, bio slučaj sa nekim indijskim ili gnostičkim «modelima oslobođenja»). Naturalistički karakter kineske filozofije očituje se i u činjenici da predbudhistički, autohtono kineski filozofski pravci nikad nisu poprimili karakter religijskih pokreta (kasniji religijski taoizam javlja se kao reakcija na religijsku institucionalizaciju budhizma), niti su razvili ono što bismo mi nazvali teologijom (Leibniz je svoj spis o kineskim kosmo-loškim teorijama pomalo nezgrapno nazvao

«Raspava o prirodnoj teologiji Kineza»). Odatle i opšta usmerenost ka etičkoj a ne religijskoj problematiki, kao i začudujuća indiferentnost prema raspravama o fenomenu natprirodnog.

Naturalizam u inače humanistički orijentisanom konfucijanstvu ogleda se, na primer, u svojevrsenom «paralelističkom» tumačenju društvenih odnosa: ne samo da se širi društveni odnosi uređuju po modelu porodičnih odnosa (odnos vladar/podanik prema odnosu otac/sin), već se i porodični i društveni odnosi tumače po analogiji ili sa teorijom prirodnog polariteta (vladar kao *yang*, podanik kao *yin*; isto i sa odnosom otac/sin i muž/žena), ili po analogiji sa četiri godišnja doba («Nebom ima četiri godišnja doba, dok vladar ima četiri načina vladanja. To je zajedničko i Nebu i čoveku» – veli se u političkoj filozofiji Dong Zhongshua).¹⁹ Isti je slučaj i sa neo-konfucijanskim (Cheng Hau-va škola) idejom *rena* («čovekoljublja», «humaniteta»): postoji jednako i *ren* čoveka i *ren* Neba i Zemlje.²⁰ Ovakav naturalizam predstavlja, u stvari, primer sistema *objedinjenog znanja* unutar kojeg se ista načela ili obrasci mišljenja primenjuju, na primer, i u kosmologiji i u društvenoj teoriji i u raznim praktičnim oblastima znanja (npr. u medicini).

Progovoriti o naturalističkom karakteru filozofskog taoizma zahtevalo bi posebnim studijama budući da se i Lao-čev i Džuang-čev taoizam odlikuje fundamentalnim načelom *ukladijavanja sa darom prirode*.²¹ (S druge strane, alhemijski taoizam predstavlja možda jedini primer «anti-naturalističkog» načina mišljenja u kineskoj tradiciji – iako je i tu na delu svojevrsni sistem objedinjenog znanja, koji pretpostavlja telesno-duhovno paralelizam). Odatle, kao ilustracija teze o naturalizmu mogu ovde poslužiti neki ključni pojmovi taoizma. Pojam *ziran* (spontaneitet, prirodnost), koji se odnosi na modalitet mudračevog delanja, izveden je po uzoru na prirodni proces *rasta* (pojam doslovno znači «po sebi ili od sebe», u smislu da stvari u prirodi deluju «po sebi»; pojam *pu* (nepatvorenost, neizveštćenost), koji se odnosi na stanje duha mudraca, izveden je po sasvim doslovnoj analogiji na neobrađenu gromadu kamena ili drveta; pojam *qi*, kao kosmički ritam, vitalna energija ili materija/energija, izveden je po uzoru na paru, dah i disanje, itd. Očigledno da je ovakvo «analogno mišljenje» u velikoj meri bilo potpomognuto ideografskim karakterom kineskog pisma.

Teorije polariteta (*yin/yang*) i pet elemenata, kao temelji objedinjenog sistema znanja u staroj Kini, pokrivajući područja konceptualizacije od nauke i tehnologije do filozofije i umetnosti, isto su tako izrazili primeri naturalističkih obrazaca mišljenja i prožimaju skoro sve pravce kineske filozo-

¹⁴ Deo o kineskom jeziku rađen je uglavnom na osnovu teksta R.A. Scharfsteina, op. cit., str. 365–373.

¹⁵ Vidi H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Univ. Press of Hawaii, Honolulu, 1964, npr. str. 177–204; F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, Macmillan, New York, 1953, str. 340; Chang Tung-sun, «A Chinese Philosophy» Theory of Knowledge, in *Our Language and Our World*, ed. S.I. Hayakawa, Harper and Bros., New York, 1959, str. 304.

¹⁶ Vidi J. Needham i C.A. Roman, op. cit., str. 124–126; D. Bodde, op. cit., str. 143–161; Fung Yu-lan (eng. izd.), vol. I, str. 192–221.

¹⁷ Vidi J. Chmielewski, «Notes on Early Chinese Logic I–VI», objavljen u *Reznick Orientalistyczny*, brojevi 26–30 (1962–1966); Chung-ying Cheng, *Inquiries Into Classical Chinese Logic, Philosophy East and West* vol. 5 (1955), no. 1.

¹⁸ Dobar kritički pregled ovih različitih stanovišta o kineskoj logici dat je u knjizi G. Hunsena, op. cit.

¹⁹ Fung Yu-lan (jug. izd.), str. 231–233.

²⁰ Ibid. str. 328–330.

²¹ Vidi npr. Fung Yu-lan (eng. izd.), vol. I, str. 170–192 i str. 221–246.

fije. *Knjiga promena (Yi Jing)*, koja prime-
njuje teoriju polariteta jednako i na kosmo-
logiju i na etiku, indikativan je primer u tom
smislu.²²

Ono što je gore određeno kao treća (c) ka-
rakteristika naturalizma u kineskoj filozofi-
ji može se uočiti na primeru kineske recep-
cije i transformacije budhizma. Poznata je
stvar da Kinezi nisu prihvatili budhizam
kao soteriološki usmerenu filozofiju u nje-
nom izvornom indijskom obliku, već da su
je preobrazili u skladu sa orijentacijama,
tendencijama i potrebama domaće filozof-
ske tradicije. U tom smislu je *kineski* bud-
hizam tvorevina koja se i sadržinski i for-
malno znatno razlikuje od indijskog budhi-
zma. Naveo bih jedan sasvim specifičan pri-
mer, koji sažeto ali dovoljno jasno ilustruje
ne samo kinesku »naturalističku« transform-
aciju budhizma, već i neke moguće opšte
razlike u aksiološkim orijentacijama Indije
i Kine. Reč je o različitim interpretacijama
uzročnosti i međuzavisnosti (*pratītya-sa-
mutpāda*), kao i »ništetnosti« (*śūnyatā*) sve-
ta, unutar indijske i kineske verzije *maḥā-
yānskog* budhizma.

»Dok su i Indijci i Kinezi ništetnost tuma-
žili kao međuzavisnost, Indijci su naglasak
stavljali na to da ni jedna stvar, zbog sveopšte
međuzavisnosti, ne poseduje krajnji real-
itet, te da je stoga svako prijanjanje uzalud-
no. Za Indijce, ništetnost je prvenstveno od-
ustvo trajnosti, nepromenljivosti, supstan-
cijaliteta i, stoga, *vrednosti*. Kinezi su se,
međutim, odlučili da ništetnost protumače
kao *međuzavisno odnošenje realnih doga-
đaja*. Ovaj ključni pomak u naglasku ukazu-
je na njihovo uvažavanje mnoštvenosti i
prolaznosti stvari prirodnog sveta utoliko
što svaka od njih igra važnu ulogu u totali-
tetu međuzavisnosti. ... Indijsko stanovište
u svojoj devalvaciji događaja teži negaciji i
redukciji stvari na nivo beznačajnosti, dok
kinesko viđenje teži uzdizanju svih poje-
dinačnih događaja na zajednički nivo vrhovne
vrednosti, uočavajući njihovu nezamenljivu
ulogu u *nexusu* međuzavisnosti.«²³

Čak i pod pretpostavkom da je opšte ak-
siološko važenje ovog primera strogo ogra-
ničeno, na osnovu njega se ipak da donekle
naslutiti zašto je za Kineze budhistička ver-
zija »oslobođenja« – pri čemu ne treba zabo-
raviti da su oni imali i svoju autohtonu,
taoističku i »naturalističku« verziju istog –
skoro uvek imala značenje oslobođenja-u-
svetu (doduše, *prirode* a ne društva) i oslo-
bođenja-za-život (odatle i »estetizacija eg-
zistencije«, tako vidna u kineskoj budhistič-
koj umetnosti). Najekstenzivniji primer
ovakvog kineskog naturalističkog preobra-
žaja budhističke soteriologije nalazimo u
tradiciji *chan*-budhizma.²⁴

Kontekst i osobenosti kineske filozofije

Figura bodhisatve.
VII vek. Japan.



²² Vidi npr. H. Wilhelm, *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes* Univ. of Washington Press, Seattle, 1977.

²³ F.H. Cook, »Causation in the Chinese Hua-Yen Tradition«, *Journal of Chinese Philosophy*, no. 4 (1979), str. 368–371.

²⁴ Vidi npr. Fung Yu-lan (jug. izd.), str. 298–310.

4. Humanizam i pragmatizam

Kao što naturalizam u kontekstu kineske filozofije ima svoje sasvim određeno značenje, tako i pojmovi »humanizam« i »pragmatizam« ovde obeležavaju takve specifičnosti kineskih filozofskih pravaca na osnovu kojih oni poripaju značenja koja se ne poklapaju sa njihovim značenjem u evropskoj tradiciji. Odatle, ako je, na primer, za naturalizam u kineskoj filozofiji rečeno da između ostalog znači i to da se nije povlačila oštra razlika između ljudskog i prirodnog domena, onda u skladu s tim i pojam »humanizam« poprima osobenosti koje proističu iz ukupne osobenosti kineske filozofije. Isto tako je i razlučivanje humanističke od pragmatičke strane kineske misli prevashodno stvar konvencije. Reč je većim delom samo o različitim akcentima istog tematskog usmerenja.

Humanizam i pragmatizam kao karakteristike kineske filozofije mogu se odrediti po problematikom okvirima unutar kojih su se kretala promišljanja pojedinih mislilaca.

Jedan od ključnih problema bio je problem filozofskog određenja *ljudske prirode* – problem koji bismo mi danas podveli pod filozofsku antropologiju. Kod Konfucija (mislim na *Besedu, Lun Yü*) ovaj problem još uvek nije eksplicitno formulisan. Implicitno, za Konfucija je ljudska priroda neka vrsta neutralne sirove građe koju je moguće odnegovati i usavršiti sve do stepena »moralno uzvišenog čoveka« (*qunzi*).²⁵ S druge strane, Konfucijevo određenje *rena* (humaniteta, čovečnosti, čovekoljublja) kao najviše etičke vrednosti ipak ukazuje i na implicitnu veru u (stečenu ako ne već i urođenu) dobrotu ljudske prirode. Međutim, zbog značaja koji je pridavao, u kontekstu šire etičke problematike, razmatranjima *ljudske psihologije*, pitanje da li je ljudska priroda inherentno rdava ili dobra postaje ključni problem u daljem razvoju konfucijanstva. Odatle i polarizacija klasičnog konfucijanstva na dve glavne struje: Meng-čovcu, koja je zagovarala urođenu dobrotu ljudske prirode na metafizičkim osnovama;²⁶ i Xun-čovcu, koja je smatrala da je, ukoliko je prepuštena sebi, ljudska priroda rdava.²⁷ Ipak, i jedna i druga struja zadržala je Konfucijevu ideju usavršavanja. Za Meng-čeva inherentnu dobrotu ljudske prirode potrebno je neprestano negovati i razvijati (inače se gubi ili iskrivljuje), dok je za Xun-čeva čovekova prirodna rdavost popravljiva upražnjavanjem vrline (npr. iskrenosti, *cheng*).

Problem ljudske prirode bavile su se i druge filozofske škole. Za legaliste, isto kao i Xun-čeva, ljudska priroda je rdava, ali za razliku od njega po njima ona nije popravljiva upražnjavanjem vrline, već se jedino može obuzdati zakonima i sistemom nagrađivanja i kažnjavanja. Taoisti opet, iako nisu

eksplicitno formulirali svoju filozofsku antropologiju, smatrali su da je ljudska priroda po prirodi prirodna: ona nije ni rdava, ni dobra, već samo može, s jedne strane, postati usiljena ili izveštačena (ukoliko čovek sledi put akumulacije znanja i negovanja vrline – upravo ono što se zahteva u konfucijanstvu), a s druge, može se vratiti, metodološki oduzimajući civilizacijskih taloga, svom prvobitnom stanju koje se odlikuje prirodnošću i spontanitetom (*ziran*), nepripranjajućim delanjem (*wu wei*), i koje je u savršenom skladu sa velikim *daom* prirode. Najzad, za kineski budhizam problem ljudske prirode postaje problem određivanja prirode budhinstva i njegovog odnosa spram »običnog duha«. U tom smislu se u *chanu* priroda običnog čoveka izjednačava sa prirodom budhinstva.

Neposredno iz antropoloških određenja (koja su ponekad podrazumevala i svojevrsnu »kosmološku antropologiju«) sledila je i etička problematika. Ukoliko etiku uzmemo u širem značenju *praktične filozofije* – u onom smislu u kojem je i helenistička filozofija praktična, to jest kao metodologiju ispravnog življenja (ili kao »disciplinu praktičkog uma«, po Veljačevićem određenju) – onda se sigurno ukupna osobenost skoro svih kineskih filozofskih pravaca sažima u odnosu spram etičke ravni (uključujući i transeitički ili para-etički karakter taoizma). U filozofiji shvaćenoj kao *praxis* ispravnog življenja mogu se prepoznati i naturalističke i humanističke i pragmatičke tendencije kineske filozofije. Naturalističke zato što je *praxis* ispravnog življenja u slučaju i konfucijanstva i taoizma, kao i legalističke i moćističke škole, podrazumevao *autonomiju* u odnosu na neko prirodi transcendentno načelo kao ishodište etičkih normi. (Nebo, *tian*, kao često navodeno ishodište etičkih normi – na primer kod Meng-čeva – ne može se uzeti kao prirodi transcendentno načelo.) Humanističke zato što je u takvom *praxisu* najčešće na delu bio etički relativizam: ljudska priroda, bez obzira da li je reč o njenom taoističkom ili konfucijanskom tumačenju, uvek je u krajnjim instancama vrednosno iznad bilo kog etičkog načela. Ovo je očigledno u taoizmu u kojem ljudska priroda u svom nepatvorenom stanju učestvuje u nad-etičkom karakteru *daoa*, ali se često prevlada u slučaju konfucijansta, u kojem se načelo *rena* (humaniteta, ljudskosti) postavlja iznad načela *yia* (ispravnosti, pravednosti, ali i dužnosti). Odatle i čuveni pasus iz *Besede* (XIII, 18) koji u ime *rena* opravdava obmanu i laž. (Etički relativizam uočljiv je i u »makijavelizmu« legalističke škole, mada to u kojoj meri je makijavelizam humanistička politička filozofija ostavljam istoričarima evropske renesanse.) I najzad, *praxis* ispravnog življenja odražava pragmatičke tendencije kineske filozofije ne samo po tome što je u njemu na delu načelo jedinstva teorije i prakse, već i po tome što je bio usko povezan sa društvenom praksom (pa odatle i *političkom filozofijom*, i to do te mere da i naturalistički taoizam Lao-čeva ima svoju eksplicitnu i razrađenu političku filozofiju, da

i ne govorimo o neo-taoisti Guo Xiangu i njegovom načelu »unutarnja mudrost i spoljašnje kraljevstvo«), kao i sa čovekovom *istoričnošću* (načelo »oponašanja starih, svojstveno i konfucijanstvu i taoizmu«).

Praxis ispravnog življenja, koji se definiše u skladu sa načelima svake škole, u stvari predstavlja svojevrsnu metodologiju postajanja mudracem (*sheng ren*) ili ostvarenim čovekom (*cheng ren*). Odatle je, saobrazno svojoj praktičnoj orijentaciji, problem *preobražaja običnog čoveka* (ili zatečenog ljudskog stanja) u mudraca po mnogo čemu osnovni problem kineske filozofije. Ovo je većinom podrazumevalo ili egzistencijalni preokret ili barem preobražaj karaktera, a ne samo sabiranje znanja.

Metodologija postajanja mudracem može se, prema različitim strujama kineske filozofije, razvrtati u tri grupe.

Prvi od puteva jeste put *progresivnog usavršavanja*. Tu je na delu prikupljanje znanja, oplemenjivanje karaktera, izgrađivanje ispravnih međuljudskih odnosa, negovanje vrline i osećaja dužnosti. Mudraštvo se ostvaruje u domenu društvenog bitka. To je put konfucijanaca i moćista.

Drugi put sadrži dve komponente: *oduzimanje/povratak* i *usklađivanje/harmoniju*. Tu se radi o oduzimanju znanja, napuštanju vrednosnih distinkcija, nepripranjaju u načela poduzimanja, izgrađivanja, negovanja, kao i o povratku prvobitnoj nepatvorenosti (*pu*) ili prvobitnom ne-bitku (*ben wu*). To je put filozofskog taoizma. S druge strane imamo usklađivanje i harmoniju sa načelima postojećeg – igrom polariteta, menama i preobražajima prirode, itd. To je filozofija *Yi Jinga*.

Treći put je put *nadilaženja*. Reč je o nadilaženju svake – biološke, rasne, društvene, kulturne, etičke i drugih – uslovnosti ljudske egzistencije. To je prelazak sa onu stranu slobode i neslobode, pojavljivanja i nestajanja. Na ovaj put se eksplicitno ukazuje jedino kod Džuang-čeva i u *chan*-budhizmu.

Najzad, pragmatički karakter kineske filozofije ogleda se i u tome što je *praxis* ispravnog življenja često bio shvaćen po analogiji na praktične veštine ili zanate. Mudrac je majstor zanata ispravnog življenja.²⁸ Ova ideja komplementarnosti mudraštva i zanatstva uveliko je prisutna u najvišim dometima kineske umetnosti (npr. pejsažno slikarstvo nastalo pod uticajem *chan*-budhizma), kao i u mnogim primenjenim umetnima i veštinama (kaligrafiji, boričkim veštinama, itd.).*

²⁸ Vidi npr. Džuang-čovcu priču o mesaru. B. Watson, *The Complete Writings of Chuang Tzu*, Columbia Univ. Press, N.Y., 1968, str. 50–51.

* Ovaj tekst je izvod iz većeg rada u kojem su, pod istim tematskim okvirima, obrađene i jedinice o odnosu kineske filozofije prema kineskoj nauci, religiji i umetnosti. (M.G.)

²⁵ Vidi npr. navod iz *Besede* XVII, 2. kod Fung Yu-lana (eng. izd.) str. 75.

²⁶ Ibid. str. 119–127.

²⁷ Ibid. str. 284–294.

Konfucijanizam kao ideologija tradicionalne Kine

Mitja Saje

Kaligrafija pesnika Su Šen.
XI vek. Kina.



Konfucijevska filozofska škola pojavila se kao rezultat duboke krize klasičnog kineskog društva. Klasična Kina obuhvata vreme od početka dinastije Zhou¹ pa sve do ujedinjenja čitavog kineskog kulturnog prostora u centralizovanu imperiju, krajem III veka pre naše ere; bio je to jedan od najdinamičnijih perioda kineske istorije.

Dinastija Zhou osnovana je kao hijerarhijska organizacija feudalnih država i mnogobrojnih malih feudalnih imanja međusobno povezanih porodičnim vezama vladajuće aristokratije. Naime, u to vreme je sva aristokratija bila rodovska, što znači da su za pripadnost vladajućem sloju bili presudni rođenje i krvne veze. Karakteristika kineskog društvenog razvoja bila je pojavljivanje državnih tvorevina uz istovremeno održavanje jakih rodovskih zajednica, tako da je u ranom periodu dinastije Zhou bilo dvadesetak jakih aristokratskih porodica, koje su vladale Kinom i, ujedno, činile celokupnu društvenu i kulturnu elitu. Članovi aristokratskih porodica obično su u jednoj osobi udruživali sve značajne društvene funkcije (političku, vojnu, kulturnu i religijsku), i bili raspoređeni po strogoj hijerarhijskoj skali brojnih aristokratskih nadimaka. Odnose između aristokrata različitog ranga i funkcionisanje društvenog sistema uređivao je neprikosnoveni kodeks ponašanja, koji je obuhvatao drevne religijske navike i hijerarhijske odnose rodovskih zajednica i pretvorio ih u čvrst i nepromenljiv sistem rituala, zabeležen u knjizi »Zhou Li«². Društveni sistem dinastije Zhou, koji se temeljio na tim premisama, nije se ispoljio kao neko naročito dugoveko i stabilno uređenje. Zbog novih mogućnosti proizvodnje, porasta obima trgovine i jačanja snage pojedinih feudalnih država, koje su se počele osamostaljivati, taj se sistem već u periodu »Chun qiu«³ počeo brzo raspadati i do kraja ovog perioda već je praktično iščezao. Uprkos tome, agonija sistema trajala je do perioda koji opravdano nosi ime period država koje ratuju ili »Zhan guo«⁴.

Društvene promene bile su najizrazitije u periodu od početka šestog pa do kraja trećeg veka pre naše ere, i zato možemo zaključiti da je baš to doba najznačajnije u drevnoj kineskoj istoriji. U to vreme prvo su počele iš-

¹ Pregled dinastija pomenutih u tekstu:
Zhou: od 1066. do 221. p.n.e.
Qin: od 221. do 206. p.n.e.
Han: od 206. p.n.e. do 220. n.e.
Tang: od 618. do 907.
Song: od 960. do 1279.
Mongoli (Yuan): od 1279. do 1368.
Ming: od 1368. do 1644.
Mandžurci (Qing): od 1644. do 1911.

² Knjiga starih rituala s početka dinastije Zhou, zapisana u petom veku pre naše ere, od dinastije Tang nadalje ubraja se među 13 klasičnih knjiga.

³ Naziv klasične knjige je »Anali proleća i jeseni« ili »Anali države Lu za godine od 722. p.n.e. do 481. p.n.e.«; po njoj je i čitavo ovo razdoblje dobilo ime.

⁴ Poslednji period dinastije Zhou. Ovo razdoblje počinje 475, ili 468, ili 403. godine p.n.e. (različiti izvori navode različite godine), a završava se potpunim ujedinjenjem Kine 222-g. p.n.e.

čezavati male feudalne oblasti, koje su snažni susedi ili razori ili priključili svom posedu; tako na kraju perioda »Čun-čiu« od 132 ostaju samo 22 samostalne države. Kasnije se taj broj još smanjuje, naročito u razdoblju država koje ratuju. Preostale snažne države vodile su nemilosrdan rat za prevlast na kineskom prostoru. Neprekidna ratovanja nisu samo u trgovlu odnosa nekadašnji hijerarhijski poredak i pravila ponašanja aristokratije, već su u velikoj meri uništila i čitave aristokratske porodice. One su, naime, u slučaju poraza u ratu bile ili fizički uništavane ili su sasvim gubile društveni status.

Pravilo da se državna služba automatski prenosi s kolena na koleno nije se više upotrebno primenjavalo, pa su se za raspoređivanje na ta mesta sve više koristili ugovorni odnosi. U tom procesu poreklo određene osobe postepeno gubi značaj, više se ističu njegove lične osobine; posledica toga je bitan porast društvene mobilnosti stanovništva. Odras političke krize i društvenih previranja jeste intenzivno tražanje za rešenjem nastale situacije – živa duhovna delatnost. U tim nestabilnim vremenima Kina je, s aspekta duhovne kulture, doživljavala jedno od najkreativnijih perioda svoje istorije. Tada je procvetalo, kako to Kinezi simbolično kažu, »sto škola filozofskih misli«. Širina ove lepeze filozofskih misli imala je pre svega politički cilj: trebalo je naći moralni autoritet koji bi Kinu izvukao iz krize i omogućio joj da, na novoj osnovi i kulturno ujedinjena, nađe novu snagu za prosperitet u miru. Interesantno je da ove filozofske škole nikad nisu pominjale u opravdanost monarhije kao sistema vlasti, već su samo pokušale da izmene moralnu osnovu i principe na kojima bi morao funkcionisati sistem vlasti, i koje bi trebalo da uvažava i sam monarh.

Konfucijanizam je u to vreme bio samo jedna, i to ne najznačajnija među filozofskim školama. U suštini, konfucijevski je misao bila konzervativna, jer se u tražanju za idealnim rešenjem vraćala u prošlost i pokušavala da obnovi onaj već preživeli društveni sistem s početka dinastije Zhou. Sledbenici ove škole zalagali su se za ponovnu institucionalizaciju ranije hijerarhijske i pravila ponašanja, i pri tom naročito naglašavali značaj moralnih vrednosti. U takvi propagirani moralnom sistemu glavni princip odnosa u društvu bila je lojalnost podređenih prema nadređenima, a u porodici filijalnost mladih prema starijima. U tadašnjoj Kini države koje su ratovale pogazile su sve moralne norme; zato su konfucijevci upravo u raspadanju moralnih vrednosti videli glavni uzrok postojeće društvene krize i u svojoj filozofiji izuzetno naglašavali značaj morala.

U svoj sistem moralnih normi uneli su i neke, za ono doba, progresivne elemente: tražili su da pri izgrađivanju moralnog lika plemenite osobe značajno mesto zauzme obrazovanje. Aristokrat bi trebalo da zauzima položaj koji mu odgovara s obzirom na njegove moralne kvalitete, a te kvalitete može još i usavršavati pravilnim načinom

vaspitanja. Iz toga proizlazi da društveni položaj više ne određuje samo rođenje, koje čoveku, po starim shvatanjima, automatski daje posebne, nezamisljive kvalitete: nebeski dar rodovskog aristokratije. To znači da su, u tom kontekstu, konfucijevci išli uokolo s vremenom i potvrdili već postojeću transformaciju u društvo. Tako su, nesvesno, došli u protivnere sa svojom osnovnom tezom da uzore treba tražiti u prošlosti, a istovremeno i nagovestili svoj odnos prema istoriji, koji nije toliko bitan za shvatanje istorijskih događaja koliko za traženje pogodnog formalnog modela koji bi im služio kao okvir za izlaganje ideja. Društvena transformacija, koju su konfucijevci uneli u svoj sistem, proizlazi i iz promene značenja reči *jün* *zi*, koja u tekstovima razdoblja Čun-čiu označava vladara ili visokog rodovskog aristokrata; konfucijevci su ovu reč počeli da primenjuju za označavanje obrazovanih aristokrata, plemenitih ljudi visokih moralnih kvaliteta.

Zbog značaja drevnih pisanih izvora za njihovu filozofsku školu, konfucijevci su izuzetno pažnju pridavali sakupljanju tih zapisa i knjiga. Sve su to prepisali i sabrali u nekoliko knjiga koje su nazvali *klasičnim*.³ Ove knjige su onda obradili i dopunjavali komentarima, na osnovu njih objašnjavali svoja shvatanja morala, te tako dopunjenim knjigama namenili presudnu ulogu u sistemu konfucijevskog vaspitanja. Veliki interes za literaturu približio ih je literatima pa je, na kulturnom području, esejistička proza postala u stvari sastavni deo konfucijanizma, a konfucijanizam škola koja se najviše zalagala za razvoj literature. Naime, upravo je lepota izraza pri iznošenju filozofsko-literarnih misli bila za njih onaj kriterijum po kome su određivali stepen vaspitanja i moralni lik plemenitih čoveka. Na taj način su izgradili vrlo visok kulturno-moralni ideal koji je, kao novi moralni kodeks, tražio ugađeno i kulturno ponašanje u komunikaciji među plemenitim ljudima.

U vremenu previranja i takmičenja sto filozofskih škola za prevlast u kineskom kulturnom prostoru, konfucijanizam nije doživio društveno priznanje i, isto tako, nije prouzrokovao neke značajnije događaje koji bi, shodno njegovom učenju, promenili Kinu. Kad je ova zemlja već bila na pragu ujedinjenja u jedinstvenu imperiju, konfucijevci su se još uvek zalagali za restauraciju zajednice feudalnih država i tako, sve više, skretali prema rubu društvenih događaja. U suštini, ta filozofska škola nije ničim doprinela uspostavljanju novog društvenog poretka.

Tokom borbe za izlazak iz krize, u koju je zagazila klasična Kina, onako kao konfucijevci, izgubile su i sve ostale filozofske škole koje su izlaz tražile u višoj kulturi na osno-

vu moralnog uzdizanja. Na kraju je, kao negacija svih filozofskih pokušaja, trijumfovala brutalna snaga i militarizam države Qin, kulturno manje razvijene, sa periferije kineskog sveta. Ova je država postepeno porazila i zauzela sve nekadašnje feudalne države.

U organizaciji svog državnog uređenja i militarizma država Qin oslonila se na legalističku filozofsku školu, nastalu kao reakcija na neplodnost različitih filozofskih diskusija. Ova škola je, nasuprot njima, preporučivala sistem strogih zakona. Po shvatanju legalista, zakoni treba da, kao jedini princip, pomažu vladaru u politici, a postojanje više filozofskih škola predstavljalo samo opasnost za državu. Država Qin je, po sebi konačne pobede 221. godine pre naše ere, proširila svoj sistem državne vlasti na celokupnu teritoriju pobedene Kine. Kina se, preuzimajući ime dinastije Qin, proglašava za carstvo i postaje prva centralizovana imperija, koja je ujedinila ceo kineski kulturni svet.

Međutim, legalistički poredak Kine pod dinastijom Qin bio je kratkog veka i predstavljao je, u neku ruku, epilog vremena rata, kojim je proces društvene transformacije klasične Kine brutalno završen i kojim je praktično bila i fizički uništena sva rodovska aristokratija. Istovremeno, ta je dinastija bila samo prolazno razdoblje između klasične i tradicionalne Kine. Nečovečna tiranjska vlast prvog cara dinastije Qin toliko je zaostrišla suprotnosti u imperiji da je dinastija pala odmah posle njegove smrti, a s njom je s istorijske pozornice otišlo i strogo legalističko uređenje.

Kao baština dinastije Qin ostali su, pre svega, veliki radovi preduzeti radi uvođenja boljih komunikacija i kulturnog ujedinjavanja, i ideja o centralističkoj imperiji. Na tim se osnovama digla nova dinastija Han koja se, u traženju puta umerenijeg od onog koji je nudio već kompromitovani legalizam, obratila rizičnim klasičnim Kine, iz ne izvukla napola zaboravljene konfucijanizam i nametnula ga kao svoju ideologiju.

Institucionalizacija konfucijanizma u vreme dinastije Han bila je, dakle, veštački potez koji je, odzgo, primenilo državno rukovodstvo. Naime, paljenje knjiga u vreme dinastije Qin, čime su hteli da ukinu istoriju, bilo je toliko sveobuhvatno da su njihovi naslednici, kad su se odlučili za konfucijanizam, jedva pronašli nekoliko primeraka klasičnih knjiga i konfucijevskih tekstova, a neke od starih knjiga zauvek su bile upropašćene.

Oživljavanje konfucijanizma i njegovo uzdizanje do državne doktrine imalo je ogromne posledice, kako za sam konfucijanizam, tako i za dalji razvoj kineske civilizacije. Staru konfucijevsku filozofiju trebalo je prilagoditi novoj društvenoj situaciji i u tom procesu je, u okviru kulturnog procvata dinastije Han, konfucijanizam izrastao u ideologiju koja je postala kamen temeljac tradicionalne Kine, te odredila osnovne okvire ove civilizacije sve do buđenja moderne Kine.

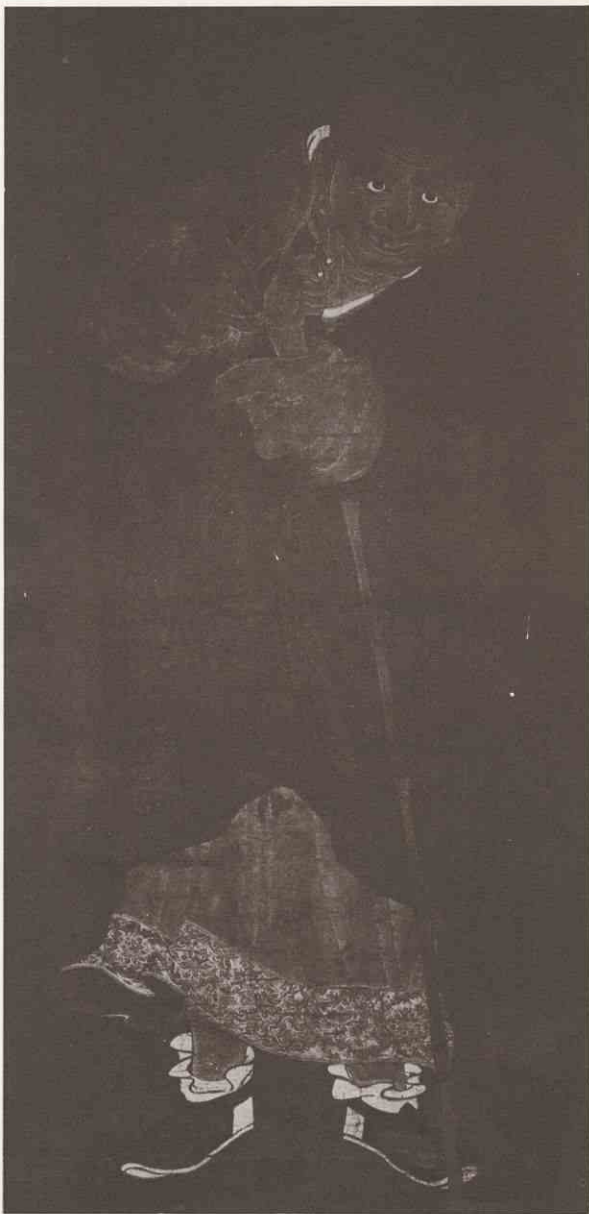
³ Obično se navodi »pet klasičnih knjiga« ili »*Wu jing*« i to su: *Ši jing* – Knjiga pesama, *Šu jing* – Knjiga istorije, *Yi jing* – Knjiga promena, *Li jing* – Knjiga rituala i *Čun jing* – Knjiga proleća i jeseni. Kasnije konfucijevci često navode »pet klasika« i »četiri knjige«, a od dinastije Tang nadalje govore o 13 klasika.

Li Čen: Budin učenik Vu Lijangšan. XVIII vek. Kina.

U prvom redu, konfucijanizam dinastije Han morao se prilagoditi zahtevima centralizovane imperije koju, međutim, ta filozofska škola nikad ranije nije predviđala. Problem su rešili tako što su se obratili davnoj mitološkoj prošlosti i izneli ideju da su mitološki vladari Yao, Shun i Yu⁶ u svoje vreme već vladali državama sličnim ujedinjenoj Kini, pa zato centralizovana imperija, po tom objašnjenju, oduvek predstavlja idealan oblik vlasti. Dalje, u državi Han nije više bilo rodovske aristokratije, osim careve porodice, pa su zato konfucijevci u svom društvenom sistemu lik rodovskog aristokrate, koji je u izvornoj filozofiji obrazovanja bio samo jedan od atributa, zamenili likom intelektualca, a nekadašnju hijerarhiju aristokratskih nadimaka zamenili hijerarhijom državnog aparata. Kao posvećena ideologija, pre svega društveno usmerena filozofska škola, konfucijanizam je preuzeo i neke religijske elemente, u obliku državnog kulta, kojim su, zvanično propisanim ritualima, mistifikovali ulogu cara i državnog sistema. U tom sklopu su i samog Konfucija, koji se nikada nije isticao propovedanjem religioznih tema, proglasili nekom vrstom svestenika i time mu obezbedili mesto u kineskom panteonu. Ipak, taj kult Konfucija imao je samo političku svrhu: da se u neobrazovanim masama sačuva harizma sistema, dok su sami vaspitani konfucijevci ostali izvan tog mistifikovanja i, najčešće, čak prezirali sujeverje i religije ponikle u prostom narodu.

Kao neka vrsta produžetka državne religije, dopunjujući središnji kult neba (tian), konfucijanizam je imao i svoje hramove u kojima su se, u vreme određenih praznika, vršila poklonjenja. Ovi hramovi su, donekle, bili i kulturni centri. Kako je konfucijevsko učenje bilo usko povezano sa literaturom (wen), ti se hramovi kasnije zovu i hramovi literature (wen miao)⁷; u njima su obično bile i biblioteke u kojima su se sakupljali konfucijevski intelektualci i raspravljali o filozofiji i literaturi, što je ukazivalo na to da je konfucijanizam zadržao i svetovni karakter. Od drevnih kineskih običaja konfucijevska doktrina je prihvatila, pre svega, kult predaka, jer je taj kult utvrđivao tip patrijarhalne porodice, osnovicu konfucijevskog društvenog sistema.

U suočavanju s praktičnim problemima dejstvovanja u prilikama centralizovane imperije, nova državna ideologija nije mogla da zaobide brojna praktična rešenja legalističke škole, one koja je takvu imperiju i stvorila. Zbog toga je, na području političke organizacije države i dejstvovanja društvenog sistema, konfucijevska doktrina preuzela mnoga rešenja koja je, formirajući prvu imperiju, nametnula legalistička praksa. Od le-



⁶ U kineskoj mitologiji Yao i Shun su poslednji od pet mitoloških vladara, a Yu dolazi posle njih kao mitološki osnivač prve dinastije Xia.

⁷ U vreme dinastije Tang cesar Xuan Zong je 739. g. Konfuciju dodelio naziv «Kralj objavljujuć literature» (Wen xuan wang), pa se posle toga konfucijevski hramovi zovu i Wen miao.

Konfucijanizam kao ideologija tradicionalne Kine

galista su konfucijevci preuzeli ideju da u centralizovanju državi može da postoji samo jedna državna doktrina (u ovom slučaju konfucijanizam), jedan jedini ideološki arbitar, a time se a priori odbacuju sve druge ideološke varijante. Dalje, od legalista su preuzeli i pravila da državna doktrina mora biti ojačana snažnim zakonima. Institucionalizacija konfucijanizma, u stvari, predstavljala spajanje konfucijevske teorije i legalističke prakse. Međutim, primena legalističkih principa nije bila ravnomerna na svim nivoima organizacije kineskog društva. Na nivou države uprave, među činovnicima i obrazovnim ljudima, prihvaćene su konfucijevske moralne norme u kojima je presudno bilo obrazovanje, na tom obrazovanju baziran moralni autoritet: tako je stvorena osnova koja je određivala odnose unutar društvene elite. Zbog toga su na ovom nivou preovladavali uglavnom i kultivisanost koje bi samo s vremenom na vreme poremetio kakav grubi zahvat nekog tiranskog suverena. Suprotno ovome, na nižem nivou, među prostim pukom, vladali su strogi zakoni, gruba tiranija i okrutne kazne – ono što je nasleđeno od legalista.

Dvostrukost principa koju je konfucijevska ideologija primenjavala u kineskom društvu stvorila je dvostruki moral, osobinu uočljivu sve do novijeg doba. Kao rezultat sinteze konfucijevske teorije i legalističke prakse, za vreme dinastije Han formirala se zvanična konfucijevska ideologija sa sledećim aksiomima idealnog društvenog poretka: Kina mora biti ujedinjena i mora obuhvatiti čitav kineski kulturni svet; pod kineskim svetom podrazumevalo se sve što je od značaja u svetu, to jest kineska kultura čiji je razvoj omogućila organizovana poljoprivredna proizvodnja; poljoprivreda je u centru pažnje jer samo ona stvara nove vrednosti, i zato je poljoprivredni rad izuzetno poštovan. Dakle, pod kineskim kulturnim svetom podrazumevao se celokupni agrarni svet Dalekog istoka, pa su KINU zato nazivali i 'Tian xia', sve ispod neba: ona je centar sveta i jedina kulturna zemlja a svi drugi narodi žive na različitim stepenima varvarstva, u zavisnosti od toga koliko su od Kine udaljeni i koliko su kineskih uticaja primili.

Najznačajnija uloga pripada caru, koji zovu i tian zi ili sin neba, ali samo u smislu nebeskog mandata 'tian ming';⁹ on vlada na zemlji jer mu je to dalo nebo. Car je nosilac svih oblika vlasti: političke, vojne, zakonodavne, sudske; istovremeno, on je i najviši autoritet na području religije, literature i filozofije. Sve u svemu, njegova vlast ograničena je samo moralnim ograničenjima pravednog vladanja, u skladu sa konfucijevskom doktrinom. Ne pridržava li se toga, on gubi nebeski mandat: time je opravdavana promena dinastija.

Hijerarhijski organizovano društvo podleže moralnim pravilima koja propisuje

konfucijevski kodeks 'San gang'. To znači da se poštuju tri osnovna pravila: 1. podanici su potčinjeni i lojalni u odnosu na više od sebe; 2. sinovi su potčinjeni očevima; 3. žene su potčinjene muževima. Dalje, kodeks propisuje još pet stalnih vrлина, 'wu chang'.¹⁰ Ove vrline su: dobronamernost, pravednost, ponašanje shodno utvrdjenim pravilima, razboritost i vernost.

Društvo je hijerarhijski podeljeno na četiri staleža. To su: obrazovani (shi), seljaci (nong), zanatlije (gong) i trgovci (shang). Presudna uloga, kao društvenoj eliti, pripada obrazovanim, čiji se status utvrđuje na osnovu znanja pokazanog na javnim ispitima na nivou sresa, provincije i države. Rezultati ostvareni na ispitima otvaraju mogućnost da se ude u činovnički stalež koji, putem centralizovanog hijerarhijskog aparata, služi caru pri upravljanju zemljom.

Za funkcionisanje društvenog sistema i dostizanje idealnog oblika vlasti potrebna je snažna ideološka indoktrinacija bazirana na konfucijevskom učenju. To znači da mora postojati jedinstvo mišljenja i egzistencije obrazovanih kao nosilaca političke vlasti. Prihvatanjem zvanične ideologije obrazovani se poistovećuju sa političkim sistemom i, tako, postaju najbolja garancija za održavanje tog sistema.

Obrazovanje vladajućeg staleža temelji se na jedinstvenom sistemu obrazovanja, u kome presudan značaj ima izučavanje klasičnih knjiga i konfucijevskih filozofskih rasprava. Za razumevanje svih tekstova potrebno je vladanje klasičnim kineskim jezikom koji tako postaje zvanični jezik obrazovanih.¹¹ Država organizuje vaspitne institucije, zalaže se za njihovo grananje, organizuje ispite, a svaki slobodan građanin¹² ima pravo da se na tim ispitima pojavi – to mu otvara mogućnost da pređe u najviši stalež, da zauzme visoke činovničke položaje. Vladavina dinastije Han trajala je dovoljno dugo i bila relativno stabilna pa se ovaj konfucijevski ideal mogao ukoreniti i utisnuti u svest Kineza. Ova ideologija poslužila je kao

osnova za objedinjenje tradicionalne kineske kulture, a ova je, opet, postala vezivno tkivo kineske civilizacije. Jedinstvena kultura ujedinjavala je snažnije nego politička ili vojna moć i pratila je kinesku kolonizaciju, koja se širila naročito prema jugu. Homogena kultura je, na taj način, zahtevala nove granice kineskog sveta.

Održavanje konfucijevskog shvatanja sveta i jedinstvene kulture omogućilo je tradicionalnoj kineskoj civilizaciji da preživi i razdoblja političkih razaranja, dugotrajnih kriza i tuđih najeza. Ideja o jedinstvu Kine, proizišla iz konfucijevske doktrine, prenosila se s kolena na koleno i u vremenima političke razjedinjenosti pomogla nastojanjima da se ponovo ostvari ujedinjenje i stvori jedinstvena država za sve Kineze.¹³

Principi konfucijevske ideologije su tako i sami postali deo kineske tradicije, zahvaljujući kojoj se Kina uvek iznova organizuje u jedinstvenu imperiju sa homogenom kulturom. Tokom vekova, velike kineske dinastije samo su dalje razvijale i dopunjavale ove konfucijevske principe – polazni stavovi nikad nisu menjani. Isto tako, kasnije dinastije nisu dopuštale razvitak alternativnih filozofskih teorija koje bi mogle ugroziti primat konfucijevske ideologije.

Od starih rivalskih filozofskih škola preživelo je i delimično se suprotstavio konfucijevskom učenju samo taoizam;¹⁴ on ipak nije direktno ugrožavao konfucijevski društveni poredak već se više ispoljavao kao neka protivteža strogom konfucijevskom racionalizmu. Tako je taoizam postao više komplementarna filozofija. Konfucijanizam ga je prihvatio jedino na područjima na kojima on nije ugrožavao konfucijevsku dominantnu ulogu u društvu. Taoizam je dobio vodeću ulogu na području umetnosti i inspirisao dve vodeće tradicionalne grane umetnosti: poeziju i slikarstvo, te postao uticajna malobrojnim pojedincima sa periferije društvenih zbiivanja (raznim ekscentricima, nezaposlenim intelektualcima i penzionisanim visokim činovnicima koji su se, posle završene karijere, u miru predavali prirodi i dokonom umetničkom uživanju). Možemo reći da je taoizam postao neka vrsta ventila za prejake stegte što ih je nametalo ortodoksnu konfucijanizam. Indirektno, taoizam je, kao što navodi Joseph Needham,¹⁵ značio i pogonsku snagu i stvaralački podsticaj za razvoj tradicionalnih kineskih tehnologija i nauka i, time, dao vanredan udeo u razvoju kineske civilizacije.

⁹ Nebeska sudbina ili nebeski mandat je kategorija koju je razradio Mencije (Meng zi) i time dao moralno opravdanje za dejstvovanje vladara i promene dinastija.

¹⁰ Pet vrлина: ren, yi, li, zhi, xiu istovremeno su i filozofske kategorije koje su i sami konfucijevci različito interpretirali.

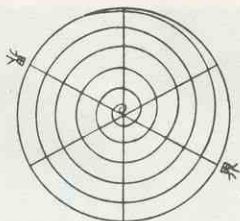
¹¹ Klasični kineski jezik udalio se od živog govornog jezika kao, na primer, latinski od živih jezika srednjovekovne Evrope; samo, klasični kineski jezik održao se kao zvanični jezik sve do dvadesetih godina 20. veka.

¹² To su svi glavni staleži. Postojala su i malobrojna nečista rodovska zanimanja kao: glumci, pevači, mesari, prostitutke i slugo-robovi u imućnim porodicama.

¹³ Pod Kinezima podrazumevamo narod Han za koje je pre svega bitno jedinstvo u kulturnom smislu, jer je stalno dolazilo do kulturnog slivanja različitih etničkih grupa; i hanski jezik je više kulturni proizvod nego baština etničke grupe.

¹⁴ Filozofska škola čijim se osnivačem smatra Lao zi i koja se temelji na kategoriji 'dao' – put ili opšti zakon prirode.

¹⁵ 'Science and Civilisation in China' Joseph Needham je enciklopedijska studija, jedan od najmarkantnijih intelektualnih poduhvata našeg doba, u kome se prvi put otkriva prave dimenzije doprinosa Kine svetskoj civilizaciji.



U vreme političkog razvoja posle pada dinastije Han u Kini se, kao religija koja je došla sa strane, snažno ukorenio budizam i prozeo tradicionalno kinesko mišljenje. Budizam se najviše proširio u vreme dinastije Tang, kad je postao dominantna religija i, kao organizovana crkva, stekao toliku ekonomsku snagu da je već počeo da ugrožava stabilnost državne privrede. Zato je krajem vladavine ove dinastije došlo do, vremenski kratkotrajnog ali snažnog, progona stranih religija; to je oslabilo privrednu i društvenu snagu budizma.¹² Kad su budizam ponovo odobrili, država je uvela birokratsku kontrolu nad religijom tako da budizam, mada još uvek najmasovnija religija, nikad više nije mogao značajnije ugroziti vodeću društvenu ulogu konfucijanizma.

U saglasnosti sa konfucijevskom ideologijom već u vreme dinastije Han nastaje model centralizovane države sa birokratskim aparatom u kome je, još uvek, manje od polovine svih činovničkih mesta dodeljeno na osnovu državnih ispita. Kasnije, tokom sledećih dinastija, taj model državnog uređenja sve je više jačao i zauzimao sve krupniji udeo u organizovanom životu. Za vreme jakih dinastija Tang i Song, koje su Kini dale relativno dugačka razdoblja stabilnosti, konfucijevski društveni model još se dopunjuje, njegova primena u praksi se proširuje. Tako on postaje sveobuhvatan sistem koji stvarno prodire u sve pore društvenog života. S filozofskog aspekta posmatrano, konfucijevsko učenje svoj vrhunac doživljava u neokonfucijanizmu dinastije Song: tada dobija komponentu kosmologije.

Vreme dinastija Tang i Song jeste vreme brojnih novih tehničkih dostignuća i procvata kulture; pa je tako Kina postala vodeća privredna i kulturna zemlja u svetu. Dinamičan razvoj održao se sve dok mongolske trupe nisu uslovile pad dinastije Song; stoga smatramo da je tradicionalna Kina svoj vrhunac dostigla baš u vreme ove dinastije. Ovom usponu kineske civilizacije, koja na skoro svim područjima daleko prevazilazi tadašnju srednjovekovnu Evropu, sigurno je značajno pomogla vanredno razvijena društvena organizacija zasnovana na načelima konfucijevske ideologije.

Odlučujuća komponenta društvenog poretka, koji je tradicionalnoj Kini omogućio za agrarno društvo izuzetno visok stepen civilizacije, ogledala se u izuzetnom značaju pridavanom znanju i njegovoj ulozi pri određivanju društvenog statusa ljudi, pri čemu su darovitima bile otvorene široke mogućnosti za uspeh. Taj sistem je omogućavao relativno visok stepen društvene mobilnosti stanovništva. Istovremeno, stimulišući razvoj zvanično priznatih oblika umetničkog stvaralaštva: literature, poezije i slikarstva, konfucijevska ideologija učinila je da se podigne opšti kulturni nivo.

Posle mongolske okupacije dinastija Ming stvara državu i uređuje je na način na-

sleden od dinastije Song. Birokratski sistem se razvija toliko da postaje savršeni mehanizam sa ugrađenim sistemima za kompenzaciju nepoželjnih spoljašnjih uticaja i otporan na svakovrsne unutrašnje potrese. No, iako je ovo bio najsvršeniji sistem društvene organizacije stvoren pre modernog doba, u prvi plan već izbija konzervativizam konfucijevske ideologije, pa tako taj glomazni birokratski aparat postaje kočnica daljem razviku. Dinastija Ming omogućuje dalji rast svih tradicionalnih formi na osnovu modela dinastije Song, ali tu više nema kreativnosti; s druge strane, sve što je izvan tog modela podleže progonu i nema nikakvu šansu da opstane i uvede bilo šta novo. Kad je počeo da se gubi smisao za prilagođavanje novim potrebama, krajem dinastije Ming, počinje kriza tradicionalnog kineskog društva, u kojoj pobeđuje organizovana snaga starog konfucijevskog poretka. Tokom novih zbivanja, koja su nagoveštavala prve zametke modernog doba, konfucijevska doktrina nije mogla raskinuti sa konceptom agrarnog društva, kamenom temeljcem svoje filozofije, pa je tako postala glavni oslonac svih konzervativnih snaga.

Nesretan slučaj je htelo da propast dinastije Ming iskoriste susedi iz Mandžurije, pokore Kinu i dovedu svoju dinastiju. Da bi kao okupatori bili što manje nametljivi, oni prihvataju konfucijevsku ideologiju i čitav birokratski sistem kome još i povećavaju efikasnost i tako stvaraju najbolje uslove za održavanje svoje vlasti. U toj situaciji konfucijanizam sve više postaje sinonim za ukrućenu dogmatsku ideologiju koja Kinu zadržava na starim kolosecima. Taj anahronizam postaje još očitiji posle otvorenog sukoba sa nadirućim zapadnim kapitalizmom sredinom 19. veka. Ipak, društveni sistem, koji je konfucijanizam gradio vekovima i doveo ga do zavidne visine, i dalje se tvrdokorno održava, ne ruši se odmah pod teretom istorijskih činjenica; tako agonija tradicionalne Kine traje sve do početka 20. veka.

Bibliografija:

- Fan Wenlan, *Zhongguo tongzhi*, Peking, 1979.
- *Zhongguo gudai zhi*, Univerzitet u Nankingu
- C.P. Fitzgerald, *China, A Short Cultural History*.
- Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition*, Stanford U.P.
- John K. Fairbank, *The Chinese World Order*, Harvard U.P., 1974.
- Bodo Wiethoff, *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt, 1971.
- Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, Yale U.P., 1977.
- Charles O. Hucker, *Chinese Government in Ming Times*, Columbia U.P., 1969.
- Raymond Dawson, *Imperial China*, Pelican Books, 1976.
- Ymmanuel C.Y. Hsi, *The Rise of Modern China*, Oxford, U.P., 1976.
- Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge U.P.
- Hou Wailu, Zhao Jibin, She Guoxiang, *Zhongguo sixiang tanshi*, Peking, 1980.
- Feng Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, Princeton U.P., 1973.

¹² Godine 845. u pogromima na budiste razrušeno je 4.600 hramova i rasterano 260.500 kaludera i monahija.

Šintoizam, konfucijanizam i budizam tri su glavne struje u razvoju japanske kulture, tri sistema misli koji prožimaju svako tkivo japanskog društva i još se i danas odražavaju u japanskom načinu života.

Gotovo da ne postoje dokumentarni podaci o prvobitnom karakteru šintoističke vere. Međutim, u najstrožem smislu, *šinto* nije bila čisto japanska religija, pošto Japanici nisu prvi koji su naselili japanska ostrva; njihova religija je, dakle, došla sa njima iz nekog drugog kraja. Šamanistički i animistički običaji slični šintoističkim zapaženi su i širom severoistočne Azije, naročito u Koreji.

Šinto znači »put bogova«. Predmet obožavanja u kultu *šinto* jesu *kami*, što znači »bogovi«, ali ne u smislu reči »boge« u evropskoj tradiciji. Reč *kami* označava, pre svega, božanstva neba i zemlje o kojima govore stari spisi, kao i duhove svetilišta posvećenih tim božanstvima. Osim toga, reč *kami* ili »boge« podrazumeva i ljude, ptice, životinje, drveće, biljke, mora, planine itd. Božanstva ne predstavljaju samo plemenitost, dobrotu ili zaslužna dela. Zle i tajanstvene stvari, ako su neobične i strašne, takode se zovu *kami*. Pokolenja svetih careva su takode nazivana *kami*. U manjem stepenu, *kami* su i ličnosti iz starinskih vremena i sadašnjosti. Tako u svakoj provinciji, u svakom selu, u svakoj porodici postoje ljudska bića koja su *kami*.

Primitivan *šinto* je, dakle, uključio kultove različitog porekla, kao što su animizam, šamanizam, zatim kultove fertiliteta, pa obožavanje prirode, predaka i heroja. Vremenom, razlike između tih raznih kultova postepeno su nestajale. Boginja sunca je postala glavno božanstvo. Smatralo se da ona dodeljuje i plodnost i bogatstva nacije. Međutim, pre nego što je *šinto* postao nacionalna vera Japana, pretrpeo je uticaj filozofskih koncepcija hanskog konfucijanizma, ezoteričnog budizma, neokonfucijanizma i, konačno, hrišćanstva.

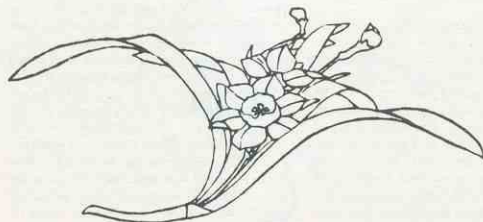
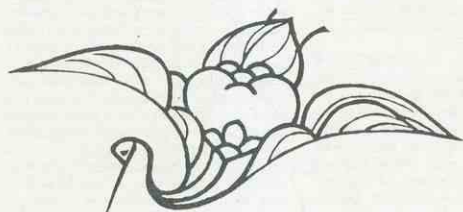
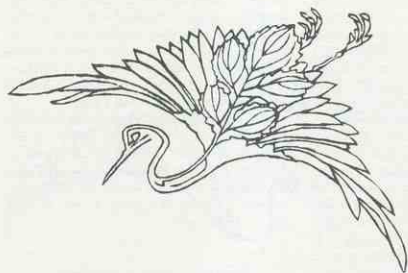
Najstariji centar šintoističkog obožavanja je šintoističko svetilište Izumo na japanskoj morskoj obali, blizu korejskog poluostrva, jer tim putem je kontinentalna civilizacija dospela u Japan. Svetilište u Ise, posvećeno boginji sunca, vremenom je postalo najvažnije, pošto su tu izlagani različiti simboli carske moći.

Gradevine svetilišta bile su arhitektonski veoma jednostavne. Obično su se sastojale od jedne jedine sobe, ponekad podeljene, izdignute iznad tla, u koju se ulazi sa strane ili s predla. Gradevina je uvek od drveta, a stabla se upotrebljavaju kao grede. Ponekad se na oltaru svetilišta nalazi ogledalo ili mač, ali najčešće je zgrada služila samo kao mesto gde se može obožavati *kami*, ili »boge«, bilo da je on vidljiv ili nevidljiv.

Izvan glavne zgrade svetilišta nalazi se kapija koja se zove *torii*, kao i kameno ili drveno koritance za vodu, u kojem vernici mogu da operu usta i ruke. To je samo jedan primer karakterističnog japanskog nastojanja na čistoći. Dva važna čina u pobožnom usredsređivanju u šintoističkim svetilištima su *harai* i *misogi*. *Harai* potiče od provetra-

Tri glavne filozofsko-religijske struje u japanskoj kulturi

Dejan Razić



vana pećina iz preistorijskih vremena, a dočnije je dobilo značaj čišćenja kuće s jedne strane, kao i specijalnog rituala da se odagnaju zli duhovi. *Misogi* se odnosi na pranje tela, koje je vremenom dobijalo sve veći duhovni značaj, jer se smatra da je i telo satkano od duhovnih ćelija, odnosno ljubavne energije koja se utika u njegov razvoj, kao i psihičkih iskustava koja praj razvoju podstiču.

Pobožni čin u šintoističkom svetilištu sastojao se od »prisustva« i »ponude«. »Prisustvo« je značilo ne samo biti prisutan i obračati pažnju na predmet obožavanja, već je često podrazumevalo izvođenje ceremonijalnih igara ili pridruživanje povorci. »Ponude« su se obično sastojale od prvorođenčeta u domaćinstvu, prvog voća iz sezone, ili prvog ulova iz vode, ali ponekad su uključivale i ratni plen, kao na primer glave neprijatelja.

Smatra se da su prvobitne riznice šintoističkog folklora zapisane u dva najstarija japanska spisa: *Zabeleške o starinskim stvarima* (*Kodiki*) i *Hronika Japana* (*Nihongi*). Međutim, i u njima se osećaju uticaji kineskih koncepcija, naročito elemenata kineske kosmologije, koji su izraženi racionalističkim objašnjenjima o poreklu sveta na osnovu principa *jin*, ženskog elementa senčenja, i *jang*, muškog elementa zračenja. Tako i u japanskim šintoističkim legendama postoji dvojstvo muških i ženskih božanstava. Muško božanstvo je Izanagi, žensko Izanami. Isto tako, izbor brojčanog skupa božanstava, kao što su »pet nebeskih božanstava« i »sedam pokolenja nebeskih božanstava« predstavljaju pokušaj izbora i organizacije prema kineskim kosmološkim serijama, odnosno prema sistemu »pet elemenata« i »sedam nebeskih svetlosti«.

Međutim, pošto su šintoistički kultovi bili tesno povezani sa obožavanjem prirode i topografskim aspektima Japana, nametalo se očigledno pitanje: kako je stvoren japanski arhipelag? A to pitanje je vodilo ka drugom neminovnom pitanju: Ko ima prava da zauzme tu zemlju i vlada njome? Odgovor na ovo pitanje je bio da pravo na to polaže narod Jamato, iz stare postojbine Japana, koja se pite kineskim ideogramom sa značenjem »harmonija«, odnosno sklad između zrnevlja ili klasja kojim se hrani i usta koja se hrane.

Navešćemo sada nekoliko osnovnih detalja iz starih šintoističkih legendi.

Rađanje zemlje

Bog Izanagi i boginja Izanami stajali su na lebedećem mostu nebesa i razgovarali o tome da li dole ima zemlje. Odlučili su da dole bace nebesko koplje od dragog kamena (koje podseća na muški polni organ) i pošli da ga traže. Bauljujući po tami, našli su okean, u okeanu koplje. Rasol koji je kapao sa vrha koplja zgrušao se i postao ostrvo. Dva božanstva su zatim sišla i živela na tom ostrvu. Poželeli su da postanu muž i žena i da proizvode različite oblike zemlje. Tako su odlučili da im prvo ostrvo bude stub cen-

tra zemlje. Muško božanstvo je pošlo levo a žensko desno, i išli su oko stuba zemlje, svako svojim putem. Kad su se sreli, žensko božanstvo je prvo progovorilo i reklo: »Kakva divota! Srela sam prelepog mladića«. Muško božanstvo nije bilo zadovoljno i reklo je: »Ja sam čovek i, po pravu, trebalo je da ja prvi progovorim. Kako to da, nasuprot tome, ti, žena, progovoriš prva?« U tom dobar znak. Hajdemo ponovo unaokolo«. Zatim su se dva božanstva vratila, a kad su se ponovo sreli, muško božanstvo je progovorilo prvo i reklo: »Kakva divota! Sreo sam prelepu devicu«.

Onda je on upitao žensko božanstvo: »Je li se išta stvorilo u tvom telu?« Ona je odgovorila: »U mom telu postoji mesto koje je izvor ženstvenosti«. Muško božanstvo je reklo: »U mom telu, opet, postoji mesto koje je izvor muškosti. Želim da ujednim to izvorno mesto u mom telu sa izvornim mestom u tvom telu«. I tako su se muško i žensko prvi put sjedinili kao muž i žena.

Posle ujednjavanja, muž i žena su počeli da rađaju ostrva, i nisu se zadovoljili sve dok nisu stvorili veliku zemlju od osam ostrva. Broj osam je opet ključni broj, poput petlje ili kola koje se večno kreće. Ostala, manja ostrva, stvorena su zgrušavanjem morske pene i slane vode.

Boginja sunca i Susa-no-o

Susa-no-o se veoma grubo ponašao. Amaterasu (božanstvo nebeske svetlosti) stvarala je pirinčana polja od nebeskih uskih pirinčanih polja i nebeskih dugih pirinčanih polja. A kada je seme posađeno, u proleće, Susa-no-o je porušio međaše parcela pirinčanih polja, a u jesen je puštao da nebeski pasturi vršljaju po poljima i leže usred njih. Kada je, onda, video da se Amaterasu sprema da proslavi praznik prvog voća, on je potajno ispraznio izmet u novoj palati. Staviše, kad je video da je Amaterasu u svojoj svetloj sali za tkanje, gde se predala tkanju odora za bogove, on je oderao šarenog nebeskog dždreba i probivši rupu na crepovima dvorane, bacio ga unutra. Tada se Amaterasu prestrašila i povredila se žunkom. Razljuče-na, odmah je ušla u nebesku kamenu pećinu, čvrsto zatvorila kamenu vrata, i odlučila da tamo živi povučeno. Stoga je na sve strane zavladalo trajan mrak, nije se znalo za smenu noći i dana.

Onda se osamdeset bezbroja bogova srelo na nebeskoj reci mira, razmatrajući na koji način da je izmole. Tada je jedan bog velikih sposobnosti i dalekosežnih misli iz večne zemlje sakupio pice koje dugo pevaju, i naterao ih da se dugo dozivaju. Staviše, nagovorio je jednog drugog boga da stoji pored kamene koplje. Treći bog je iskopao istinito drvo sa nebeske planine, koje je imalo pet stotina grana, i na gornjim granama je okočio nisku od pet stotina dragulja. Na srednjim granama je okočio ogledalo sa osam ručica. Na nižim granama su okočili plave meke ponude i bele meke ponude, pa su zajedno recitovali liturgiju. Staviše, jedna boginja je uzela u ruke koplje sa vencem od

trave i, stojeći pred vratima kamene kapije nebesa, vešto je izvela igru mimike. Uzela je istinito drvo sa nebeske planine i od njega napravila krunu na glavi, uzela je mahovinu i od nje napravila zategu, odzvala palice vatre i puštala božanski nadahnutu muziku.

Kad je Amaterasu to čula, rekla je: »Pošto sam se ja zatvorila u kamenu pećinu, trebalo bi svakako da bude trajna noć u centralnoj zemlji plodnih tršćanih polja. Kako, onda, ta boginja može da bude tako vesela?« Tako je svojom božanskom rukom otkrila uski procep na kamenim vratima i provirila napolje. Bog velike »snage« je odmah zgrabio Amaterasu za ruku i izveo je napolje. Zatim su dva druga boga odmah povukli granicu pomoću slannog užeta (koje se zove još i uže leve ruke) i uverili je da se više ne vraća u pećinu.

Nakon toga su bogovi okrivili Susa-no-o i nametnuli mu kaznu od hiljadu ponuda. Takođe su mu išćupali kosu i naterali ga da ubuduće iskupi svoje grehove.

Susa-no-o u Izumo

Pošto je izgnan, Susa-no-o je sišao na zemlju Izumo. Tada su niz rečnu struju doplovili štapići za jelo. Susa-no-o, zaključivši da mora biti naroda oko glavne struje reke, pođe da ih traži i naiđe na jednog starca i staricu, koji su imali mladu kćerku, i koji su plakali. Kad ih je upitao ko su oni, starac je odgovorio da je on ovomezajsko božanstvo, dete božanstva velike planine-posednika. Rekao je da se zove »Starija koja udara nogom«, dok se njegova žena zove »Starija koja udara rukom«, a kćerka im se zove »Čudesa princeza pirinčanih polja«. Kad ga je upitao zašto plače, starac je odgovorio da je prvobitno imao osam kćeri devojčica. Ali osmoglađa aždaja je svake godine dolazila i proždrala po jednu; sad plače zato što čudovište treba opet da dođe. Kad ga je Susa-no-o upitao kakvog je oblika aždaja, starac je odgovorio da ima oči kao zimske trešnje, da ima telo sa osam glava i osam repova. Po telu joj raste mahovina, kao i chamaecypariss obtusa i cryptomeria japonica. Duga je više od osam dolina i osam brda, a ako joj čovek pogleda stomak, vidi da je stalno krvav i zapaljen. Onda je Susa-no-o zatražio ruku starčeve kćerke, a starac ga je upitao kako mu je ime. Susa-no-o im se odgovorio da je on stariji brat boginje Amaterasu, božanstva nebeskog zračenja, i da je sišao s neba. Tada su starija i starica pobožno pristali da mu daju svoju kćer za ženu. Susa-no-o je odmah pretvorio devojku u gust češalj koji je zakaočio u svoju božansku periku, i rekao starcu i starici da destiluju osmostruko prečišćeno piće, da naprave ogradu sa osam vratnica, kraj svake vratnice da podignu platformu, a na svaku platformu da stave zdelu za piće, u svaku zdelu da naspu osmostruko prečišćeno piće i čekaju. Kad je aždaja došla, zagrnula je svojih osam glava u osam zdeli, opirila se i legla da spava. Susa-no-o je izvukao sablju od deset hvata i išekao aždaju na komade, tako da se obližnja reka pretvorila

u reku krvi. A kad je presekao srednji rep, ivica božanskog mača mu se slomila. Kad je zabio vrh mača u meso aždaje, otkrio je da se u mesu skriva oštar, veliki mač. Uzeo je taj mač, s poštovanjem o tome obavestio Amaterasu, a ona mu je rekla da je to »veliki mač smirivanja bilja«.

Susa-no-o je zatim tražio mesto gde bi mogao da izgradi svoju palatu. Stigavši u mesto Suga, izjavio da dolazi čista božanska srca, pa je tu podigao palatu u kojoj će da živi. Međutim, ubrzo su se digli oblaci. Tada je Susa-no-o sastavio božansku pesmu koja glasi:

*Diže se osam oblaka. Osmostruka ograda
u Izumo pravi osmostruku ogradu
za muža i ženu da se povuku unutra. Oh!
ta osmostruka ograda.*

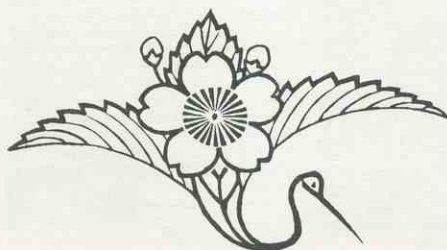
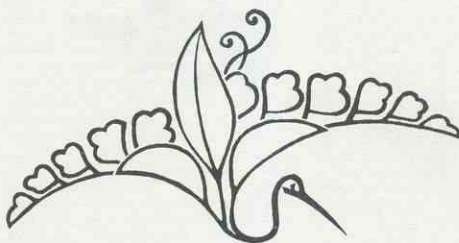
Princeza Jamato i princ izobilja

Šintoističko svetilište u Izumo, Kicuki-no-mija, posvećeno sinu božanstva Susa-no-o, najstarije je svetilište u Japanu i stoga se zove »svetilište koje je prethodilo svim ostalim bogovima«. Možda zbog toga što se tu Susa-no-o oženio princezom Izumo, a njihov sin, princ izobilja ili »veliki bog zemljoposjednik«, oženio se princezom Jamato, ovo svetilište se smatra simbolom jedinstva i kompromisa. Smatra se da je poseta svetilištu Izumo posebno korisna za one koji žele da podstaknu veću harmoniju i razumevanje u sopstvenim porodicama.

Dakle, princeza Jamato je postala žena princa izobilja. Međutim, taj bog nikada nije viđen po danu, dolazio je samo noću. Princeza Jamato ga je zamolila da jedanput malo zakasni kako bi mogla sagledati njegovu lepotu. Princ izobilja je obećao da će sledećeg jutra ući u njenu kutiju za ulepšavanje i tamo ostati. Potajno se pitajući šta to sve znači, princeza Jamato je sačekala do svitanja pa je onda pogledala u kutiju. U kutiji je bila prelepa mala zmija dužine i debljine konca u odeći. Princeza je preneraženo uzviknula. Na to se veliki bog, princ izobilja, postideo i odjednom pretvorio u ljudski lik i progovorio svojoj ženi: »Ti se nisi obuzdala, već si me postidela, pa ću i ja tebe postideti«. I tako se, zagazivši u veliku prazninu, princ popeo na planinu Mimoro. Na to je princeza Jamato pogledala gore i osetila kajanje. Srušila se na sedište, zabola štapčić za jelo u svoju stidnicu i od toga je umrla. Sahranjena je u O-či, a ljudi toga doba nazvali su njen grob »grobom štapčića za jelo«. Taj grob su ljudi pravili danju a bogovi noću. Podignut je od kamenja donetog sa planine »Velika uzbrdica«. Ljudi su stajali jedan blizu drugog, predavali kamenje iz ruke u ruku, i tako ga preneli sa planine na grob. Ljudi toga doba sastavili su pesmu o tome:

*Ako se iz ruke u ruku predaje
kamenje
podignuto
na »velikoj uzbrdici«,
kako je teško postati ga!*

Tri glavne filozofsko-religijske struje u japanskoj kulturi



Osnivanje
velikog svetilišta
boginje sunca Amaterasu

Dvadeset pete godine, u proleće, drugog meseca, osmog dana, car je naredio petorici svojih službenika: »Mudrost našeg pretka na prestolu, cara Mimaki-iri-hiko-imie, ogledala se u sledećem: bio je pun pobožnosti, inteligentan, i sposoban. Bio je duboko skroman i sklon samoodricanju. Unapredio je mehanizam vlasti, i svečano je obožavao bogove neba i zemlje. Vežbao je samouzdržavanje i pazio na svoje lično ponašanje. Svakom danu je posvećivao podjednaku pažnju. Stoga je blagostanje naroda bilo veliko i carstvo je živelo u miru. A sada, kad mi vladamo zar da popustimo u obožavanju bogova neba i zemlje?»

Trećeg meseca, desetog dana veliku boginju Amaterasu odvedoše od princeze Tojotsuki-iri-hime i poveriše princezi Jamato-hime no Mikoto. Princeza Jamato-hime je sada tražila mesto gde bi mogla podići svetilište velikoj boginji sunca. Posle dužeg putovanja i obilaska raznih mesta, princeza je stigla u provinciju Ise.

Onda je velika boginja sunca Amaterasu zvanično obavestila princezu Jamato:

»Provincija Ise, božanskog vetra je zemlja koju zapljuskuju talasi iz večnog sveta, nepustani talasi. To je odvojena i priyatna zemlja. U toj zemlji želim da živim.

Tako je podignuto svetilište za boginju sunca, Amaterasu, u provinciji Ise. Isto tako, podignuta je i palata apstinencije u Iusu. I tu je velika boginja sunca Amaterasu prvi put sišla s neba.

Kao što se vidi iz ovih nekoliko primera šintoističkog kulta, to su metafizična kosmogonička shvatanja o poreklu ljudske rase i tumačenja ljudskog nagona prokreacije. Međutim, samoodržanje i samoishrana zahtevaju rad i hraniteljstvo, tako da večni »automobili« ili osmica koja leti brže od vremeplova od sedam dana, predstavlja borbu suprotnosti: rušilačkog nagona i nagona ka stvaralaštvu, skladu, miru, blagostanju, harmoniji i svim večnim vrednostima kojima čovečanstvo stremlji od pamteveka.

Kineski uticaj oseća se od najranijeg perioda istorije japanske kulture. Ali najupadljiviji primer tog uticaja nalazimo u seriji carskih edikata izdatih tokom perioda Velike reforme, Taika, koji je počeo 645. Počelo se od konfucijanskog načela da »U zemlji nema dva gospodara; ljudi nemaju dva gospodara«. Te reforme su naglašavale doktrinu da »pod nebom nema zemlje koja nije kraljeva zemlja. Među onima koji poseduju zemlju, nema nijednog ko nije kraljev vazal«. Da bi se suzbila moć plemenskih voda, uspostavljeno je sistematska teritorijalna administracija koja je podsećala na ogromnu, simetričnu birokratiju velikog kineskog carstva dinastije Tang.

Međutim, kineska kultura uticala je još dublje i trajnije svojim sistemom koordinatnog znanja i vere koja je prožimala oblasti misli i delanja, prevazilazeći politički porok i prodirući ispod njega.

Tri glavne
filozofsko-religijske
struje
u japanskoj
kulturi



Konfucijanizam dinastije Han, uveden u Japan najkasnije do šestog i sedmog veka nove ere, predstavljao je više negoli bitna etička učenja Konfucija i njegovih ranih sledbenika. Ta učenja su bila u temelju nove intelektualne nadgradnje, mada su postala preopterećena i donekle zamažena težinom korelativnih učenja i doktrina koje su se склонile pod veliki krov konfucijanizma. Drugim rečima, konfucijanizam je morao da se bori sa ostalim moćnim filozofijama, čime je absorbovao mnogo iz drugih tradicija, kao što je taoizam i škola »pet elemenata« (ili škola *jina i janga*).

U sru svih takvih konfucijanskih razmišljanja jeste doktrina da je kosmos harmonična celina u kojoj čovek i priroda neprestano deluju uzajamno, u svim aspektima života. Iz te doktrine je izveden zaključak da dela ljudi, naročito dela ljudi-vladara, utiču na prirodan poredak, koji je pre svega osetljiv na etičke kvalitete njihovih dela. Ako čovek propusti da ispuni svoje ispravne funkcije, onda priroda dejsuje da bi uspostavila sveobuhvatnu ravnotežu ili harmoniju. Stoga se verovalo da prirodne pojave, naročito spektakularna aberacija ili nenormalnost u odnosu na normalan tok prirode, otkrivaju, kada se ispravno ispituju i protumače, koliko je čovek ili vladar popustio u svojoj dužnosti ili zalutao sa ispravnog kursa ponašanja koji je trebalo da sledi.

Poznato je da su kineski astrolozi bili i istoričari. Njihov uticaj je očigledan u kineskom tumačenju istorije kao izraza »nebeske volje«. Za rane kineske istoričare značajan događaj nije bio samo činjenica koju je trebalo zabeležiti, već ga je trebalo i protumačiti: ili kao loš znak ili kao znak da nebesa to odobravaju. Pomračenja i komete doživljavani su kao očigledan pokušaj nebesa da izraze svoje želje, ali se i prizor oblaka neobičnog oblika ponekad smatrao dovoljno važnim da bi se izmenio naziv nekog dela carske vladavine. Dakle, verovalo se u neophodnu korespondenciju između svetova neba i svetova zemlje. Kad su astronomi izveštavali da su nebeska tela dostigla položaj proleća, obredi koji odgovaraju proleću morali su se izvoditi na zemlji. Ili, ako bi srećan oblak ukazao na to da su nebesa propisala neke poželjne promene, odgovarajuća promena, kao što je promena imena vladavine, morala se sprovesti na zemlji. Pričalo se da je čak i Konfucije promenio odeću kad je čuo udar грома. Tako su stari Kinezi smatrali da ako se ne uvažavaju promene na nebu, mora doći do nesreća i udesa na zemlji.

Tako su se razvile razne nauke koje su se bavile događajima vezanim za tri oblasti: oblast neba, zemlje i oblast čoveka. To su bile astrologija, geomantija i izbegavanje udesa.

Pet elemenata, pomenutih u izjavi japanskog cara Tenmu, on je držao sredinu između »dve suštine« *jina i janga* i regulisao poredak pet elemenata, dovode nas do centra umetnosti »izbegavanja udesa«. Složen sistem korespondencija izveden je između planeta, elemenata, pravaca, godišnjih doba, znakova zodijaka, i raznih drugih kategorija.



Na primer:

Planeta	Element	Pravac	God. doba
Jupiter	drvo	istok	proleće
Mars	vatra	jug	leto
Saturn	zemlja	centar	solsticije
Venus (Venera)	metal	zapad	jesen
Merkur	voda	sever	zima

Prema teoriji pet elemenata, dva elementa koja se graniče sa bilo kojim određenim elementom korisna su mu, dok su dva odvojena elementa štetna. Tako su drvo i zemlja korisni vatri, ali metal i voda su joj štetni. Takođe, osoba rođena u znaku Marsa odgovara kao supružnik osobi rođenoj u znaku Venera ili Merkura. Bilo bi moguće izbegavati udese ako bi se sprečio brak ili partnerstvo između osoba rođenih u znaku konfliktnih elemenata. U Japanu su takva verovanja uveliko upravljala ljudskim životima.

Jin-jang sistem nije bio jedini sistem mišljenja poznat drevnim Japancima. Klasična dela konfucijanizma i taoizma su takođe pustila duboke korene u japanski način života, društveno uređenje, kulturne tekovine i, naročito, književno stvaralaštvo. Uticaj konfucijanizma se naročito vidi u konceptu idealnog vladara i u kineskim modelima carske genealogije. Car je zamišljen kao mudrac božanskog porekla, pun vrline, čije je ponašanje u skladu sa zakonima neba, zemlje i čoveka. Stoga on postaje centar carstva, a njegovo carstvo centar sveta. Tako su Japanci gledali na svog prvog cara Dinmua, po uzoru na kinesko shvatanje da je Kina centar sveta, naročito posle dinastije Han. Car Dinmu je smatran sinom neba, kome su nebesa dodelila nebeski mandat vladavine, i bio je nosilac svih oblika vlasti, kao i najviši autoritet na području religije, literature i filozofije. Njegova vlast je ograničena samo moralnim ograničenjima pravednog vladanja, u skladu sa konfucijanskom doktrinom.

Izaziti primer legendarnog japanskog cara kome su pridati svi atributi kineskog mudraca-kralja, oca naroda punog vrline, jeste Nintoku. Njemu je pripisan benevolentan paternalizam, što je postalo važan element u glorifikaciji cara kao otelotvorenja ne samo moći koja izaziva strahopoštovanje, nego i božanskih vrline i ljubavi.

Četvrtu godinu, proleće, drugi mesec, šesti dan. Car se obratio svojim ministrima: 'Popeli smo se u uzvišenu kuću i pogledali nadaleko i naširoko, ali nigde se sa zemlje nije dizao dim. Iz toga zaključujemo da su ljudi siromašni, i da u svojim kućama niko ne kuva pirinač. Čuli smo da su se za vreme vladavine mudrih vladara stare Kine odsvuda čuli zvuci pesama i himni o vrlinama vladara, da je u nekoj kući bila razdragana graja i da su ljudi pevali kako su srećni. Ali sada kad posmatramo ljude, tokom tri poslednje godine, ne čujemo glas hvale; dim od kuvanja sve se ređe vidi. Po tome znamo da se ne proizvodi pet žitarica stare Kine (konjopila, proso, pirinač, žito i ječam), i da se narod nalazi u krajnjoj bedi. Čak i u provincijama ne-

posredno oko prestonice ima ljudi koji nemaju zalihama hrane. Šta li tek mora biti u provincijama izvan našeg domena?'

Treći mesec, dvadeset prvi dan. Izdat je sledeći dekret: 'Uбудuću, tokom perioda od tri godine, neka prinudni rad bude potpuno ukinut, i neka se narod odmara od kuluženja'. Od tog dana pa nadalje njegova svečana državna odeća i cipele nisu se trošili, a nisu pravljivi novi. Topla hrana i vruće čorbe nisu se ukiseljavale niti kavarile, već su bile obnavljane. On je disciplinovao svoje srce i uzdržavao svoje nagone, pa je svoje funkcije mogao da obavlja bez napora.

Prema tome, okolina njegove palate zapala je u ruine i nije bila ponovo izgrađivana; slatni krov je istrulio, i nije se popravljao; vetar i kiša ulazili su kroz pukotine i uvalčili se u pokrivače, svetlost zvezda prodirala je kroz trula mesta i obasjavala posteljinu. Nakon toga, vetar i kiša su dolazili u očekivano vreme, a pet žitarica su proizveli u izobilju. U roku od tri jeseni narod je imao puno hrane, hvale njegovih vrline ispunile su zemlju, a dim od kuvanja dizao se u debelim pramenovima.

Ovo je prikaz starog vladara nadahnutog konfucijanskom mudrošću. Suština konfucijanske koncepcije vladara je izgradnja njegove ličnosti na osnovu stare božanske mudrosti. Vladar uvek mora da obuzdava sebe da bi pružio što više svom narodu. Prema načelima Mencija, ko hoće da upravlja državom, mora da nauči da upravlja svojom provincijom; ko hoće da upravlja provincijom, mora prvo da nauči da upravlja svojom selom; ko hoće da upravlja selom, mora prvo da nauči da upravlja svojom porodicom; a ko hoće da upravlja svojom porodicom, mora prvo da nauči da vlada samim sobom. Znači, izgradnja društvenog mozaika svesti zavisi od svesti svakog pojedinca. Što je savršeniji i moralno izgrađeniji svaki pojedinac, tim će skladnije biti i sve veće porodične i društvene zajednice u koje se pojedinac uključuje. Ta svest i ta stara konfucijanska načela duboko su utkana u japansko društvo od najstarijih vremena do danas. Osim toga, konfucijanska načela koja regulišu odnose u porodici i odnose u društvu takođe su duboko utkana i praktično primenjena u japanskoj kulturi, društvu i načinu života. Položaj žene je takav da u detinjstvu ona ostaje veran svome ocu, u zrelosti verna svom mužu, u starosti verna svojim sinovima. Položaj sinova je takođe jasno razrađen. Najstariji sin se ugleda na oca, a mlada braća se ugledaju na oca i na stariju braću i ostaraju verni jedni drugima po staršinstvu. Položaj kćerke je isto tako jasno razrađen kao i položaj supruge. Ova konfucijanska načela moralne grad-

nje porodičnog tkiva uvek su bila praktično primenjavana i razrađivana. Međutim, mada na prvi pogled ona izgledaju veoma jednostavna, njihovo sprovođenje je postajalo sve teže i složenije što se porodica više razgrađivala, jer ne samo da je u japansko društvo utkana svest da je cео Japan jedna velika porodica, nego se Japan danas aktivno uključuje u tivo svetske porodice na sve moguće načine: kulturnom, društvenom, ekonomskom, privrednom, industrijskom, tehnološkom, naučnom delatnošću. Može se zamisliti koliko je teško u tako širokom spektru odmeriti staršinstvo i primat bezbrotosti. Međutim, osnovno načelo je uvek isto. Porodica čovečanstva treba večno da raste, životno drvo će večno da se razvija, a na svakom pojedincu ostaje da maksimalno razvija svoje sposobnosti i izgradi svoj karakter kako bi se što bolje uključio u porodična tkiva društva i oblasti delatnosti u kojima će funkcionisati. Kineska istorija se odvijala u konstantnoj borbi za usavršavanje tih osnovnih konfucijanskih načela. Japanska istorija isto tako. Mogli bi se navesti bezbrojni primeri koji bi pokazivali kako su Japanci usvajali kinesko konfucijanstvo, počev od klasičnih dela Konfucija i Mencija, preko legalista, neokonfucijanista, pa sve do savremenih kineskih filozofa. Međutim, iako su se Japanci uvek ugledali na Kinu kao starijeg brata ili stariju sestru, oni su uvek tražili i nove puteve praktične primene kineske mudrosti u svim konkretnim situacijama. Isto tako, može se reći da su Japanci elastičniji od Kineza, kako u primeni starih mudrosti na nove situacije, tako i u čuvanju starih mudrosti za buduća pokolenja. U japanskoj istoriji nije bilo drastičnih mera spaljivanja starih spisa i biblioteka kao u Kini, mada je bilo stalnih nemira i borbe za prečišćavanje društva. Isto tako, Japanci su konzervativniji i u pogledu samog kineskog pisma. Iako su oni izmislili dva fonetska pisma, *hiragana* i *katakana*, zadržali su neuprosćene kineske karaktere, dok se sami Kinezi danas trude da te karaktere uproste i upotrebe za opismenjavanje što širih slojeva narodnih masa. U zaključku moramo napomenuti da druga glavna struja u japanskoj kulturi nije samo konfucijanstvo nego čitava kineska misao, kao i istorijska i kulturna iskustva Kine.

U desetoj mesec godinu 552 nove ere, korejski kralj Paekche poslao je u Japan izaslanika sa poklonima, likom Bude i svetim spisima nadajući se, navodno, da će se time umiliti japanskom dvoru i dobiti japansku vojnu podršku. Zajedno sa poklonima podneo je i memorijalnu napomenu u kojoj se ovako hvali budizam:

'Ova doktrina je od svih doktrina najzavrednija, ali ju je teško objasniti i teško shvatiti. Čak i vojvoda države Džou i Konfucije nisu mogli da dostignu znanje ove doktrine. Ova doktrina može da stvori religijske zasluęe i neizmjerne i bezgranične odmazde, pa može da vodi do punog razumevanja najviše mudrosti. Zamislite čoveka koji ima toliko blaga da može da zadovolji sve svoje želje, čak i želje svog srca. Tako je

to sa blagom ove izvanredne doktrine. Svaka molitva se ispunjava i ništa nije neispunjeno. Staviše, iz daleke Indije ta se doktrina proširila ovamo, do Koreje i svako je prima sa pobožnošću, onako kako im se propoveda.

Međutim, konzervativni elementi dvora su se suprotstavili toj novoj doktrini, govorili da bi obožavanje stranih božanstava samo naljutilo japanske nacionalne bogove. Tako se ništa dalje nije čulo o budizmu do 584, kad su dva budistička kipa donesena u Japan iz Koreje, i kada je, zahvaljujući plemenu Soga, podignut prvi budistički hram za njih, a korejski sveštenik koji je živio u Japanu primio tri devojke monahinje. To je bio pravi početak budizma u Japanu. U periodu Nara (709–784) budizam je u japanskoj kulturi već pustio duboke korene.

Budizam perioda Nara bio je proširenje budizma iz kineske dinastije Tang. U tom se periodu, na primer, prvi put čuje o budističkim sektama u Japanu, i obično se govori o šest sekata tada uvedenih iz Kine. Neke od njih, naročito dve hinajana sekte, čini se da nikada nisu bile nezavisne pošto su primarno služile kao oblici akademске discipline za sveštenstvo. Tri glavna filozofska vida budizma u periodu Nara bila su: dialektičke negacije (sekte *sanron* ili *stri rasprave*), povezane sa velikim indijskim učenjakom Nagarjunom, koji je u Kinu preneo Kumarajiva; doktrina postizanja prosvetljenja pomoću moći uma (*hosso* ili sekta „dharma-karakter“), povezana sa Vasubandhuom i Xuan Zangom; i metafizička harmonične celine (koju je propovedala sekta *kegon* ili sekta „cvetnog venca“).

Zajednička tim, naizgled različitim idejama bila je osnovna budistička doktrina o promjenljivosti svih stvari, antiteza krutosti hanskog konfucijanskog prikaza sveta. Nehesa nisu doživljavana kao nepromjenljiv model života na zemlji već kao spoljašnja manifestacija univerzalne evolucije. Budizam je naglašavao potrebu da se oslobodimo oslanjanja na spoljašnje stvari u našem nastojanju da dostignemo krajnju stvarnost. Spoljašnji činioci su tako promjenljivi da samo mogu da zavaravaju te se stoga oni moraju iscrpno negirati, dok sve uobičajene razlike postojanja, koje potiču od nepotpunog znanja, ne budu porećene, i dok se ne ostvari savršeno znanje. Za sledbenike sekta *hosso*, škole velikog kineskog hodočasnika Xuan Zanga, spoljašnji svet uopšte ne postoji, on je stvoren u našem umu. Kako čovek može da se upravlja prema kretanju zvezda kada su one iluzorne i bez trajne stvarnosti? Čak i škola *kegon*, koja je propovedala kosmološku harmoniju kojom vlada Ločana Buda, – on sedi na prestolu od lotosa sa hiljadu latica, a svaka od njih je svesmir koji sadrži milion svetova kao što su naši – smatrala je da je promjenjiva priroda tog sistema a ne njegova trajnost (kao kod konfucijanskog neba) ono što treba naglašavati. U okviru velike harmonije *kegon* („cvetnog venca“), sva bića su povezana, i sposobna da se uzajamno prožimaju sve dok ne dostignu osnovno sjedinjenje sa Budom, a preko njega

Tri glavne filozofsko-religijske struje u japanskoj kulturi

i sa svim ostalim bićima.

Za mali broj sveštenika i učenjaka iz perioda Nara koji su dobro poznavali budističku književnost, tri *sutre* su bile od posebnog značaja: *Sutra prošlosti i sadašnjosti*, *uzroka i posledice*, *Sutra zlatne svetlosti* i *Sutra cvetnog venca*. Prva od ovih *sutri* je biografija Bude, koja njegova neobična dostignuća predstavlja kumulativno, kao zbir njegovih vrednih dela od beskraja daleke prošlosti do sadašnjosti. Taj koncept je, u izrazitoj suprotnosti sa konfucijanskom doktrinom dinastije Han, po kojoj su kraljevska dostignuća zasnovana na konformitetu sa putem nebesa, ili teorijom *Zabeležaka o starim stvarima*, u kojoj nalazimo da je genealogija bitan činilac koji reguliše kraljevstvo.

Odgovornost vladara, kao i celokupno pitanje odnosa između države i budizma, najpotpunije su raspravljene u *Sutri zlatne svetlosti*. To remek delo budističke književnosti jeste sinteza stvaralačkih doktrina mahajana budizma, predstavljena u obliku koji zadovoljava i estetski i etički. Ta *sutra* je uspostavila budizam u Japanu, i njen neumajeniti uticaj nastavio se vekovima. Ona počinje rečitim proklamacijom večnosti Budinog života, izjavljuju da on postoji ne samo kao istorijska ličnost u ljudskom obliku, već i u kosmosu kao krajnji zakon istine, a u zagrobnom životu kao spasilac prošet sveobuhvatnom ljubavlju. Pošto je Buda prisutan svugde, sve što postoji podleže njegovoj večnoj budnosti bezgranične ljubavi. *Sutra* dalje izjavljuje da su vrata raja lotosa, gde Buda obitava, uvek otvorena za celo čovečanstvo, jer svako može da postane Buda. Metodi koje *sutra* naročito preporučuje za ostvarenje te promene ka boljem jesu ispaštanje i samopožrtvovanje; vrhunac cele propovedi je parabola o tome kako se Buda predaje gladnom lavu.

Međutim, centralna tema cele ove *sutre* jeste život transcendentale mudrosti – *prajna*, koji razlikuje dobro od zla i pravo od pogrešnog. Svako, od kralja do njegovih najnižih podanika, mora da sluša diktat unutrašnje svetlosti mudrosti. Religiozan život počinje svešću o sopstvenim gresima i željom da se oni iskupe. Mudrost nas osposobljava da prevazidemo te propuste, a najviši izraz pobeđene mudrosti jeste čin samopožrtvovanja. Mudrost je povezana i sa lečenjem; Buda nije samo izvanredno mudar, on je i veliki lekar. Taj se aspekt Bude najviše dopadao većini Japancima iz perioda Nara. *Sutra zlatne svetlosti* sadrži poglavlje potpuno posvećeno medicini i lečenju, ilustrujući tesnu vezu između religiozne vere i medic-

ne. (Treba obratiti pažnju i na to da su budistički sveštenici za vreme perioda Nara uveli i mnoge lekove koji se koriste u Kini.)

Evo nekoliko odlomaka iz *Sutre o zlatnoj svetlosti*, koji su najviše uticali na formiranje kulturne svesti u japanskom periodu Nara:

Zaštita zemlje od strane četiri Deva kralja

Onda su se četiri Deva kralja, obnaženih desnih ramena, podigli sa svojih sedišta i, dok su im desna kolena dodirivala telo a dlanovi im bili spojeni u poniznosti, ovako obratili Budi:

„... Kad, u neko buduće vreme, ova *Sutra zlatne svetlosti* bude prenetu u svaki deo kraljevstva – u njegove gradove, varošice i sela, na njegove planine, u šume i polja – ako kralj zemlje bude slušao svim svojim srecem ove spise, bude ih hvalio, i davao ponude u njihovo ime, i ako, štaviše, bude davao ovu *sutru* svima četirima klasama vernika, štutio ih i čuvao od svake povrede, mi Deva kraljevi, priznajući njegova dela, štitićemo toga kralja i njegov narod, davaćemo im mir i slobodu od patnje, produžavati njihove živote i ispunjavati ih slavom... Ako kralj, kada vidi da četiri klase vernika primaju *sutru*, bude poštovao te vernike i štutio kao što bi štutio sopstvene roditelje, mi, četiri kralja, uvek ćemo ga štitiiti tako da će se ostvariti šta god požeće on, i sva bića koja osećaju će ga poštovati...“

Onda je Buda izjavio četirima Deva kraljevima:

„Zaista je prikladno što vi, četiri kralja, tako branite svete spise. U prošlosti, ja sam vežbao gorke i stroge uzdržljivosti svake vrste tokom 100.000 *kalpa* (eona). A onda, kada sam dostigao uzvišeno prosvetljenje i osetio u sebi univerzalnu mudrost, predavao sam ovaj zakon. Ako bilo koji kralj bude podržavao *sutru* i bude davao ponude u njeno ime, proistiću od patnje i bolesti, i dođem mir njegovoj duši. Braniću njegove gradove, varošice i sela, i raspršiti njegove neprijatelje. Učinicu da se zauvek prekine sav nemir među vladarima ljudi.“

„Znaite vi, Deva kraljevi, da će 84.000 vladara, 84.000 gradova, varošica i sela u svetu uživati u sreći svake vrste u sopstvenoj zemlji; da će svi imati slobodu akcije, i da će dobiti razne vrste dragocenosti u izobilju; da nikada više neće upadati u tuđe teritorije; da će bivati nagrađeni u skladu sa svojim delima iz prethodnih života; da neće više popuštati zlim željama da uzimaju zemljište drugih; da će naučiti da im žnje budu manje, tim će im veći biti blagoslovi; i da će se emancipovati od patnje ratovanja i vezanosti. Narod u njihovim zemljama biće radosan, a više i niže klase će se stapati glatko, kao mleko i voda. Čeniće osećanja jedni drugih, srećno se pridruživati zajedničkim raznodomama, i svim saosećanjem i skromnošću povećavaće izvore dobra.“

„Na taj način nacije sveta živeće u miru i blagostanju, narod će cvetati, zemlja će biti

Juan Džiang: Čaroban otok Penglaj, Tuš i boje na svilu. XVIII vek. Kina.

plodna, klima umerena a godišnja doba će slediti u pravilnom poretku. Sunce, mesec, i sazvežđa zvezda nastaviće neometano svoj redovan progres. Vetar i kiša će dolaziti u pravo doba. Svih blaga će biti u izobilju. U ljudskim srcima neće biti škrtosti, svi će davati milostinju i kultivisati deset dobrih radova. A kada kraj života dođe, mnogi će se roditi u raju i povećati nebeska mnoštva.

Sutra Vimalakirti

U to vreme živio je u velikom gradu Vaisalhi bogati kućevlasnik po imenu Vimalakirti. Pošto je odao poštu bezbrojnim Budama iz prošlosti čineći mnoga dobra dela, postizujući pristup večnom zakonu, bio je čovek izvanredne rečitosti.

Uprajšnjavajući natprirodne moći, dobijajući sve čarobne formule (*dharani*), postizujući stanje neustrašivosti;

Suzbijajući sva zla neprijateljstva, dostizujući kapiju duboke istine, hodajući putem mudrosti.

Upoznat sa neophodnim sredstvima, ispunjavajući velike zakletve, razumevajući prošlost i budućnost namera svih bića, razumevajući, takođe, i snage i slabosti njihovog uma;

Uvek čist i izvanredan na putu Bude, ostajući veran mahajani;

Razmišljajući pre akcije, prateći ponašanje Bude, velik u umu poput okeana.

Hvaljen od strane svih Buda, poštovan od strane svih učenika i svih bogova, kao što su Shakra i Brahma Sahapati (gospodar svetla);

Obitavajući u Vaishali samo radi neophodnih sredstava spasenja bića, izobilno bogat, uvek obraćajući pažnju na siromaha, čist u samodisciplini, poštovalac svih propisa;

Odstranjajući svu ljutnju uvežbavanjem strpljenja, otklanjajući svu lenjost uvežbavanjem vrednoće, otklanjajući sve distrakcije uma intenzivnom meditacijom, otklanjajući sve neznanje punoćom mudrosti;

Iako je on samo običan samouk, ipak se pridržava čiste monaške discipline;

Iako živi kod kuće, ipak nikada nije željan ničega;

Mada ima ženu i decu, uvek uprajšnjava čiste vrline;

Mada okružen svojom porodicom, drži se po strani od ovozemaljskih zadovoljstava;

Iako upotrebljava dragulje kao ukrase ovog sveta, ipak je ukrašen duhovnim sjajem;

Iako jede i pije, ipak uživa ukus zanosa meditacije;

Iako posećuje kockarske kuće, ipak vodi kockare na ispravan put;

Iako dolazi u dodir sa jeresi, ipak nikada ne dozvoljava da njegova istinita vera bude povređena;

Iako ima duboko znanje o učenjima ovog sveta, ipak uvek nalazi zadovoljstvo u stvarima duha kako ih je predavao Buda;

Poštovan od svih ako prvi među onima koji zaslužuju da budu poštovani;



Upravljaajući i starima i mladima kao pravedan sudija;

Iako ima koristi od svih profesija, ipak je daleko od toga da postane absorbovan u njima;

Koristi svim bićima, odlazi gde god mu je milo, štiti sva bića kao sudija sa pravednošću;

Vodi sve doktrinom mahajane kad je u središtu diskusije;

Uvek podučava mlade i neznalice kad uđe u dvoranu učenja;

Ukazujući svima na greške strasti kada se čovek nađe u kući razvratu; ubeđuje sve da teže višim stvarima kad se nađu u prodavnici vina;

Propoveda Zakon, kad je među bogatima, kao najčasnije za njihovu vrstu;

Razuverava bogate kućevlasnike da ne budu pohlepni, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Učedi Kshatriye (tj. plemiće) strpljenju, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Otklanjajući arogantnost, kad je među brahmanima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Učedi pravdi velike ministre, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Učedi vernosti i sinovljoj pobožnoj odanosti prinčeve, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Učedi poštenju dvorske dame, kad je među njima, kao najčasnija žena njihove vrste;

Ubeđujući mase da gaje vrline zasluga, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Upućujući najvišoj mudrosti Brahma bogove, kad je među njima, kao najčasniji njihove vrste;

Pokazujući prolaznu prirodu sveta bogovima Shakra, kad je među njima, kao najčasniji čovek njihove vrste;

Štiteći sva bića, kad je među čuvarima, kao najčasniji njihove vrste; - Tako, takvim bezbrojnim načinima, Vimalakirti, bogati kućevlasnik, pruža je koristi svim bićima.

Ali služeći se tim sredstvima, naneo je bolest sam sebi. Počeli su da dolaze da se raspituju za njega bezbrojni posetioци, počev od kraljeva, velikih ministara, bogatih kućevlasnika, samoukih učenika, prinčeva brahmana, i razni drugi službenici. A onda je Vimalakirti, iskoristivši tu priliku, propovedao svakome ko mu je došao, govoreći:

»Slušajte, gospodo, ljudsko telo je prolazno, slabo, nemoćno, slabašno i smrtno; nikada nije pouzdano jer pati kada ga napadne bolest.

Gospodo, inteligentan čovek nikada ne polaže veru u takvu stvar; to je kao i mehur koji se brzo rasprši.

Ljudsko telo je kao optička varka koja se javlja zbog žedne želje.

Ljudsko telo je poput stabljike bokvice koja je kuplja iznutra.

Ljudsko telo je kao utvara koju je izazvao prizivač duhova.

Ljudsko telo je poput sna koji daje pogrešne ideje.

Ljudsko telo je poput senke koju proizvodi karma.

Ljudsko telo je kao odjek koji proizvode razni odnosi.

Ljudsko telo je poput letećeg oblaka koji se menja i nestaje.

Ljudsko telo je poput munje koja se trenutno pojavljuje i nestaje.

Ljudsko telo nema moći kao što je ni zemlja nema.

Ljudsko telo nema individualnosti kao što je ni plamen nema.

Ljudsko telo nema istrajnosti kao što je ni vetar nema.

Ljudsko telo nema ličnosti kao što je ni voda nema.

Ljudsko telo nije stvarno i kuća su mu četiri elementa.

Ono je prazno kad se oslobodi pogrešnih ideja o sebi i svome.

Ono nema svesti, kao što je nema u travi, drveću, ciglama ili kamenju.

Ono je nemoćno jer ga okreće moć vetra. Ono je nečisto i puno prljavštine.

Ono je lažno i biće svedeno na ništavilo, uprkos kupanju, oblačenju, ili hrانjenju.

Ono je propast i podložno stotinu i jednoj bolesti.

Ono je poput suvog bunara kojem preti truljenje.

Ono je prolazno i svakako mora da umre.

Ono je poput otrovne zmije, ili mrkog neprijatelja, ili napuštenog sela, pošto je sastavljeno od (pet) skandha, dvanaest ajatana i osamnaest dhatua.*

O gospodo, ovo naše telo treba prezirati, a priželjkivati telo Bude. A zašto?

Telo Bude je telo zakona.

Ono je rođeno od neizmernih vrlina i mudrosti.

Ono je rođeno iz discipline, meditacije, emancipacije, mudrosti emancipacije.

Ono je rođeno iz samilosti, suosjećanja, radosti i nepristrasnosti.

Ono je rođeno iz milosrđa, discipline, strpljenja, vrednoće, meditacije, emancipacije, samadhi, učenja, blagosti, snage, mudrosti, i svih paramita.

Ono je rođeno iz neophodnih sredstava.

Ono je rođeno iz šest nadprirodnih moći.

Ono je rođeno iz trostruke inteligencije.

Ono je rođeno iz trideset sedam rekvizita prosvetljenja.

Ono je rođeno iz koncentracije i kontemplacije uma.

Ono je rođeno iz deset moći, trostruke neustrašivosti, i osamnaest specijalnih sposobnosti.

Ono je rođeno iskorenjivanjem svih zlih dela i nagomilavanjem svih dobrih dela.

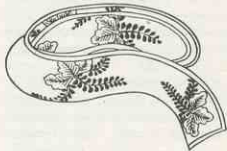
Ono je rođeno iz istine.

Ono je rođeno iz umerenosti.

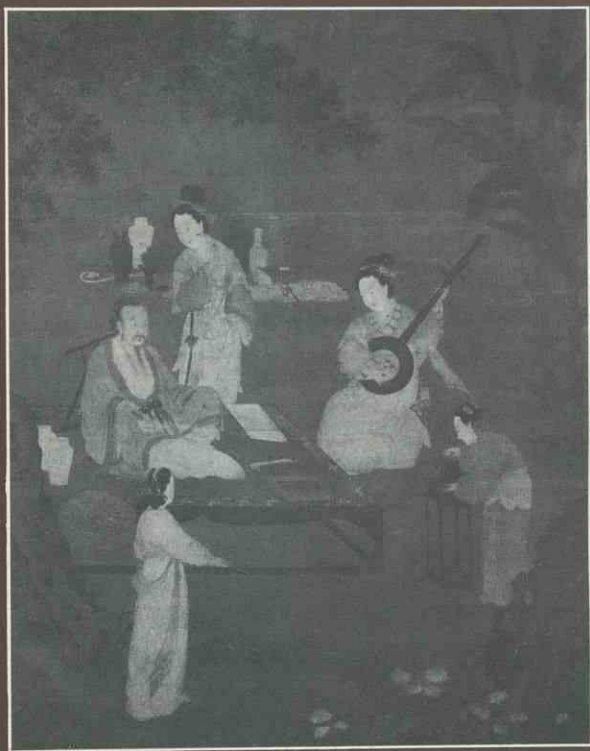
* Sastavni delovi ljudskog bića, pet skandha, jesu: oblik (tela), osećanja, percepcije, psihika konstitucija i svest. Dvanaest ajatana su šest čula i šest organa. Osamnaest dhatua su šest čulnih organa, šest čulstvenih predmeta i šest čula.

Ovo je samo nekoliko iskrica o tome kako su šintoizam, konfucijanizam, ili bolje reći kineska misao, i budizam uvedeni u Japan. Kako su se oni utiskivali u tkivo japanske kulture kroz vekove nemoguće je dočarati na ovako malo stranica. O tome je pisano bezbroj knjiga i pisace se još. Značajna je činjenica da je u Japanu konkretna primena svih mogućih izvora znanja u datim okolnostima uvek primarna.

Napomena: Za izbor citata i materijala služio sam se knjigom: *Sources of Japanese Tradition*, compiled by Rujaku Cunoda, Wm. Theodore de Bary, Donald Keene. Columbia University Press, New York and London, 1961, str. 3-110.



Književnost: prevodi i poetike



Prizor slušanja muzike. XIII vek. Kina.

Oduvek je bilo zanimljivo i izazovno baviti se ličnošću umetnika, onog stvaraoца koji svojim umetničkim delom izaziva raznovrsna i snažna osećanja. Zato se želi prođeti što dublje u njegovu ličnost, čepkati po njoj, istraživati umetnikovu okolinu, odnose i okolnosti koje utiču na ove ili one aspekte umetničkog ispoljavanja. Međutim, jedno je uvek posebno zanimalo književnu kritiku i istoriju: potreba da se objasni odakle umetniku to snažno i neiscrpno stvaralačko nadahnuće, odakle ona strasna potreba da se izražava simbolima, otkuda taj nemirni i bolni grč najčešće erpe svoju snagu i moć. Naravno, jedan ovakav rad, zamišljen u ovom obimu, ne može ni iz daleka odgovoriti na sva ta brojna pitanja, posebno ne kada je reč o počecima arabljskog¹ pesničkog stvaralaštva. Jedno iscrpnije istraživanje ovog pitanja ne samo da bi zahtevalo više prostora, već i mnoga dodatna proučavanja, pa čak i multidisciplinarna posmatranja. O pesniku paganskog doba prilično se malo zna a mnogo više nagada – dosta toga je obavijeno velom usmenog (anegdotskog) pripovedanja.

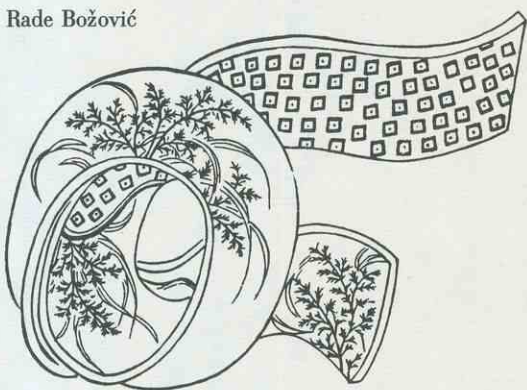
Možda je S. Dali najstrikovitije izrazio koliko je čovek jedna velika nepoznanica kada se, jednom prilikom, na javnom predavanju pojavio u ronilačkoj opremi da simbolički pokaže u kakve se dubine mora spuštati ako se čovek želi upoznati. Zato ćemo se u ovom radu ograničiti na jedan vid ispoljavanja stvaralaštva, na odnos između umetnika i nadahnuća. Međutim, nećemo se upuštati u poetičke i psihološke spekulacije ovog odnosa, već ćemo pokušati da sa što više strana ovo osvetlimo, da mnoga već poznata znanja u vezi sa preislamskom ili paganskom arabljskom poezijom izložimo na jednom mestu, i da ukazemo na neke zanimljive aspekte u odnosu pesnik-nadahnuće.

Poeziju paganskog doba Arapi nazivaju poezijom džahilije (ar. neznaboštvo) ili pak beduinskom poezijom. Oba naziva impliciraju osnovnu osobinu te poezije: nomadsku i neznabožačku kulturu. Drugim rečima, to je poezija početaka. Ali, veoma je zanimljivo to da je ova poezija ostala, više od deset vekova, uzor pesničke snage, veštine i savršenstva.² I kad god bi se u arapskoj poeziji ili poetici govorilo o novinama, govorilo se o povratku početku, onako kako se često prilikom pokušaja obnove verskog života govorilo o povratku prvobitnoj, čistoj veri. Otuda bi se moglo reći da je poezija u Arapa dobila značaj religijskog zanosa, univerzalne vrednosti i nepatvorene moralne snage. Ovakva shvatanja u književnoj tradiciji Ara-

Ko je pesnik u arabljsanskoj poeziji paganskog ili preislamskog doba

(jedan kulturološki pogled)

Rade Božović



¹ Pošto nam to naš jezik dozvoljava, čini se da valja praviti razliku između starih Arapa (Arabljsana) i etnosa Arapi koji se stvara u srednjovekovnom arapskom hilafetu (nemesničkoj državi).

² I današnje čitaoce i slušaocce klasična kasida može veoma uzbuđiti, iako njeni stihovi nisu uvek razumljivi. Pisac ovih redova, koji je imao retku priliku da, sa nekolicinom evropskih orijentalista, bude gost svearapskog festivala poezije u Basri 1972, bio je svedok opšte ekstaze i neobičnog oduševljenja publike koja je pomno pratila, iz večeri u večer, nastupe pesnika iz celog arapskog sveta.

pa pokušaje tridesetih godina ovog veka da pokoleba Taha Husejin u svom čuvenom ali i proskribovanom, naročito od strane ortodoksnih verskih krugova, delu »Džahilijskoj poeziji«; to delo je tada uništeno i tek neku godinu kasnije pojavilo se sa izmenjenom sadržinom i naslovom »Džahilijskoj književnosti«.² U pomenutom delu, kad govori o džahilijskoj poeziji koja je, kako rekomo, postala uzor i obrazac pesničkog savršenstva, Taha Husejin kaže: »Ne poznajem ni jedan stari narod koji se tako čvrsto drži konzervativizma u književnosti. Jer se život preislamskih Arabljana manifestuje u poeziji al Farazdaka, Džerira, Zu Rumija i al Ah-tala,³ čak više nego u poeziji samih preislamskih pesnika kao što su Tarafa i Anata-ra.⁴ Istina, nekoliko vekova ranije, veliki istoričar, utemeljivač sociologije istorije, Ibn Haldun, ukazao je na, pomalo neprirodno i neopravdano, negovanje kulta poezije u Ara-pa, ističući da i drugi narodi, kao n. pr. Grci, mogu da se diče svojom poezijom.«⁵

Opravdano se postavlja pitanje kako je jedna poezija početka mogla postati uzor za sva vremena, sve do pojave al šir al hur (ar. slobodni stih) pedesetih godina ovoga veka (ne ulazimo, ovom prilikom, u pretpostavke i navode koji žele da pomere ovaj datum i za desetak godina ranije)?

U ovom radu, kako rekomo, ne možemo ući u moguće psihološke razloge koji mogu objasniti prihvatanje preislamske kaside kao uzora pesničkog savršenstva i s gledišta forme i s gledišta sadržine, već ćemo samo istaći njene spolske, formalne odlike koje su doprinele da kasida zauzima posebno mesto u istoriji arapske književnosti. Prvo, to je njena savršena umetnička forma koja se, s gledišta versifikacije, ogleda u čvrstoj pesničkoj celini. Zatim, tu je jedan blistav jezik, izgladan, misao jasna, skoro do bola materijalistička, realna, nabijena stvarnim životom. Rečju, poezija je u toj kojoj se, bez obzira na pojedinačne uzlete individualne svesti, vrlo uspešno izražava kolektivni duh. Stoga bi se ta poezija mogla nazvati epsko-lirskom sinkretičkom pesničkom formom objektiviziranja sveta stvarnosti. Sakrosantni odnos prema jeziku kao sredstvu izražavanja prisutan je i u nazivu koji su dobile izabrane kaside sedmorice ili devetorice, odnosno, po trećoj varijanti, desetorice najbo-

ljih pesnika toga doba od V veka do pojave islama. Ove odabrane pesme, čiji je izbor izvršen, prema predanju, na pesničkom turniru u gradu Ukazu (Arabljansko poluostrvo) nazivaju se mualakāt što, prema jednom tumačenju, prilično rasprostranjenom, znači: (pesme) nazivane kao dragulji u ogričci. Francuski orijentalista Šarl Pela arapske pesnike slikovito naziva »draguljarima reči«. Prema drugom tumačenju, naziv mualakāt znači »obošene, viseće«, jer su izabrane pesme bile obošene na hramu u Kabi, izvezeno zlatnim koncem na koži, što može, zajedno sa brojevima sedam i devet (pesnika), biti izvanredno zanimljivo i podsećati na paganski, ritualni i žrečki karakter ovih pesama.

Kao u svakoj paganskoj poeziji, veza između pesnika i prirode je snažna, čvrsta. Tako se i u beduinskoj poeziji vidi ona iskonska čovekova veza s okolinom, onaj početak u kome je čovek zadivljen onim što vidi i spoznaje oko sebe, opčinjen i zapanjen. Opisi prirode su minuciozni, snažni prosto naturalistički.⁶ Ta veza paganskog pesnika sa prirodom je u kasidi tako snažno izražena da se u njoj nije, istina ponegde, sačuvalo samo mitski sloj već i totemski,⁷ što je prosto neshvatljivo i nespojivo sa dječijim do-slednim monoteizmom islama (da ne kažemo »strogim islamom, kako neki orijentalisti vole da kažu. Čini se da su draž beduinskog života i snaga umetničke reči prvih pesnika – koji se mogu nazvati plemenskim i kulturnim herojima (severno) arabljanske kulture, kako bi se izrazio Meletinski – bili toliki da ni islamska sveta knjiga Kur'an nije mogla da zaobiđe taj život. Stoga, svakako s razlogom, Taha Husejin tvrdi da je Kur'an »najvernije ogledalo preislamskog života«.⁸ Neizveštavanje i rustičnost paganske poezije, koja je bila jedan oblik primordijalnog stanja civilizacijskog duha, zaista zaokuplja pažnju, traži da se ta magnetska privlačnost paganskog doba, odnosno beduinske kulture valjano protumači, a to nije lako. Ipak, možda bi se ovde mogli navesti neki razlozi koji izgledaju, ako ne i nešto više, zanimljivi i pisac ove studije će u sledećem radu pokušati da u tom pravcu pde dalje. Jedan od važnih čimbenika koji stvara beduinsku kulturu ili, još tačnije, kulturu paganskih vremena jeste institucija obožavanja sunca i meseca. Ta vrsta kulta poznata je i u drugim istorijskim civilizacijama, s tim što se u arabljanskoj civilizaciji ovi kultovi mogu genetički pratiti. Tragovi borbe između dva tabora obožavalaca ovih pratilaca Zemlje vide se jasno u razvoju civilizacijskog koncepta kod Arabljana, a posledice njihove borbe imale su dalekosežan uticaj. Čini se da se taj sukob ne manifestuje samo na liniji sučeljavanja obožavalaca, već ukazuje i na izrazita praktična okupljanja na osnovu plemenske pri-

padnosti. Ta trvenja traju mnogo duže nego što bi se to moglo u prvi mah pretpostaviti. Dve plemenske grupacije su i geografski jasno rastavljene na sever i jug, na severnjačke Adnane i južnjačke Kahtane koji, u poređenju sa Adnanima, po svojoj prilici imaju dužu civilizacijsku tradiciju i trajnije kulturne vrednosti.

Sukob između sunca i meseca, poljoprivredne i beduinske, odnosno sedelačke i nomadske civilizacije, traje i u vreme civilizacijskog rasta islama pod Umajjadima (660–750); čini se da se završio u vreme Abasida (750–1055) gotovo ideološkom pobedom neznabožacke, ipak rafinirane, civilizacije. Ta pobjeda je, pre svega, ispoljena preko koncepta književnosti (ar. adab), pod kojim su se u tim vremenima podrazumevala i sva filološka i ondašnja tradicionalna znanja. Naime, beduinski mesec (uslovno rečeno adnanski) pobjedio je sunce (kahtansko ili jemensko)⁹ u sferi književnosti, ali je i sunce imalo svojih pobjeda. Ipak, izgleda da je u islamu ta borba završena nerešeno.¹⁰ Taj za-tegnuti odnos između sedelačke i nomadske civilizacije ogleda se i u arapskoj abzuci u kojoj postoji podela na sunčeva i mesečeva slova koja kao da ukazuju na to da je pobjeda nezvezna i da postoji neka vrsta status quo između sunca i meseca – u abzuci je 14 sunčevih slova i isto toliko mesečevih. Taj nerešen ishod u borbi između sunca i meseca, kada se ima u vidu celokupni civilizacijski plan, dao je, u pojedinim periodima života islamske civilizacije, neuobičajenu letargičnost razdornom konceptu islama.¹²

Medutim, kada se pažljivo pogleda i pominje ude u stvaralačke motive, barem one koje tumači arapska tradicija, može se zaključiti da je u beduinskoj poeziji postojao značajan podrtekujući civilizacijski činilac koji je mogao da, u nekim povoljnijim društveno-istorijskim uslovima, donese jednu na duže vreme produktivnu civilizaciju, produktivniju i od one koju je doneo zlatni vek arapsko-islamske civilizacije (750–1055). Taj činilac je poetička kategorija – nadahnuće.

Naravno da u tim ranim pesničkim vremenima, u paganskom dobu, nije moglo biti reči o nekakvoj eksplicitnoj poetici, pa su sudovi i razmišljanja o tako važnoj poetičkoj kategoriji kao što je nadahnuće mnogo kasnije izrečeni. Ovde ćemo navesti samo jedan, relativno kasni srednjovekovni osvrt na pomenutu poetičku kategoriju. U čuvenom antologičarskom delu »Dragocena ogričca«¹³ Muhameda Bnu Abdeurehijah (X vek) nalazi se priča o jednom pisaru kome se prijatelj obratio s molbom da mu ovaj napiše pismo. Pi-

³ Zbog »snažno izraženog jezičkog majstorstva i veoma impresivne prozodijske izgrađenosti kaside (pesme u ciljem, ar.), koju F. Hiti stavlja iznad Homerovih epova, i ranije se postavljalo pitanje njene autentičnosti (orijentalisti Alvari i Margolin). Medutim, istorija svetke književnosti uči nas da i pojava Homera nije bila manje iznenađenje.

⁴ Ovo su književnici iz VII i VIII veka, doba tzv. umajjadske književnosti (prema dinastiji Umajjadi).

⁵ Fi-l-adabi-l-džahili, IX izd, Daru-l-marif, Kairo, 1968, str. 71.

⁶ Mikadima Ibn Haldun, IV tom, Kairo, 1962, str. 134.

⁷ S. Moreh, Modern Arabic Poetry (1800–1970), Leiden 1976. Istudija pesnika i književnog kritičara iz Tunisa Nurudin Samada objavljena u al Fikr (br. 5) 10 iz 1978. godine.

⁷ Vidi: F. Barjaktarević, Pejaž u staroj arapskoj poeziji, Zbornik u čast B. Popovića, Beograd, 1929, str. 185–195 i tamo sjan opis oluje kod Imrul Kaisa.

⁸ Vidi: B. Ja. Sidfar, Obraznaja sistema arabskoj klasičkoj literaturi (VI–XII v.), Moskva, 1974.

⁹ T. Husejin, op. cit, str. 71.

¹⁰ Simbol islama je polumeseč, ali i zelena boja!

¹¹ K. Kaenzidi u svim islamskim oblastima svojevrsnu simbolu između nomadske i sedelačke kulture (u zborniku Mufussalmin mir, 950–1150, Moskva, 1981, str. 111).

¹² U islamskoj tradiciji čuvena je izreka: »Traži nauku čak do Kine, a arhangel Gavril traži od Muhameda: »Objavljuj! Gospod je tvoj najplemenitiji, on je naučio čoveka peru. On je naučio čoveka što čovek nije znao.«

Lan Jing: Pejzaž u stilu majstora iz dinastije Juan.
Tuš i boje na papiru. XVII vek. Kina.

sar se dohvati pera i načas se zamisli. Na pitanje da ga nije možda izneverila rečitost, pisar odgovori negativno i objasni da ta trenutna stanka samo znači da on u svojoj glavi bira najbolju sadržinu.¹³ No, nadahnuće već za pesnike paganskog doba nije značilo ništa bez jednog predanog rada i ozbiljnog odnosa prema stvorenom pesničkom delu. Tako je u knjizi Abu Hilala al Askerija (IX v.) »Stvaralaštvo u pisanju i poeziji«, važnoj za proučavanje srednjovekovne poetike, napisano o preislamskom pesniku Zuhejru: kasidu je radio 6 meseci, a potom ju je nosio u sebi još šest meseci pa tek tada saopštio.¹⁴ A Antara (VI v.), takođe paganski pesnik, kliče u svojoj kasidi: Jesu li pesnici ostavili šta novo?

A da bi pesnik uvek govorio nešto novo, on mora da je u stalnom i skladnom odnosu sa nadahnućem. Njegovo nadahnuće mora biti snažno i podsticajno kako bi se istražili novi prostori; njegovo nadahnuće mora da bude izazovno, strasno lutanje za istinom i spoznajom. I stoga, verovatno, samo na prvi pogled izgleda čudno što se u paganskom dobu pesnik (ar. šair – onaj koji oseća!) i vrač, žrec (ar. kahin) dovode u vezu upravo preko poetičke kategorije nadahnuća. Naime, u tom dobu vladalo je uverenje da vrač svoje nadahnuće dobija od đavla (ar. šejtan), pa se to verovanje, verovatno nastalo docije, prenelo i na pesnike za koje se takode govorilo da su prognanikom sa neba održavaju tajne veze. Smatralo se da ta veza pesnicima omogućava da se, kao i vrači, izražavaju na poseban, umetnički način. Treba na ovom mestu istaći činjenicu da su kahini (vrač) u svojim javnim nastupima, odnosno pri obredima koristili rimovanu prozu ili govor (ar. sadž). U ovom stilu je i Kuran objavljen, pa otuda i potiču optužbe Kurejšita (članovi uglednog plemena, uglavnom su se bavili trgovinom; iz njega potiče i prorok Muhamed) da je i Muhamed samo žrec. Verovatno je preko sadža prvobitno i uspostavljena veza između pesnika i žreca. Muhamed je ove optužbe morao da poriče i u Kuranu (v. sure al Hafa: 42 i at Tawr: 29) dok u, za naš predmet važnijoj, suri as Šuara (Pesnici) Muhamed, poput Platona, pesnike proglašava lažcima. U ajetima 210 i 211 iste sure govori se kako Kuran nisu spustili šejtani, drugim rečima pesnici (»Niti to njima pripada, niti to oni mogu«, prevod Čaušević, Pandžo). Kuran ide dalje u svojim tvrdnjama o đavolskoj uroti protiv bogobojazna čoveka kada u ajetima 221–226 iznosi da su đavoli sposobni da na nebu prisluškuju i da tajna saznanja, kao posvećeni, prenose odabranim ljudima na zemlji. I mada te »odabrane« Kuran proglašava lažcima i grešnicima, ispada da su pesnici posvećeni teorzi. Kuranska osuda ipak teži da bude potpuna: pesnici govore ono što ne rade, dela im se i pevanje ne poklapaju, pa su, prema tome, oni koji ih slede zabludeli.



¹³ al Ikdu-l-ferid, Bejrut, 1963, str. 44

¹⁴ as Sinatajn fi-l-kitaba wa-š-šir, Kairo, s. a., str. 65

Ko je pesnik u arabljanskoj poeziji paganskog ili preislamskog doba

Međutim, ova veza između pesnika i davora, kao i odnos paganskih pesnika prema sudbini i traganju za istinom, podsećaju, u priličnoj meri, na legendarnog Fausta i tzv. faustovski tip kulture koji se razvija u krilu germanske civilizacije. Što se, pak, među Arapima nije ostvarila faustovska kultura u značenju tog pojma u evropskoj kulturnoj tradiciji, razloge treba najpre potražiti u nepovoljnijoj društvenoj klimi i ranijoj fazi u razvoju čovekove svesti o samom sebi.

Sada obratimo pažnju na jednu suštinsku razliku u dvema poetikama, tzv. našoj, evropskoj i arapskoj, koja nas, možda na trenutak može zbuniti u evropskoj tradiciji iza umetnika stoji blagotvorna muza, a iza arabljanskog pesnika prognati, odvratni i izazovni davo. Upravo stoga što iza arabljanskog pesnika stoji davo, njegova kasida (pesma), smatramo, mora predstavljati neutažnu potrebu da se istražuje i saznanje. Ova pesma s trodelnom sadržajnom strukturom (nesib, ili ljubavni prolog, deskripcija i oda ili samohvala), zbog čega se može smatrati sinkretičkom pesničkom formom,¹⁵ već svojim početkom (ljubavnim prologom) predskazuje traganje za izgubljenim (pesnik plače nad ostacima logora u kome je nekad boravila njegova draga). U ovom prologu se nazire motiv neprestanog putovanja, bitan činilac oko koga se vrti sadržina pesme, on je lajtmotiv celokupnog književnog stvaralaštva Arapa. Tabata Šeren (VI v.) opisuje jednog svog prijatelja opsednutog strasnom željom da putuje; na putovanju on se ne obazire na prostrane pustinje (simbol iskupljenja), žed (simbol znanja) i opasnosti (simbol kazne) koje vrebaju na svakom koraku od divljih i gladnih zveri. Postojanje tog tipa putnika i latalice, čak i pesnika latalice (kao, npr., već pomenuti Tabata Šeren, pa Šanfara i Imrul Kajs) prati se kroz skoro celokupnu pagansku poeziju, u nešto manjoj meri kroz srednjovekovnu književnost (kada, izgleda, preovlađuje kultura sunca), pa do savremenih vremena, kroz poeziju Badr Šakir as Sejaba i al Bejtija (oboja su prevedeni kod nas), a da ne pominjemo čitav jedan ciklus priča iz Hiljadu i jedne noći o Sindbadu Moreplovcu.¹⁶ Tip latalice srećemo u današnjoj poeziji dudanskog pesnika

Muhmeda al Fiturija (takođe preveden kod nas).

Čovek koji luta i putuje neprestano oseća potrebu da se obraća sudbini, na ovaj ili onaj način. Sudbina je tako kod Imrula Kajsa, kneza i pesnika latalice, neka kosmička težnja za prostorom, za onim što izmiče razumu i upravljanju. Čovečanstvo je u njegovoj poeziji predstavljeno kao dva radenika od kojih jedan neimarski gradi a drugi infantilno ruši. Zato se može reći da mučnina od cikličnog poimanja Univerzuma rastačava intelekt ove prapoezije, koja je neopravdano i neoprezno proglašena, od strane nekih orijentalista, jednoličnom, suvoparnom, jednoobraznom... Taj intelekt će u vinskoj poeziji dostići vrh svoje sumnje koja će potom iščeznuti iz književnosti i islamske kulture i potonuti u san o predestinaciji ili fatumu. Tu se završilo kretanje napred; ostao je jedino retorički sjaj i estetizovana statičnost beduinske i klasične poezije. Arabljanska i arapska poezija uspuzale su se samo do polovine svog axis mundi.

Sudbina kojoj se obraćaju beduinski pesnici nepouzdana je i prevrtljiva, neizvesna i čudljiva, te stoga odgovore valja potražiti van sopstvenog bića i njegovih ograničenih mogućnosti da odloži svoj trošni kraj. Tako se beduinski pesnici, u tradiciji starih Semita, odnosno u tradiciji mesopotamskih kultura, obraćaju zvezdama (u savremenoj poeziji to najčešće čini as Sejab, ali on uvodi i jedan drugi, binarni i opozitni element naspram zvezda – školjke, koje treba da simbolizuju neprestanu čovekovu razapetost između svetla i tame, optimizma i pesimizma, tajne i saznanja). Arabljani paganskog doba verovali su da je pad zvezde ili kakvog drugog nebeskog tela oglašavao smrt kakvog velikodostojnika (kralja, recimo) ili njegovog rođenje.¹⁷ Docije, u srednjovekovnoj poeziji pesnici pokušavaju da nadu sklad između čoveka i univerzuma zanemarujući postojeći nesklad.

Kako se vidi, ovo nedorečeno faustovski nadahnuće beduinskih pesnika dalo je njihovoj poeziji kao, delimično, i kasnijoj poeziji (koja se ubrzo izmirila sa islamom), zanimljiv istraživački ton u vreme kada je, na početku istorije jednog novog značajnog etnosa, poezija nužno morala biti animistička, antropomorfn, pa čak i "naturalistička", kako neki još uvek vole da je nazivaju zbog minucioznih opisa sveobuhvatne prirode.

¹⁵ Ibn Haldun ovim rečima daje prednost formi: "Voda (morska) nalazi se u različitim sudovima: od zlata, srebra, sedela, stakla i porcelana; ona je u svakom sudu ista, ali se sudovi po izgledu, pa prema tome i lepoti, bitno razlikuju" (Mikadima, str. 1302).

¹⁶ Može se govoriti i o indijskom uticaju na ovaj ciklus priča.

¹⁷ Dževad Ali, Mufasal fi tarihi-l-arab kable islam (Istorija Arapa pre islama), VI t, Bagdad-Bejrut, 1970, str. 758-759.

Deset pesama

Amaru

I,15

Ujutru, pred starijima, kada shvati da papagaj toroče
njene reči sinoć što je čuo gde ih s mužem svojim šapuće,
posiđena, mláda brže rubinove naušnice poskida,
pa ko zrnjem nara njima pticu kljuka, da joj reči zapreči.

I,22

»De, da vidim da li tako može dugo!« smislih da je iskušam.
»Sta, zar mi se taj nevernik ne obraća?« gnev je brzo obuze.
Tad zbunjeno preletesmo jedno drugo pogledima iskosa . . .
Ja usiljen smeh iscedih – ona suzu: svu mi hrabrost oduze.

I,24

»Skrivaš, je li, tobož mi se klanjajući, na prsima otiske
od obilno namazanih grudi one koja te je grlila?«
Kad to reče, »Gde?« uzviknuh te je k sebi, trag da zbrišem, pritisknuh
– zaboravi nežna žena na sve, pa se zadovoljstvu prepusti.

I,34

»Kaži nešto, lepotice, evo ti se klanjam, gle!
Oh, što mi se tako srdiš? Nisi takva bila pre . . .«
Iz očiju bademastih, dok je on saleteše,
potok suza njoj poteče, no ni reči ne reče.

I,36

Kad joj se haljina muž dočepa, saginje se stidljivo.
Silom kad grli je, ona skromno ruke mu otiskuje.
Zamukla, smeši se, netremice gledajući dragoga,
pa se sva ukruti – nevesta za prve igre ljubavne.

I,50

»Mila!« »Da, moj gospodaru.« »Ne ljuti se!« »Moja ljutnja smeta ti?«
»Žalosti me.« »Oh, ne treba, ta krivica nije tvoja, moja je . . .«
»Tad što plačeš što ti reči jecaj guši?« »Ko li za to mari?« »Jal!«
»Ti? Zbog čega? Šta sam tebi?« »Draga!« »Nisam . . . zato sam i plakala.«

I,79

»Srce nek mi pukne! Željom bolje nek me Ljeljo umori
nego, drugo draga, moj ljubljani ljubavlju prevrtljivom!« –

Plaho rekav tako, u nastupu povredena ponosa,
stazu – ide i dragi? – srnooka nemirno poglédaše.

I,99

Nije vrata zalupila, okrenula leđa,
jednu reč mu nije rekla, a kamoli kletvu.
Samo ga je, i ne trepnuv, pogledom u letu
okrznula, ravnodušno, ko ma kog na svetu.

II,25

»Koliko već dana prođe, a ti, draga, očiju ne otvaraš...«
»Istina je, gospodaru, sklapam oči dok im vid ne ugasne.«
»Ali, tu sam! Došao sam!« »Zateći ćeš decu, kuću, zbrinute.«
»Išti što ti duša želi!« »Na svetištu pregršt vode za pokoj...«

II,63

Kad mi dragi, licem k licu,
slatke reči ljubve zbori –
ne znam da li telo moje
vid il sluh se celo stvori.

Amaru ili *Amaruka* nesumnjivo je najce-
njeniji klasični sanskritski liričar kad je reč
o tzv. *muktaka*-poeziji (pesme »biseri« koje
se sastoje od samo jedne strofe) i jedan od
najomiljenijih klasičnih liričara uopšte, uz
Kalidasu (čiji je i savremenik) i Bhartrharija.
Poznata je izreka da »jedna strofa pesnika
Amarua vredi koliko stotine velikih spevo-
va«, koju, uz mnoštvo primera iz njegovog
pesništva, navode neke od najpoznatijih in-
dijskih rasprava o poetici. S pravom se uvek
ističe tananost u prikazivanju najraznovrs-
nijih ljubavnih zgoda i stanja i u otkrivanju
bogatstva unutrašnjeg života njegovih jun-
ka, češće junakinja (ovako se sasvim pri-
kladno mogu nazvati akteri Amaruovih
strofa koje gotovo redovno dočaravaju prave
minijature dramske situacije).

O popularnosti pesnika govori mnoštvo
sačuvanih recenzija njegovih *Stotinu pesa-
ma*. Naši primeri dati su u numeraciji koju
je za svoje kritičko izdanje usvojio R. Simon,
mada su neki od njih prevedeni prema re-
dakciji Arđunavarmadeve (ova se smatra
najstarijom).

Od deset pesama, pet ih je u izvorniku
složeno u metru zvanom *sārdīlavikrīdita*, i
inače najzastupljenijim kod Amaru, a po
jedna u metrima *hariṇī* (I,79), *vasantatilaka*
(I,99), *śikhariṇī* (I,36), *mālīnī* (I,34) i *śloka*
ili *anustubh* (II,63). U prevodu se nisu mogla
bez usiljavanja primeniti sva detaljno elabo-
rirana pravila sanskritske versifikacije: sva-
ki od tipova stiha (*pāde*) preneo sam poštu-
jući samo broj slogova u stihu i mesta cezu-
ra.

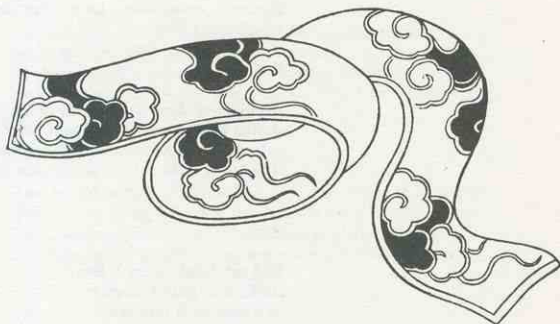
Prevod sa sanskrita i beleška:
Radoslav Miroslavljev

Polazni stavovi indijske poetike

Milica Bakić-Hayden

Jednom prilikom jedan indijski mislilac je primetio da je skoro svako indijsko delo na izvestan način religijskog karaktera (Vadachari). Religijskim bi se u ovom smislu, i u indijskim uslovima, mogao smatrati svaki način mišljenja, odnosno delanja koji egzistencijalno obavezuje. Shodno tome, kada je u neko staro doba u Indiji mladi *brahmacharin* sedeo kraj nogu učitelja i stičao saznanja o svetu u sebi i oko sebe, on nije samo sticao obrazovanje u nekom formalnom smislu¹ nego je istovremeno (manje ili više posredstvom tog formalnog znanja) sticao i, nazovimo to tako, »spasonosno saznanje«² o prirodi stvarnosti u kojoj se obreo. I dan-danas su *panditi* na tradicionalnom času sanskrita (u Indiji) sačuvali običaj da u određenom trenutku zapitaju učenika: »Jesi li razumeo značenje ili nisi?«³ (*artha jñāto vā na vā*). Kada ovo pita, *pandit* ne misli na to da li učenik razume značenje pojedinačnih reči u tekstu koji se obrađuje, niti da li je u stanju da prevede pročitanu; podrazumeva se, naime, da je učenik na tom stepenu kada se takvo pitanje postavlja sve ovo savladao. Tradicionalnom učeniku je jasno da *panditi* ovim proverava da li je on razabrao suštinsko značenje teksta – ono koje treba egzistencijalno da obaveže. Ako kaže da je razumeo pouku o *yogi* na primer, od učenika se, po prirodi stvari, očekuje da njoj i teži, tj. da teži odgovarajućoj ravnoteži svojih misli, reči i dela. Ili, recimo, ako učenik treba da se uvede u filozofiju *advaita vedānte*, prvo što mora da shvati jeste zaključak, odnosno šta sve sintetički pojam *a-dvaita* (ne-dvojstvo) u sebi objedinjuje. Dobar učitelj ove filozofije odmah će istaći da taj pojam sažima značenja koja se odnose na dve suštine: jedna je ona koja se eksplicitno, mada ograničeno, definiše kao nedvojstvena, a druga je pak ona koja se implicitno podrazumeva. I dok se u prvom slučaju radi o Onome čija suština nije dvojstvo, u drugom, implicitno sadržanom, radi se o stanovištu, egzistencijalnom položaju, sa kojeg se Ono »definiše«⁴ (zbog čega je i sama »definicija«⁵ ograničena)⁶. O Onome mi ne govorimo kao o Jednome na osnovu znanja nego na osnovu *verovanja*; o stvarnosti pak, čiji smo deo, mi govorimo sa stanovišta nekad kvantitativnih ili, ređe, kvalitativnih saznanja o njoj. I dok se ova mogu dokazivati i opovrgavati, verovanje se jedino može pokazati – ostvarenjem.

Značajno je da je ovaj isti momenat – ostvarenje – polazna tačka indijske poetike (a sa današnjeg stanovišta i estetike u celini), budući da se i sama zasniva na sebi svojstvenom verovanju. No, »verovanje«⁷ o kojem je



¹ Formalno obrazovanje odnosi se ovde na one oblasti znanja koje pomažu ispravnom pristupu i razumevanju vedskeg teksta, tzv. *vedāṅge*, »sudovi veda«, a to su: *vyākaraṇa* (gramatika), *chandas* (metrika), *śikṣā* (fonetika), *nirukta* (etimologija), *jyotiṣa* (astronomija) i *kalpa* (obredni red).

² Stoga bi termin *advaita* bilo tačnije prevoditi kao *ne-dvojstvo*, a ne kao monizam – s obzirom da ovaj čak ni ne negoveštava jednu tako bitnu odrednicu svakog filosofiranja – položaj iz kojeg se to čini, naime svet dvojstva.

ovde reči posve je specifično i podrazumeva prihvatanje stvarnosti umetničkog dela. Kao što Abhinavagupta (kraj 10. i početak 11. veka) reče, samim odlaskom u pozorište, na primer, mi kao da smo dali saglasnost za prihvatanje sveta koji nam se u predstavi nudi; taj svet ima smisla samo ako mu mi za vreme njegovog trajanja poverujemo. I zaista, kakve li koristi bilo pitati se ili raspravljati da li je Duh u *Hamletu* stvaran, ili da li je Rama, u nekom od brojnih scenskih prikaza *Ramayāne*, zaista u stanju da jednim korakom prekorači sedam mora? Nije čudo, stoga, što su *ālamkārike* (autori dela iz oblasti poetike) gotovo jednozdružno smatrali da se »duša poezije« — *rāsa* — ne može racionalno saznati već se jedino mora iskusiti, odnosno ostvariti.

Pre nego što se osvrnemo na teoriju *rasa*, valjalo bi napomenuti da se u klasičnoj sanskritskoj poetici uopšte ne dovodi u pitanje vrednost pojedinačnih umetničkih ostvarenja. Razlog za to je potpuno jasan — naravno, sa tradicionalnog indijskog stajališta, koje je u vezi sa ranije pomenutom egzistencijalnom obavezom. U konkretnom kontekstu to bi značilo da je besmisleno pevati o onome u čiju se suštinu njeni promislom, tim pre što pesnik *skavi*, što doslovno znači »onaj koji pokazuje« može biti samo onaj koji se sagledao.³ Maszon i Patwardhan (Maszon, Patwardhan) u ovom smislu pišu da je vrlo važno naglasiti da su za »Indijce naprosto nezamislive rasprave o krajnjoj vrednosti jedne pesme, ili pak njeno tumačenje na način na koji to u uglavnom uobičajeno u književnoj kritici na Zapadu. Činjenica, doduše, stoji da je u krajnjoj liniji *sahadya*, razborit i prijemčiv čitalac, jedini pravi kritičar. No, *sahadya* u načelu imaju maltene istovetne utiske. Dovoljno je samo pogledati tumačenja poezije u sanskritskoj komentarskoj literaturi da bi se uočilo u kojoj meri su ona saglasna. (To je zašigurno razlog što se plagijatorstvo u tim stvarima nikada nije ozbiljno shvatalo. Stetimo se Hemačandra /Hemačandra/, koji se koristi brojnim Abhinavinim tumačenjima. Nikog on time ne vara«, on se jednostavno »služe sa njim...») Ovim se čeli ukazati na činjenicu da su *postojale zajedničke vrednosti* u sanskritskoj književnoj kritici. Nama je, na primer, poznato da su se Mahimabhatta (Mahimabhatta) i Kuntaka oštro suprotstavljali pogledima *dhvani* škole, posebno Anandavardhana. Međutim, njihovo se neslaganje ne proteže i na tumačenje pojedinačnih pesama nego se tiče određenih načela te škole. Jer, kad objašnjavaju *rasu* dode pesme oni se gotovo u potpunosti slažu.⁴

Rasa je izvor i uivir umetničkog doživljaja. Mogli bismo reći da je ona jedno *intersubjektivno iskustvo* koje mogu da dele i razmenjuju osobe koje *rasu* ostvaruju — *rasike* ili *sahadye*; a »... intersubjektivno

iskustvo je ono koje potencijalno deli jedna grupa čiji svaki član razume pojavu o kojoj se radi.«⁵ *Rasa* je dvostruko iskustvo budući da uključuje i stvaralačko nadahnutost pesnika i sposobnost *sahadye* da u sebe udahne »dušu pesme«. Sažimajući kreaciju i rekreaciju, *rasa* može da urodi jednako nepatetivnim doživljajem i kod pesnika i kod *sahadye* tim pre što u oba slučaja polazi od osećanja.⁶ U proučavanju tog doživljaja *ālamkārike* vide osnovni zadatke poetike (*ālamkāraśāstra*) i svrhu poezije (*kāvya-prayojna*). Drugi neposredni zadatak ove *śāstre* jeste da razmotri svojstva pesnika. I u jednom i u drugom slučaju, ističu indijski poetičari, treba odrediti bitno od sporednog. Za pesnika su bitni trenutak nadahnuća i sposobnost pronicanja u »srce stvari«, ali isto tako i sposobnost umetničkog oblikovanja. S ovim u vezi, dānski pisac Hemačandra u svom delu *Pouka o klasičnoj književnosti* (*Kāvyanūśāsa*) iz 11. veka, naveo je čuveni stih svoj prethodnika iz prve polovine 10. veka — Bhate Taute (Bhaṭṭa Tauta) — u kome ovaj veli da »sile pesnika ne zavrđuju onaj koji nije vidim, a vidioem ga čine njegovi uvidi. Uviđanje je moć intuitivnog pronicanja u stvarnost koja leži iza mnogostrukosti pojavnog sveta i njegovih aspekata. U tekstovima od autoriteta dovoljno je posedovati takav uvid u stvarnost pa da se čovek nazove »pesnikom«. Ali u svakodnevnom govoru taj se naziv daje onome koji ima i uvid i moć izražavanja. Prema tome, iako je prvi pesnik (tj. Vālmiki) bio snažno nadahnut trajnim i jasnim uvidom, ljudi ga ne bi cenili kao pesnika da svoj uvid nije otelevorio u pisanom tekstu.«⁷ Za pesnika je, dakle, bitan uvid, ali i moć izražavanja tog uvida, kako bi i publika mogla da doživi nešto izuzetno, nesvakidašnje, a opet rado očekivano u susretu sa pesničkim delom. Za pesnika, kažu dalje *ālamkārike*, sporedni treba da budu slava, zatim bogatstvo i razne počasti, dok za pub-

liku sporedna treba da je moguća »utešna« uloga pesničkih dela, ili pak njihova naglašena didaktičnost. Nije trebalo dugo da se razmišljanja o svrsi poezije isprepletu sa nekim od brojnih razmišljanja o svrsi života; tako se u duhu vladajućih metafizičkih spekulacija kao svrha poezije ističe *mokṣa* — duhovno oslobođenje od krajnosti postojanja.

Kada se postavi pitanje o suštinskom pesnikovom svojstvu, o njegovom »korenu« — kako kažu poetičari, odgovori su opet prilično jednoobrazni. Smatra se, naime, da je *pratiḥhā* ono svojstvo koje nekoga čini pesnikom. Šta je zapravo *pratiḥhā* ili *pratiḥhāna*? Kane⁸ ovaj pojam prevodi rečima »urođena stvaralačka sposobnost, a Dasgupta ga razume kao »neobjašnjivu intuiciju koja prodire do događaja koji se mogu zbiti i u budućnosti, kao na primer: »Sutra će mi doći brat.« Ona (*pratiḥhā* — M.B.H.) takode uključuje me razumevanja, i to bez ikakvog napora, svih vrsta zvukova, svega što bi ma koja životinja na svetu mogla da saopšti nekoj drugoj životinji, i još moć posedovanja nebeskih vizija.«⁹ Definicije *pratiḥhe* davalu su počev od 7. veka gotovo svi sanskritski poetičari i može se reći da je to jedan od središnjih pojmova sanskritske poetike. Iako je kasnije tumačenje ovog pojma zavisiло od filozofsko-religijskih opredeljenja tumača, valja primetiti da se u shvatanju ranih poetičara i dalje oseća uticaj filozofske jezika u kojoj se *pratiḥhā* smatra osnovom za »razvoj imena i stvari. Njena se dinamična snaga pokazuje ili kao osnovni izbor riječi ili kao začetnik predmeta... *Pratiḥhā* se postiže kroz jedinstvo s njom.«¹⁰ Zanimljivo je sa ovakvim shvatanjem uporediti Bhata Tautinu definiciju istog pojma: »Sposobnost da se stvaraju sve novi i novi oblici naziva se *pratiḥhā*. Onaj koji je vešt u opisivanju i predstavljanju pod nadahnućem *pratiḥhe* — jeste pesnik, a njegovo delo je poezija (*prajñā* navanavolkehaśālini matā tadānuprānānāṭyadvarganānupānāṭyā kavīh tasya karma smṛtaṁ kavyam).«¹¹

Zanimljivo je da su pored ovakvih shvatanja *pratiḥhe* postojala i drugačija tumačenja ovog pesnikovog svojstva; prema njima, ono se mora dopunjavati obrazovanjem (*vyūpatati*) u smislu poznavanja gramatike, metrike, fonetike i sličnog, kao i vežbom (*abhyāsa*). Poetičar Rudrata (Rudrata) smatra da je *pratiḥhā* dvojaka: urođena (*sahajā*) i stečena (*utpādyā*). U prvom slučaju pesnik je naprosto prirodno nadaren da peva, a u drugom on peva zahvaljujući svom obrazovanju i vežbi. Jasno je da je *sahajā pratiḥhā* superiornija: jer dok one koji se trude postujemo, onima

5. Bharati, A.: *The Light at the Center, Context & Pretext of Modern Mysticism*, Row-Zelison, Santa Barbara, 1976, str. 27. Zanimljivo je da Bharati, koji ovaj termin pretežno koristi (v. str. 4) u svojoj analizi mitičkog doživljaja, smatra da i *rasa* ima sve elemente inter-subjektivnog iskustva. Međutim, misao i želju i drugog doživljaja on vidi u *čudnoj ekstazi*, za razliku od Raghavana, priznatog stručnjaka iz oblasti poetike, koji doli da je osnova doživljaja *rasa* i mističke *anānde* — duhovna. Što se pak tiče samog termina »inter-subjektivno«, Bharati navodi (str. 235) da je ga prvi put upotreblila grupa britanskih filozofa i lingvista okupljena oko časopisa MIND, koji je pedesetih godina ovog veka izdavao B.H. Blackwell, Oxford.

6. Postoji čak i legenda o nastanku prvog stihov. *adiloke*, prema kojoj je isto tako legendarni autor *Rāmāyana* Vālmiki spontano stihom izrazio svoje osećanje bola videvši kako je jedan bezživotni lovac strelom umro mušjaka barske iljake u trenutku ljubavne igre, ostavljajući ženku da ga žali. Kaže da se da Vālmiki tada reče lovcu: »Daboga nikad ne našao mira ti što si nasilno razdvajao par iljaka u ljubavnoj igri (*mā nīḥa prasthāni tvam agamah śāitavah samāh yat krauñcamithandh adah avadhī kāmānditam*, R.2.15). Ovaj iliči osećanje u stihove postojilo je kao povod za igru reči pa se kaže da iz osećanja bola — *śoka* — nastaje (*dīyati*) — *śloka*!

7. Nav. prema Gnoli, R.: *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Chow khamba Sanskrit Studies, Varanasi, 1968, t. LXII, str. 48-49.

8. Kane, P.V.: *History of Sanskrit Poetics*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1961, str. 349.

9. Dasgupta, S.: *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, 5. knj. str. 127.

10. Pandeya, R.C.: *Indijaska filozofija jezika*, Mala edicija Ideja, Beograd, 1975, prev. R. Iveković, str. 69 i 71.

11. Raghavan, V. & Nagendra: *An Introduction to Indian Poetics*, Macmillan, Bombay, Calcutta, Madras, 1970, str. 64.

3. M. Hiriyana: *Art Experience*, Kavyalaya Publishers, Mysore, 1954, str. 18.

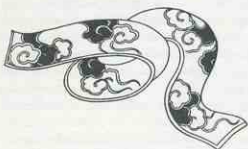
4. Maszon, J.L. & Patwardhan, M.V.: *Santarasa & Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, B.O.R.I. Poona, 1969, str. 4-5.

Nepoznat autor: Plemeniti učenjak pod vrbom. Tuš i boje na svili. XI vek (?). Kina.

koji spontano stvaraju mi se divimo. Iako je bio sklon da pravi razliku između pomenutih dveju *pratibhā*, Rudrata bi se u zaključcima svojih razmišljanja ipak približio svom prethodniku iz prve polovine 8. veka, Dandinu (Daṇḍin), koji je držao da postoji samo jedna *pratibhā* – i to ona koja je urođena – te da se ne radi zapravo o dvema vrstama pesničke obdarenosti nego o različitim stepenima ispoljavanja jedne iste.

U neposrednoj vezi sa stvaralačkom obdarenošću pesnika jeste i »odjek« značenja (*dhvani*) koje njegovo delo izaziva u čitaocu. Naime, reč (*śabda*) i značenje (*artha*) dobijaju u poeziji moć koja se zove *dhvani*; u ranijim klasifikacijama (tj. u gramatici i filozofiji jezika sa kojima je poetika bila prožeta od samog početka) pojam *dhvani* odgovarao bi pojmu *vyangyārtha*, dakle »skrivenom ili prenosnom značenju. Zahvaljujući moći »odjeka« reči i njenog značenja u poeziji, i *rasa* ima uslove da se ostvari, budući da ona nije objektivno nego samo latentno prisutna u poeziji. Ono što čini »dušu poezije« ne da se, prema tome, iskazati nego samo nagovestiti.

Dhvani teorija imala je kako svoje pristalice tako i oštre protivnike. No bez obzira na ishode rasprava koje su oni imali, ovaj pojam je nezaobilazan i značajan za poetiku utoliko više što u njenim okvirima preslikava jedno filozofsko viđenje sveta (za koje bi se možda moglo reći da je zajednički imenitelj gotovo sveukupnih indijskih duhovnih stremljenja i napora), viđenje prema kojem je pojavni svet samo »odjek« ili nagoveštaj istinskog sveta.



Ispravnim prevodom smatra se onaj prevod koji pri čitanju ostavlja utisak dela pisanog na tom jeziku. Pored ovog neophodnog uslova, nameće se suštinski: da je prevod veran izvornom delu.

Da bismo ispunili potreban i dovoljan uslov ispravnog prevoda, pribegavamo najpre doslovnom prevodu, da bismo se potom oslobodili ograničenja koja nameće jezik izvornog dela, prilagođavajući ga jeziku na koji prevodimo. Dalji postupak sastoji se u poređenju prevoda sa izvornim delom u nameri da uklonimo razlike koje bi mogle nastati prilikom obrade, trudeći se da prevedemo sve što je rečeno, da ništa ne izostavimo, odnosno dodamo.

Suština svakog iskaza, bilo usmenog ili pismenog, jeste misao i osećanje sa kojima želimo da upoznamo sagovornika, odnosno čitaoca. Tom prilikom se služimo s jedne strane jezikom koji svakom pojedincu nameće utvrđene oblike govora, a sa druge strane zvučnim i bezzvučnim ličnim izrazima, kao što su povišen glas i pokreti lica i tela. U slučaju pismenog sastava, ovi poslednji podaci se unose opisno, kao na primer: »rekao je srdito, namrštivši se«.

Da bismo što potpunije iskazali ono što smo naumili, obično se služimo brojem uzastopnih iskaza, sa težnjom da se što više približimo rešenju. Tako bismo, na primer, dočekali prijatelja koga davno nismo videli, rečima: »ma gde si, čoveče!« – »nigde te nema!« – »kao da si u zemlju propao«, a pri tom bismo povišavali glas, dajući vidljivog izraza svojim osećanjima. Isti je slučaj i sa prevodom. Do konačnog rešenja dolazimo postepeno, trudeći se da što potpunije zadovoljimo tri pomenuta uslova ispravnog prevoda.

Kod prevoda je zadatak dvojak: prevesti sadržaj i sačuvati način izražavanja. Pri ostvarenju ovih uslova bitno se razlikuje stav Istočnjaka od stava Zapadnjaka. Naime, Istočnjak neće prevoditi naslov dela pre nego što delo potpuno upozna, niti će se prihvatiti prevoda pojedinih dela iz oblasti koju nije prethodno potpuno proučio. Nije potrebno isticati da je na Zapadu slučaj često obrnut.

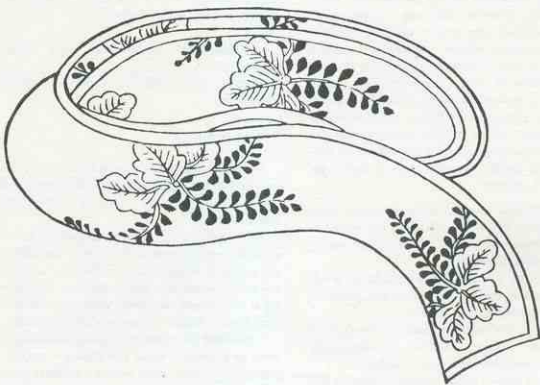
S obzirom na pomenuta dva postupka i njihov redosled, u sanskritskoj književnosti postoji sledeća podela dela. Pesničkim se nazivaju ona dela kod kojih način izražavanja zadiru u suštinu, a nepesničkim ostala dela kod kojih način izražavanja može biti proizvoljan, pogotovo pri prevodu. Napominjemo da su misaoni sastavi u sanskritu pesničke obrade.

Kad su u pitanju nepesnička dela, zna se da broj reči, njihov izbor, njihovi oblici i njihov redosled predstavljaju osobenost samog jezika i da se razlikuju utoliko više što su jezici koje poredimo na većoj prostornoj i vremenskoj udaljenosti jedan od drugog. Evo jednog primera iz *Śakuntale* (datog u analitičkom vidu, kao i svi naredni primeri).

– Sakhi, praštavja asi kimpai (doslovno: »Prijateljice, želim da budeš upitana nešto, tj. hoću nešto da te pitam«).

Beleške o prevođenju sa sanskrita

Radmilo Stojanović



Beleške o prevođenju sa sanskrita

– Halé, kim vaktu-kāmā asi (doslovno: »Draga, šta kazati željna si?« tj. »šta hoćeš da kažeš?«).

U sanskritu uvek oslovljavamo osobu kojoj se obraćamo, bilo imenom ili zvanjem i činom, što kod nas nije običaj. Prema tome, prevodeći sa srpskohrvatskog na sanskrit povećanje broja reči došlo bi u ovom slučaju kao neizbežna posledica preвода suštine i ne bi predstavljalo višak reči, koje inače ne postoje u izvornom delu. Isti je slučaj i sa ostalim odlikama načina izražavanja: izborom reči, njihovim oblicima i redosledom. Ovo poslednje igra znatnu ulogu u razumevanju sadržaja iskaza i navešćemo najpre primer u vezi sa ovom osobenošću. Naime, u sanskritu je misao sveobuhvatna, što će reći da se podređeni pojmovi nalaze u unutrašnjosti glavne misli. Slično našoj umetnutoj rečenici, ali za razliku od našeg shvatanja, presek osnovne misli obavlja se na najrazličitije načine, neuobičajene u našem jeziku. Na primer:

– *Kim nu khalu tasjās tan-nimito jam ātan-ko bhavet* (doslovno: »da njen taj razlog te nelagodnosti ne bude«, tj: »da nije to razlog njene nelagodnosti?«).

Sem toga, smisao složenica ima se, u odnosu na iste evropskih jezika, kao predmet i lik u ogledalu. Evo primera:

– *tata(s) prabudha(s) džata+āstha(s) gatvā atīstham aham āna(s) dajita+mandira+asana+bhāta+čūta+aro(s) adha(s)*.

Prevod glasi: »pošto sam se probudio ohrabren, otišao sam i nečujno zastao u blizini kuće svoje drage, ispod mladog mango drveta«.

Poslednja složenica doslovno glasi: »drage-kuće-obližnje-mladog-mango-drveta ispod«.

Ovim primerima istakli smo razlike koje postoje između raznih jezika u pogledu reda reči i njihovih oblika. Što se tiče izbora reči, pitanje je daleko složenije i stoji u neposrednoj vezi sa pojmovima koji se ne podudaraju u potpunosti, ili uopšte ne postoje u jednom ili drugom jeziku koje poredimo.

Svaka reč indoevropskog jezika ima jedno osnovno značenje i nebrojeno usmerenih. Ukoliko bi neka reč imala više osnovnih značenja, ne bi se smatrala istom rečju (kao: »sto=100« i »sto=astale«). Kao primer ćemo navesti francusku reč »coeur«, čije je osnovno značenje »središte« (a ne »srce«). Prema tome u kom je pravcu usmerena, ova reč će značiti »misaojno središte« – *apprendre par coeur*; »osećajno središte« – *il souffre du coeur*; »životno središte« – *au coeur de l'état*; »muka mu je« – *il a mal au coeur*; ... itd.

Rečju »para« u sanskritu se izražava nedjednakost, a rečju »parama« krajnja udaljenost od ravnotežnog položaja. Ovaj poslednji primer važan je za shvatanje sanskrita i velikog dela literature pisane na ovom jeziku: suprotnosti izražene u stvarnosti imaju istu suštinu: »uzvišene« misli i »duboke« misli podjednako su lažne, ono što se naziva »dobrim«, u ovozemaljskom smislu, i ono što se naziva »zlim« – niukoliko se ne razli-

kuje u suštini. Evo jedne strofe iz *Bhagavad-Gite* koja o tome govori:

»buddhi+jukto džahati iha ubhe sukta+duṣkṛte;
tasmāt jogāja juđjasva joga(s) karmāsu kauśalam.«

Prevod glasi:

Obdaren mudrošću oslobođa se ovde (na zemlji) i dobra i zla; zato se pridržavaju joge (ravnotežnog položaja), joga je u postupku ono pravo.

Na temelju ovog opšteg zaključka: da su suprotnosti izražene u stvarnosti iste suštine, pojmovi sanskrita ne podležu shvatanjima onih Zapadnjaka koji suprotnosti izražene u stvarnosti smatraju suštinski različitim. Evo nekoliko primera u oblasti jezika.

– »Mahati prajūṣe« i »mahati aparāhne« neće se prevoditi »rano pre podne« – mahati prajūṣe« i »rano posle podne« – mahati aparāhne«, već će se prevesti »rano pre podne« i »dockan posle podne« jer ista reč »mahati« ovde obeležava dve suprotnosti, »rano« i »dockane«. Ta reč u sanskritu ukazuje na podjednaku udaljenost od ravnotežnog položaja. Evo još jednog primera:

»vača(s) karma atirīcījate« – »od reči delo je bolje«

»akirti(s) maranam atirīcījate« – »od smrti sramota je gora«.

I u ovom slučaju ista reč »atirīcījate« izražava prividnu suprotnost »bolje je«, »gore je«, jer u suštini ona ukazuje na »isticanje«, na udaljenost od »jog«.

Ono što je rečeno u pogledu odnosa koji postoji između opšteg značenja neke reči i njenih usmerenih značenja, dolazi na sličan način do izražaja i kad je u pitanju iskaz bilo koje veličine: bilo da se pominje izraz od više reči, glavna ili sponorna rečenica, složena rečenica ili čitav niz složenih rečenica, odlomak, poglavlje, knjiga ili delo. Ono što je bitno pri ocenjivanju prostiranja iskaza jeste uočavanje početka i kraja koji ga obuhvataju. Nedorečen iskaz može prividno da ima smisla koji pomeranjem kraja dobija drugo značenje, kao na primer: »nisam ni ja tako lud kao što je slavni sud«, »mislio«. Isto tako, smisao celokupnog dela može poslednjom rečju da dobije potpuno suprotno značenje od onog što se do tog trenutka mislilo da znači.

Sem toga, treba uočiti sledeća tri stepena u prilazu suštini: doslovno značenje, prividno značenje, suštinsko značenje. Evo primera:

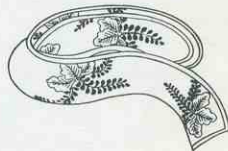
»dharmaṃ čaratamā adharmaṃ, satjam vadatā mā antam; dīrgham paśjātā mā hrasvam, param paśjātā mā aparam.«

Doslovno značenje glasi: *Pravdu činite, a ne nepravdu, istinu govorite, a ne neistinu; u daljinu gledajte, a ne ispred sebe, različito uočavajte, a ne ono što se ne da razlikovati.*

Prividno značenje u ovom slučaju gotovo se poklapa sa doslovnim. Suštinsko značenje glasi: *čini ono što moraš da činiš, a ne ono što ne moraš, istinu govori, a ne neistinu; misli na posledice, a ne na neposrednu korist, uočavaj suštinu tamo gde je izrazita.*

Napominjemo da poslednji vid tumačenja, koji prekoracuje granicu preвода, zahteva objašnjenje. Naime, kad se kaže da treba činiti ono što se mora, a ne ono što se ne mora, misli se na »dharma«, na prisilne postupke koje priroda nameće pojedincu koji mora da se hrani, koji mora da se množi, koji mora da misli na raznodu ... ali u svemu tome treba da bude umeren, jer se na taj način približava »jogi«, tj. oslobođanju od prinude, odnosno nasilja. Poslednji stav gornje škole ukazuje na način na koji čovek treba da misli, govori i radi. Treba da razlikuje suštine koje se prividno ukazuju na isti način, odnosno da ne pravi razliku između prividno različitih pojava čija je suština zajednička.

Imajući u vidu gornje napomene, možemo reći da je prevodiocu dela sa sanskritske književnosti dostupno svako delo koje ne zahteva tumačenje trećeg stepena. Takvih dela ima u izobilju, kako u oblasti proze tako i u oblasti poezije, a ima ih i u oblasti misli – to su dela koja su pisana da bi bila pristupačna svima.



Besede

VII glava¹

Konfucije

Učitelj (2) je rekao: »Ja propovedam, ali dela ne pišem (3); verujem i odan s drevnosti (4); mogu se uporediti sa Starim Pengom (5).«

Učitelj je rekao: »Čuteći taložiti znanje, učiti bez osećanja dosade i podučavati druge bez osećanja teskobe, šta mi je drugo još potrebno (6)?«

Učitelj je rekao: »Imati vrline a ne negovati ih, sticati znanje a ne prenositi ga drugima, čuti šta je pravedno a ne biti u stanju slediti ga, ne biti kadar da se ispravi ono što nije valjano – to je ono zbog čega sam zabrinut (7).«

¹ Mnogo štošta ostaće nerazjašnjeno izborom samo jedne glave iz spisa ovog drevnog mudraca, za koga se slobodno može reći da je imao najveći uticaj na celokupnu kinesku misao sve do novijih vremena. No nastojali smo da začetnika čitavog jednog pravca u filozofiji i inspiratora jedne religije predstavimo onim fragmentom koji nam daje povoda da tumačimo što više ključnih pojmova i koji iz više uglova nagoveštava Konfucijevu ličnost.

² Spis *Besede* (*Lun ju*, u stranim prevodima poznat kao *Analekta* ili *Aforizmi*) nastao je perom Konfucijevih sledbenika pošto mudrac sam, poput Sokrata, nije nikad beležio svoje odgovore na pitanja koja su mu učenici postavljali. Otuda gotovo svaki pasus počinje istim »Učitelj je rekao...«

³ Konfucije pod »propovedanjem« podrazumeva prenošenje tradicije takozvanih »Pet klasika« u koje spadaju *Knjiga pesama* (*Ši ding*), *Knjiga istorije* (*Su ding*), *Knjiga promena* (*Ji ding*), *Prateća i jeseni* (*Čun čin*) i *Knjiga obreda* (*Li di*).

⁴ Kinesko veliko poštovanje i negovanje tradicije u Konfuciju je imalo svog prvog zagovornika. Odnos drevnosti za njega je značila negovanje obreda, što znači očuvanje reda i principa na kojima jedino može počivati dobro društvo.

⁵ Nije tačno utvrđeno ko je bio Stari Peng.

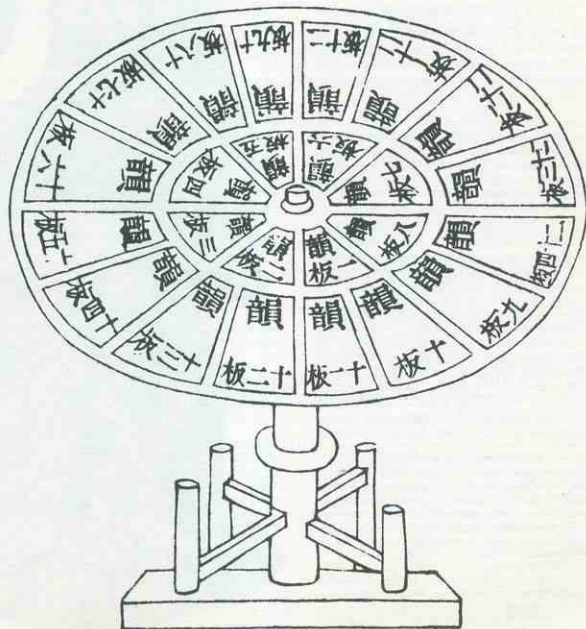
⁶ Spis počinje rečenicom: »Učiti i povremeno vežbati naučen, nije li to zadovoljstvo?«

⁷ Rečju »vrline« prevodimo Konfucijev pojam »de«, označen istim onim znakom kojim taoisti obeležavaju manifestaciju »dao«, njegov izdanak koji nosi naboj energije svetskog rasta, ili koje je, kako kaže Džuang Ce, slavljene velike harmonije. Međutim, kao što je »dao« kod Konfucija preveden u drugu sferu, sferu problema društva i idealnog čoveka, pa se počeo javljati kao pojedinačni »dao« dinastije ili čoveka, tako je i »de« od svog ontološkog značenja dobio etičko, i mi ga prevodimo ovim, smatraju, najpribližijim analoga.

Rečju »pravednost« prevodimo kinesku reč »ji«, u ovom slučaju višeznačnu. Ako se odnosi na čin, »ji« znači »pravednost«, ukoliko je naglasak na činu vršio ca, može značiti »dužnost«, a ukoliko je reč o vršiocu samom, to je onda atribut »pravedan« ili »odgovoran«. Nekada uopšteno znači »moral« ili »moralnost«.

Kako će se u daljem tekstu javiti još jedan od osnovnih pojmova Konfucijevog učenja, pojam »plemenitosti« (»čjen«), koji na više mesta stoji kao korelativ pojmu »ji«, pokušaćemo da objasnimo odnos u kojem se dva pojma nalaze. Za razliku od »pravednosti«, koja može biti karakteristika kako čina tako i vršio ca čina, »plemenitosti« je pre svega primerena vrlo čoveku. U XII poglavlju *Beseda* Konfucije odgovara na pitanje svog učenika Jen Juena šta je plemenitost: »Obuzdati sebe, povratiti obrede, to čini plemenitost. Ako se svoje Ja savlada i uspostave obredi za samo jedan dan, cela će Podnebeska (stari naziv za Kinu – prim prev.) to smatrati plemenitošću! A što se tiče postizanja plemenitosti, zavisi li ono od samoga čoveka ili od drugih ljudi? Pravednost čina zavisi pre svega od toga da li je on u skladu sa moralom u određenim okolnostima, dok ple-

Kružni kalup za štamparski slog. XI vek. Kina.



Kada bi Učitelj bio na ladanju, i onda bi mu se na licu videla ozbiljnost, a u izrazu veselost.

Učitelj je rekao: »Kako sam nisko paol! Odavno sam snagu izgubio! U snu mi se više ne javlja Vojvoda od Džoua (8).«

Učitelj je rekao: »Volja u Putu, osnova u vrlini, oslonac u plemenitosti, razonoda u umetnostima (9).«

Učitelj je rekao: »Nikada nisam odbio da podučavam bilo koga, pa makar mi [kao na-gradu] doneo i samo komad suvoga mesa.«

Učitelj je rekao: »Ne otvaram [puteve sa-znanja] onome koga nije obuzelo neobuzda-no uzbuđenje, ne pokrećem [reč] onome ko nije zamucuo (10), nikada više pouke ne da-jem onome kome pokažem jedan ugao a on mi ne uzvratí sa tri preostala.«

Kada bi Učitelj jeo u prisustvu nekoga ko je u žalosti, nikada se ne bi najeo.

Kada bi plakao, Učitelj nikada nije istog dana i pevao.

Učitelj je rekao Jen Juenu (11): »Samo ti i ja imamo te sposobnosti da napredujemo kada nas iskoriste i da ostanemo pritajeni kada nas odbace.«

Ce Lu je pitao: »Kada bi Učitelj predvodio Tri vojske, koga bi poveo?« Učitelj je odgo-vorio: »Ne bih poveo onoga ko bi na tigna udario golim pesnicama, niti onoga ko bi pregazio Reku (12) a ne požalio što umire.

menitost određuju karakter i motiv vršioća čina. Kon-fucije je, može se reći, bio više zainteresovan za moral-ne vrline čovekove nego za moralni kvalitet njegovog čina, te u njegovom spisu »plemenitosti« (ženi) zauzima centralno mesto; ipak, »spravednost« (jii) se javlja kao osnovna vrednost u njegovom moralnom sistemu, kao standard po kojem je meren svaki čin.

8. Na drugom mestu u *Besedama* Konfucije kaže: »Ja sledim [dinastiju] Džou! Vojvoda od Džoua je pet vekova pre Konfucija utemeljio feudalni sistem ove dinastije i, između ostalog, klasifikaciju raznih grana istog roda, po kojoj je naslednik roda mogao biti samo najstariji sin glavne žene, dok su mlada braća ili sinovi konkubina imali pravo da osnuju svoje plemenske loze. Politička povezanost je, na taj način, imala osnovu u porodičnoj povezanosti pošto je naslednik dinastije, tj. vladar, za svoje vazale imao mladu braću (ili polubraću koji su na čelu sporednih grana carskog roda; dinastija Džou je trajala od 1066. godine pre n.e. do 771. godine pre n.e., čime je i potvrđena valjanost svakvog sistema.

9. Šest umetnosti su: obavljanje obreda, muzika, gađanje lukom, teranje karuca, pisanje i matematika.

10. U XII poglavlju spisa Konfucije kaže: »Pleme-niti čovek govori malo i mucajući.« U XVII poglavlju, pak, kaže: »Voleo bih da sam bez govora.« Ce Gung je rekao: »Kada bi Učitelj bio bez govora, šta bismo mi, njegovi učenici, dalje prenosili?« Učitelj je odgovorio: »A šta govori nebo? Pa opet četiri godišnja doba idu svojim tokom i rađaju se svakoliki stvorovi. A šta go-vori nebo?«

11. Jen Juen (ili Jen Huej) je Konfucijev najmiliji učenik, živio je od 521-490 godine pre n.e.

12. »Reka« u starim tekstovima najčešće podraz-umeva reku Jangce.

Figura Bude.
Bronza. VII vek. Koreja.



Taj bi morao biti neko ko, suočen sa stvari, pristupa oprezno i ko, vičan planovima, dosegne uspeh.»

Učitelj je rekao: »Kada bi se bogatstvo moglo doći, pristao bih da budem i čuvar trga sa bičem u ruci; no ako se ne može doći, slediću svoje naklonosti.«

Obredi posvećeni precima, ratovanje i bolesti – to je ono o čemu je Učitelj brinuo (13).

Kada je Učitelj čuo »šao« u Čiju (14), tri meseca nije okusio meso. »Nisam ni slutio da muzika može da uznesu tako visoko«, rekao je.

Žan Jou je pitao: »Da li će Učitelj podržati gospodara Veja (15)?« Pa, pitajući ga«, rekao je Ce Gung, pristupio i uputio: »Kakvi su ljudi bili Bo Ji i Su Ci (16)?« Učitelj je rekao: »Obojica su bili valjani ljudi drevnih vremena.« »Da li su se žalili na bilo šta?« »Stremili su ka plemenitosti i stekli je, na šta bi se žalili?« [Ce Gung] izade i reče: »Ne, Učitelj ga neće podržati.«

Učitelj je rekao: »Radost je u tome da se jede posna hrana i pije voda, da se spava na mišici umesto jastuka. Sticanje bogatstva i položaja na nepravedan način za mene je isto što i lebdeti oblaci.«

Učitelj je rekao: »Da mi je još nekoliko godina, pa da sa pedeset mogu još da proučavam *Knjigu promena* (17), bio bih kadar da ne činim velike greške!«

Učitelj je pravilnim govorom čitao *Knjigu pesama*, *Knjigu istorije* i obredne kanone (18).

Vojvoda Ši je pitao Ce Lua o Konfuciju, a ovaj nije ništa odgovorio. Učitelj ga je upitao: »Zašto mu nisi rekao: 'On je takav čovek koji zaboravi na hranu kada ga ponese uzbuđenje [novoga saznavanja], koji zaboravi na brigu kad je pun radosti i koji ne poznaje dolazak starosti?'«

Učitelj je rekao: »Ja nisam rođen sa znanjem, već ga, voleći drevnost, brzo stičem.«

Učitelj nikada nije govorio o čudu, sili, neredu i bogovima (19).

Učitelj je rekao: »Čak i kada hodim u društvu još dvojice, među njima mora biti moj učitelj! Izabraću dobrog među njima i slediti njegove vrline; osobine lošeg ispraviću na samome sebi.«

Učitelj je rekao: »Neko je stvorio vrline koje su u meni, šta mi može Huan Tuej?« (20)

Učitelj je rekao: »Zar vi, moji sledbenici, mislite da postoji bilo šta što ja u tajnosti čuvam? Ne postoji ništa što ja krijem od vas! Čiu (21) je takav da sa svojim sledbenicima deli svaku stvar!«

Učitelj je podučavao četiri stvari: kulturu (22), moralno ponašanje, predanost u opho-

denju sa ljudima i verodostojnost [onoga što se govori] (23).

Učitelj je rekao: »Neće mi biti dato da vidim svetog čoveka! Biću zadovoljan i ako sretnem uzvišenog čoveka (24)!«

Učitelj je rekao: »Neće mi biti dato da vidim dobrog čoveka! Biću zadovoljan i ako sretnem postojećeg čoveka (25)! Teško je biti postojan kada se u nemanju teži da se ima, kada se u praznini teži ka punoći i kada se u skromnosti teži ka raskošu!«

Učitelj je za ribarenje koristio štap, ali nikada mrežu; lovio je perad lukom, ali nikada nije odstrelilo pticu na spavanju.

Učitelj je rekao: »Verovatno postoje ljudi koji stvaraju ne posedujući nikakvo znanje, ali ja nisam takav. Ja mnogo toga čujem i sledim ono što je u tome valjano, mnogo toga vidim i držim to u pameti – to je niži oblik mudrosti.«

fucije poredi uzvišenog čoveka sa tigrovima i panterima čija se veličanstvena suština očituje kroz njihove divne reči, za razliku od dosadne spojinosti pasa i ovnova čija narina i nema šta da pokaže. »Venc se, ako se radi o čoveku, odnosi na lepe osobine koje on stiče obrazovanjem, kultiviranjem samog sebe učenjem plemenitih šest umetnosti i, pre svega, posvećivanjem književnosti – i to Konfucijevo delo znači poziciju *Knjige pesama* – i muziku, što opet i pre svega znači muziku izvedenu na dvoru i prilikom svetih obreda. »Nem takve katkada znači «kultura društva u celini, te se, uzimajući u obzir civilizatorsku ulogu koju ovaj pojam podrazumeva, odlučimo za najprikladniji prevod rečju «kultura».

13 Legenda kaže da je Konfucije još kao sasvim mali dečak naročito interesovao pokazivao za pogrebne obrede i da je njima bio inspirisan i kasnije. Obredi («li») su za njega bili okvir svih zakona kojima se rukovođilo bilo koje delanje na bilo kom aspektu života, a promatranje i vršenje obreda bili su prevashodni načini pristupanja moralnosti.

14 »Šao« je muzika legendarnog cara Šuna, za koga se veruje da je vladao od 2255–2205 godine pre n.e. U III poglavlju spisa Konfucije kaže: »Muzika 'šao' je najlepša i najbolja. Muzika Yun jeste najlepša, ali nije najbolja.« Šun je na vlast došao drevnim običajem da se vladari biraju na osnovu vrline i zaslug, dok je car Vu, prvi vladar dinastije Džou, zavladao Kinom vojnom silom.

15 Gospodar Veja, po imenu Džin (u istoriji često nazivan Prognanim Vojvodom), sin je princa Kuej Kueja – koga je otac, Vojvoda Ling, lišio prestola i proterao u državu Din. Nakon smrti Vojvode Lings na vlast je došao njegov unuk Di. Podržan vojkom Dina, Kuej Kuej je zahtevao od sina da mu ustupi presto, na šta ovaj nije pristajao, te je došlo do sukoba između oca i sina. Konfucije je baš u to vreme borovao u državi Vej.

16 Predanje kaže da su Bo Ji i Su Ci bili sinovi vladara Zemlje usamljenog bambusa. Presto je trebalo da nasledi Bo Ji u ožbirom da je bio stariji, međutim, kada je vladar umirao, vlast je ostavio mladijem Su Čiu. Ovaj to nije prihvatio molbi da se drža ređe, ali je stariji brat, ope navijajući da se poštuje očeva volja. Tako su se oba brata povukla na udaljeno i usamljeno mesto i tamo provela ceo život.

17 Nekoliko starih tumača pominje da je Konfucije *Knjigu promena* proučavao tek u poznijim godinama.

18 Jedan od novijih tumača Beseda, Li Da Bai, ovako objašnjava ovaj deo: stara prestonica dinastije Džou bila je u današnjem San Šiju (jedna od kineskih provincija), te se otuda dijalekt ovog dela imperije smatrao pravilnim govorom; Konfucije je obično govorio dijalektom svog kraja, države Lu, ali je u navedenim prilikama koristio »pravilni govor«.

19 Posledica Konfucijevog stava da sve čudno i sve što ima veze sa bogovima ne može biti od koristi ni društvu ni čoveku koji teži za moralnim idealom bila je i racionalizacija mitova, pokušaj da se od njih napravi istorija, pa su zbog toga, kasnije, mnogi od njih preinačeni ili sasvim zanečarani.

20 U *Intorijkim zapisima* Si Ma Čjena piše: Konfucije je bio u državi Šun i svojim učenicima prenosio umetnost obreda ispod velikog drveta; vojni ministar Huan Tuej je hteo da ga ubije, te je počeo da obra stablo. Učeni su požurivali Učitelja da se skloni, na šta je on odgovorio ovim rečenicom.

21 Konfucijeje prezime je Kung, a ime Čiu (drugo ime Džung Ni). Evropeizovano ime Konfucije potiče od kineskog Kung Fu Če, što doslovno znači »Učitelj Kunga«, ili »Mudrac Kung«.

22 »Kultura« u originalu »venc«; »Venc« ima veoma važnu ulogu u Konfucijevom sistemu moralnih vrednosti. Provitnost, predmetno značenje ove reči jeste »šara«, a znak kojim se u reči beležila predstavljao je čoveka sa ličnim trupom, dakle spremnog za ritualni ples. Kroz mnoge vekove ova reč je stekla i prenosno značenje, da je u naše vreme postala delom složenice »vencušt«, što znači »književnost«. Kod Konfucija se ona javlja u nekoliko nijansiranih značenja. Suprotna je pojmu »duh«, suštine: koja je čoveku određena rođenjem. Ovdje je »venc« ona šara koja u slučaju uzvišenog čoveka jeste akros njegove ličnosti, za koji je on sam uložio veliki napor i na osnovu kojeg drugi mogu suditi o njegovoj suštini. Na jednom mestu u *Besedama Kon-*

23 U I poglavlju spisa Jou Ce kaže: »Biti verodostojan u onome što se govori bilo je moralu zato što to omogućuje da se ne čuje reči ponove.«

24 Ideal moralnog čoveka Konfucije je odredio u nekoliko nijansi: »sveti čovek« (»šeng žen«) je najviši i toliko uzvišen ideal da ga ni sam Učitelj nikada nije sreo. Samo jedanput ga Konfucije definiše u VI poglavlju spisa: »Ce Gung je pitao: Ako neko široko daruje narod i kadar je da pomogne mase, kako bismo ga nazvali, da li bismo ga zvali plemenitom? Učitelj je odgovorio: Zar je to samo plemenitost? Zar ne bi takav čovek bio smatran svetim?«

Na neko nižem stupnju su se nalazili dobar čovek (»šan žen«) i »potpun čovek« (»šeng žen«). Za »dobrog čoveka« Konfucije takođe kaže da ga nikada nije video, ali se iz nekih delova spisa čini da taj epitet pripada čoveku u državnoj službi ili samom vladaru. O »potpunom čoveku« Konfucije nije rekao ništa što bi preciznije određivalo ovaj kvalitet.

Što se tiče ideala moralnog karaktera, kod Konfucija je to nesumnjivo »duh« enc, pojam koji mi prevodimo kao »uzvišen čovek«, a koji se u engleskim prevodima javlja kao »gentleman« ili kao »superior man«. O »uzvišenom čoveku« filozof diskutuje u više od osamdeset poglavlja spisa. Siročitost mu je »šiao žen«, doslovno »mali čovek«. Konfucije je katkada optuživan da njegov ideal »duh« enc, pored moralnog, sadrži i socijalno, klasno određenje. To je, međutim, nepravedno ukoliko se uzme u obzir napor koji se zahteva za kultivisanje ličnosti i sticanje određenih moralnih vrline, kao što su: plemenitost, pravednost u delanju, predanost u ophođenju sa ljudima, altruistička ljubav itd.

25 U XIII poglavlju spisa Konfucije kaže: »Junjaci imaju izreku: Čovek koji nema postojanosti ne može biti ni vran ni lekar. Kako je to dobro rečeno!« A zatim citira tekst uz treću liniju 32. heksagrama »šeng« (»potpuno«) iz *Knjige promena*: »Ko nije postojan u svojim vrlinama, često tripi zramota.«

Sa narodom iz Hu Sijanga bilo je teško razgovarati (26). Kada je jednog dečaka otu-
da Učitelj primio za učenika, Konfucijevi
sledbenici su bili iznenađeni. Učitelj je re-
kao: »Sa njim treba ići napred a ne slediti ga
u nazadovanju; zašto bismo preterivali?
Kada se neko pročišti i tako napreduje, treba
mu pomoći u pročišćenju, a ne jamčiti za
njegovu prošlost.«

Učitelj je rekao: »Zar je plemenitost negde
daleko? Čim je poželim, plemenitost je već
ovde!«

Čen Se Bai je pitao: »Da li vojvoda Džao
poznaje obrede?« Učitelj je odgovorio: »Po-
znaje«. Kada se Konfucije povukao, Čen Se
Bai se poklonio Vu Ma Čingu i pozvao ga
unutra: »Čuo sam da se uzvišen čovek ne
svrstava u klike. Da li uzvišen čovek ipak to
čini?« Vojvoda je za ženu uzeo kćer države
Vu, ona je istog prezimena kao i on, a još joj
je dozvolio da se zove Vu Meng Ce. Ako gos-
podin poznaje obrede, za koga se onda može
reći da ih ne poznaje?« Vu Ma Čing je to pre-
neo Konfuciju, a Učitelj je rekao: »Čiu je za-
ista srećan čovek! Kada god bi pogrešio, lju-
di to odmah primete!« (27)

Kada bi Učitelj bio u društvu ljudi čija
pesma mu se dopala, uvek bi zahtevao da je
čuje još jedanput pre no što im se pridruži
u pevanju.

Učitelj je rekao: »Kulture nemam, a ipak
ne zaostajem za drugima; ali u nastojanju da
budem uzvišen čovek nisam imao uspeha.«

Učitelj je rekao: »Kako bih se usudio da se
nazovem svetim ili plemenitim čovekom?
Možda bi se samo moglo reći da žudim za
učenjem i da mi ga nikada nije dosta, da
podučavam druge i da se od toga nikada ne
zamorim – i to je sve!« Čung Si Hui je rekao:
»To je jedino što mi, tvoji sledbenici, ne mo-
žemo od Učitelja da naučimo!«

Kada je Učitelj jednom bio teško boles-
tan, Ce Lu je molio da mu dozvoli da očita
molitvu. Učitelj je rekao: »Je li tako šta ikada
bilo učinjeno?« Ce Lu je odgovorio: »Jeste. U
Opelú se kaže: 'Pomoli se bogovima višnjim
i nižnjim, nebeskim i zemaljskim'.« Učitelj
je rekao: »Ako je tako, Čiu se već oдавno
moli!«

Učitelj je rekao: »Razmetljivost znači
neskromnost, štedljivost znači ograniče-
nost. Radije bih bio sa ograničenim nego sa
neskromnim.«

Učitelj je rekao: »Uzvišen čovek je smire-
nog izraza, mali čovek je često obuzet strep-
njom.«

Učitelj je bio topao ali strog, ulivao je po-
štovanje ali nije bio grub, sam je bio pun po-
štovanja a opet smiren.

Prevod sa klasičnog kineskog i napomene:
Zorana Jeremić

Bronzana činija.
Dinastija Džou (XI vek p.n.e.). Kina.



²⁶ Hu Sijang je selo čiji su seljaci sa svoje nadme-
nosti prezirali Konfucija i njegove učenike.

²⁷ Čen Se Bai – ministar države Čen.
Vu Ma Čing – Konfucijev učenik.
Vojvoda Džao – vladar države Lu, u kojoj je Konfu-
cije proveo najveći deo svog života – prekršio je vi-
šestruko nepisani zakon i oženio se devojkom istog
prezimen, pa joj još dozvolio da svoje prethodne pro-
meni, a na kraju svog imena zadrži »Čen«, što je smatrano
nedopustivim za vladarevu ženu. Time je dovedeno u
pitanje njegovo poznavanje obreda. Konfucije je, me-
đutim, pre pristao da bude optužen za to da se »svrstava
u vladarevu kliku, nego da potvrdi kritiku upućenu
vojvodi svoje države.

Poezija dinastije Tang: Li Šang Jin (813 – 858)

Sedam pesama

Bez naslova

»Dolazak« je prazna reč; odlaziš, nema traga.
Mesec se iskosio nad palatom, izbija peti geng (1).
San dalekog rastanka, petao zapevao,
Pismo u žurbi da nastane, tuš se nije ni zgusnuo (2).
Sveća u polukrugu obasjava zlatne vodomare,
Miris mošusa lako preleće preko izvezenih lotosa.
Mladi Liu je već patio zbog udaljenosti planine Peng (3),
A sada se isprečilo još deset hiljada planina Peng.

Uzdiše vetar sa istoka, dolazi blaga kiša,
Iza bazena sa lotosima čuje se tiha grmljavina.
Zlatna žaba grize katanac, prodire zapaljeni miris (4),
Tigar od žada zauzdan svilenom vrpcom, obavijenom oko zdenca.
Gospoda Djia, skrivena za zastore, posmatra mladoga Hana (5),
Princeza Fu je darovala jastuk vrlom Princu od Veja (6).
Prolećno srce ne treba sa cvetom da se nadmeće u cvetanju –
Jedan hvat žudnje, jedan hvat pepela.

¹ Noć je podeljena na pet »gengova«, otkućaj petog genga znači zoru.

² U stara vremena, a ne retko i danas, pisalo se četkicom i tušem koji se, prvobitno u kamenom stanju, stvarao trljanjem čvrstog komada o paletu od vulkanske lave sve dok se ne dobije potrebna gustoća.

³ Mladi Liu je verovatno Liu Če, ili car Vu dinastije Han (157. god. pre n. e. – 87. godine nove ere). Planina Peng je prebivalište besmrtnih u taoističkoj mitologiji.

⁴ U *Pričama o hanskim caru Vu* postoji ovakvo predanje: kada je umrla careva miljenica konkubina Li, vladara je obuzela velika tuga. Taoistički čarobnjak Li Šao-veng obećao je da će dozvati njen duh, no iako je na seansi vladar ugledao voljenu ženu, nije joj se mogao približiti. Dalje molitva Li Šao-venga nisu pomagale te je pogubljen, ali se on opet pojavio i poručio caru: »Recite Veličanstvu da me za četrdeset godina potraži na planini Peng.«

⁵ Verovalo se da žaba može dugo da zadrži dah pa se njena figura postavljala na katanace kao simbol čuvanja tajne.

⁶ Gospoda Dia je kćer Dia Čunga (217 – 82) prvog ministra dinastije Din. Ona je kriošom posmatrala mladog sekretara svog oca i zaljubila se u njega. Otac je prepoznao njihovu ljubav osetivši na sekretaru retki miris koji je sam darovao kćeri. Nakon toga im je dozvolio da se venčaju.

⁷ Princeza Fu je boginja reke Luo. Legenda kaže da se Cao Dži (192 – 232), pesnik i princ dinastije Vej, zaljubio u devojku koja je, međutim, postala žena njegovog starijeg brata Cao Pija, prvog cara Veja. Posle njene smrti, car je bratu dao njezin jastuk. Kada je ovaj, napuštajući prestonicu, došao do reke Luo, pričnila mu se njegova ljubav i on je tada napisao svoju čuvenu odu »Boginja reke Luo«.

Pijanstvo pod cvećem

Tražeci miris – opih se nehotice oblakom koji teče (1).
Oslonjen o drvo – potonuh u san, sunce je već na zapadu.
Gosti se razišli, rastreznih se sred duboke noći.
Još držim crvenu sveću, uživam u ranjem cveću.

¹ Oblak koji teče – jedna bajka kaže da su besmrtnici nekom čoveku dali oblak koji teče da bi pio. Otuda ovaj naziv za vino.

Bez naslova

Prošle noći zvezde, prošle noći vetar,
Zapadno od islikanog paviljona,
Istočno od osmantusovog hola.
Tela nam nemaju šarena krila feniksova da zajedno poletimo,
No srca su nam vezana trakom čarobnog roga (1).
Sedi daleko od mene, doda mi kopču, prolećno vino toplo (2),
Podelimo se, odgonetamo zagonetke – crvena svetlost sveće (3)
Avaj, čujem doboš, valja poći na dužnost.
Pojašem konja ka Terasi orhideja, kao uskovitlani vetralj (4).

¹ Čarobni rog – rog čarobnog nosoroga, za koji se kaže da ima belu prugu od vrha do korena.

² Kopča – aludira na igru sakrivanje kopčes, koja potiče od ove priče: pričalo se za gospođu Gou Ji, jednu od miljenica hanskog cara Yua, da je rođena sa stisnutim pesnicama. Kada ih je car otvorio, u jednoj je našao kopču. U igri se igrači podele u dve grupe, pa igrači jedne sakrivaju kopču, a druge pogađaju u čijoj je ruci.

³ Odgonetamo zagonetke – doslovno 'gđamo u ono što je pokriveno' (zu fu). Predanje kaže da je hanski car Yu zahtevao od nekih čarobnjaka da pogode šta je sakriveno ispod prevrnutog čanka.

⁴ Terasa orhideja – drugo ime za Carsku biblioteku, u kojoj je pesnik radio 839. i 842. godine.

Sedma noć godine Sin-vej (1)

Bojim se da bogovi vole ljudske ristanke,
Zato sam nadaleko odložio srećni dan.
Na azurnom nebu kraj Srebrne reke (2)
Oduvek ona čeka vreme zlatnog vetra i rose od žada (3).
Vodeni sat polako otkapava, čežnja je tako duga.
Nežni se oblaci još nisu dodirnuli, kako je susret daleko.
Zar bi mogla da ne želi da nagradi svrake?
Umesto toga, daruje pauku svoju veštinu tkanja svile (4).

¹ Godine Sin-vej je 1851.

² Srebrna reka – Mlečni put. Po jednom kineskom mitu, Srebrna reka je nastala kada je Kraljica, majka zapada, uprahljivši vilu koja se udala za siromasnog smrtnika, povukla preko neba iglom od žada ne bi li sprečila njegov muža da je susigne. Otuda su zaljubljeni supružnici ostali na dvema obalama reke da, pretvoreni u zvezde, čekaju sedmi dan sedmog meseca po lunarnom kalendaru, jedini dan u godini kada svrake uzlete do nje i krilima sviju most da bi se njih dvoje susreli.

³ Zlatni vetar zapravo znači 'jesenji vetar' pošto jednom od Pet elemenata jeseni odgovara zlato.

⁴ Vila o kojoj smo govorili u napomeni br. 2 bila je veoma vična tkanju. Otuda potiče drevni običaj da joj se žene na sedmi dan sedmog meseca mole da im podari svoju veštinu nudeći joj voće. Verovalo se da će biti uslišena molba onaj na čijem voću pauk napravi mrežu.

Kamerna muzika (1)

Ruže plaču nad svojom tananom belinom,
Zelene se vrpce cvetova malih kao novčić.
Voljeni dečak, luckast kao oblak,
Kroz zapadnu zavesu grli sunce u svitanje.
Jastuk od kamena iz zmajeve palate (2)
Požnjeo je boje jesenjeg talasa.
Asura od žada je izgubila tvoju meku kožu,
Ostao je samo laki mrežasti tirkiz.
U sećanje mi dode proleće prethodne godine,
Nisi rekla ništa, ispunila te tuga.
Vratih se, ali te već nema,
Šarena citra dugovečnija je od čoveka.
Danas – bor u dnu doline,
Sutra – novi izdanak na vrhu planine.
Tugovaću sve dok se nebo i zemlja ne preokrenu,
Sve dok se više ne budemo mogli prepoznati čak i ako se sretnemo.

¹ Pesma je, verovatno, napisana neposredno nakon smrti pesnikove žene 851. godine. Iako postoji vrsta stare dvorske muzike koja se zove »kamerna muzika«, ovde ovakav naslov sugerise prisnu atmosferu spavaće sobe koja podstiče pesnikov bol.

² Zmajeve palate je verovatno aluzija na to da je voljena žena zmajeve kći, čime pesnik izražava nadu da ona nije običan smrtnik.

Na obali neba

Prolećni dan na obali neba,
Na obali neba sunce se ponovo spušta.
Ako je vugin krik pun suza,
Orosiće se najviši cvet za mene.

Šarena citra (1)

Šarena citra bez razloga ima pedeset žica, (2)
Svaka žica, svaki stubić seća se cvetnih godina.
Učitelj Džuang pometen je jutarnjim snom o leptiru (3),
Car Vang je prolećnu žudnju poverio kukavici (4).
U bezdanom moru pod sjajnim mesecom iz bisera kane suza (5),
Na Modrom polju pod vrelim suncem iz žada se rodi dim (6).
Ova je seta mogla dočekati da sazri u sećanje,
Ali je i tada sve već bilo izgubljeno.

S klasičnog kineskog prevela
Zorana Jeremić

¹ Postoji najmanje pet teorija o značenju ove pesme. Prva, da je ovo ljubavna pesma, još uvek nije jedinstvena: pretpostavlja se da je pisana za devojkicu zvanu Din Se (što doslovno znači »šarena citra«), koja je bila konkubina Ling Hu Čua; pretpostavlja se i da je posvećena neostvarenoj ljubavi sa nekom nepoznatom ženom ili, najzad, da je napisana povodom smrti Fej Luan i Čing Feng, dve dvorske zabavljačice koje su, navodno, Li Šang Jinu poklonile citru.

Po drugoj teoriji, pesma opisuje četiri vrste muzike svirane na citri.

Po trećoj, pesma je posvećena pesnikovoj preminuloj ženi. Jedan od tumača Li Šang Jinove poezije, Džiu Ji Cun (1629–1709), pisao je: »Citra ima dvadeset pet žica, a kada su one pokidane, onda ih je pedeset, zato pesnik kaže »bez razloga«, misleći da su citrine žice bez razloga pokidane. (»Pokidane žice«, to je šest izraz za ženinu smrt.) Pošto svaka žica njega podseća na jednu godinu, to znači da je ona umrla kada joj je bilo dvadeset pet godina. Leptir i kukavica nagoveštavaju da je njena duša preobražena u druge oblike života; stih o biseru koji suzi znači da pesnik plače za njom; a stih o žadu koji se zadimi znači da je ona pokopana, kao da je htela da kaže »pokopani žad i sahranjen miris« (»Žad« i »miris« jesu uobičajene metafore za lepu ženu).

Četvrta teorija tvrdi da je pesmom Li Šang Jin podsetio na svoj nesrećni život, da je to neka vrsta alegoričnog samosažaljenja; a peta – da je to uvod u Li Šang Jinovu poeziju.

Svaka od teorija, ipak, nije mnogo više od pretpostavke, te je otvorena sugestivnost stihova možda najveća vrednost pesme. Rečju »citra« ovde smo preveli imenom kineskog instrumenta »se, koji ima dvadeset pet žica i svira se slično kao na citri.

² Legenda kaže da je kineska citra prvobitno imala pedeset žica. Jednom je bog Tai-di (ili Fu Si) naložio boginji Sunu da svira, a kako je ona udarala neku veoma tužnu melodiju, naredio joj je da prestane. No ona je plakala ne mogavši da stane te joj je Tai-di razbio citru na dva dela – na svakom je ostalo po dvadeset pet žica.

³ Džuang-ce je jednom pred svitanje usnio da je leptir, a kada se probudio, više nije znao da li je on Džuang-ce koji je sanjao da je leptir ili leptir koji sanja da je Džuang-ce.

⁴ Aluzija na priču o legendarnom caru Du Juu (često nazivanom car Vang), koji je zavoleo ženu svog prvog ministra i zatim umro od stida, a njegova se duša preobrazila u kukavicu. Na kineskom se kukavica kaže »da jui«.

⁵ Postoje mnogobrojna tumačenja ovog stiha: jedan od njih kaže da kada je mesec pun, u ikolici se rade biseri, a kada potamni, ikolici se utroba isprazni. Drugo podseća na priču o morskoi stih koji je, napuštajući svoj ovezmaljski dom, zatražila činiju od žada, prolila suze nad njom, a suze se pretvorile u bisere. Najzad, stih možda aludira i na izraz »biser skriven u bezdanom moru«, koji je prvi upotrebio Di Žen Die (607 – 700), a koji znači »neiskorišćen talenat«.

⁶ Modro polje je ime planine čuvane po žadu koji se tamo nalazi. Stih je možda aluzija na priču o kćeri cara Vua (V vek pre nove ere) po imenu Žad, koja je umrla kada je njen otac zabranio da se uda za voljenog čoveka. Posle nekog vremena, njen se duh pojavio u obliku dima i nestao kada su roditelji pobrblili da je zagrlje.

U prvoj i najčeuvenijoj definiciji karaktera klasične japanske poezije, japanski pesnik, kritičar i književni teoretičar iz X. v. rekao je:

»Poezija Japana ukorenjena je u ljudskom srcu i cveta u bezbrojnom lišću reči. Pošto ljudska bića imaju mnoga i raznovrsna interesovanja, ona u poeziji daju oduška svojim srcima u vidu prizora koji im se prividaju i zvukova koji im dopiru do ušiju. Dok slušamo ernoglavku kako peva med pupoljcima ili žabu u svojim svežim vodama – zar postoji i jedno ljudsko biće koje se ne odziva na pesmu? Poezija bez napora pokreće nebo i zemlju, probuđuje osećanja bogova i duhova nevidljivih ljudskom oku, ublažava odnose između muškaraca i žena, stišava srca žestokih ratnika.«

Ove reči se dotiču suštinske lirike japanske poezije, njene društvene sadržine radije negoli društvenih predmeta, naglasaka na prirodi i kvalitetu iskustva a ne na moralnim i drugim apsolutnim vrednostima.

U klasičnu japansku poeziju spada nekoliko žanrova:

1. **ČOKA** ili **NAGAUTA**, odnosno »duga pesma«, koja se sastoji od neodređenog broja kupleta stihova sa po 5 i 7 slogova i sa dodatnim stihom od 7 slogova na kraju.
2. **SEDOKA** ili pesma sa ponovljenom glavnom strofom, odnosno pesma sa dve strofe od tri stiha sa po 5,7 i 7 slogova.
3. **RENGA** ili ulančani venac stihova.
4. **KANŠI** ili poezija u kineskom stilu, i
5. **FAKA** (japanska pesma) ili **TANKA** (kratka pesma) od pet stihova sa po 5,7,5,7,7, slogova. Ovaj poslednji žanr je svakako i najmnogobrojniji i najpopularniji. »*Fa* znači »harmonija«, a to je i staro ime za drevnu postojbinu Japana, koje se pisalo istim kineskim karakterom a čitalo »Jamato«.

ČOKA ili **NAGAUTA**, odnosno »duga pesma« održala se još od usmene poetske tradicije pa sve do prvih japanskih pisanih klasika *Zapisi o drevnim stvarima* (*Kodiki*) i *Hronika Japana* (*Nihongi*). Evo jednog primera ovog žanra:

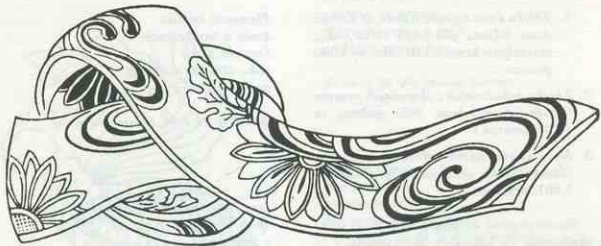
Božanska visosti
božanstvo osam hiljada kopolja
pošto sam ja samo
devica što leluja poput trave
a moje srce
ptica što se batrga po obali,
ja sam upravo sada
ptica koju ne možete pripitomiti
ali ubrzo ću biti
ptica u potpunosti vaša;
zato nemojte uništiti
vaš život preuranjenom ljubavlju.

Postoji malo istaknutih primera žanra **SEDOKA**. Čini se da ovaj oblik nikada nije bio najuspešniji te je postepeno iščezao. Evo jednog od najlepših primera u ovom žanru:

Mladi mesec se diže
nad planinskim vencem u daljini
gde će sunce obasjati u praskozorje.

Klasična japanska poezija

Dejan Razić



*Mora da postoji još neko
u čijem će srcu ova svetlost
izazvati žudnju za dalekom ženom.*

Žanr *RENGA* ili "ulančani venac stiho-
va" zahteva posebnu studiju. Isto tako i
žanr *KANSI* ili poema u kineskom sjilu.
Zadržaćemo se, dakle, na petom žanru
FAKA (japanskoj pesmi) ili *TANKA*
(kratkim pesmi).

Postoje tri velike i najpoznatije anto-
logije *FAKA* poezije:

1. *Zbirka deset hiljada listova* ili *Zbirka
deset hiljada pokolenja* (Man'jo-šu),
sastavljena krajem VIII veka, sa 4.500
pesama.
2. *Zbirka nekadašnjih i skorašnjih pesama*
(Kokin-šu), završena 905. godine, sa
1.100 pesama i
3. *Nova zbirka starih i skorašnjih pesama*
(Šin-kokin-šu), završena 1205. godine, sa
1.981. pesmom.

Pesme u prvoj antologiji *Man'jo-šu* tran-
skribovane su kineskim karakterima, i to
pomoću nekoliko metoda: ponekad fonetski,
prema japanskoj verziji kineskog izgovora,
ponekad u "kineskoj kompoziciji", sa karak-
terima upotrebljenim po svom semantič-
kom značenju i po kineskoj sintaksi, a pone-
kad u kombinaciji oba ova sistema.

U ovoj ranoj klasičnoj poeziji sami Japan-
ci se najviše dive njenom kvalitetu "čiste
jednostavnosti", njenom demokratskom
predstavljanju pesnika iz svih slojeva druš-
ta, njenom "iskrenosti", raznovrsnosti i njen-
om "individualizmu". Evo nekoliko prime-
ra poezije iz antologije *Man'jo-šu*:

*Kako žudim da budem nepromenljiv,
da ostanem kakav sam nekad bio,
nepomičan kao stena;
ali pripadam ovom svetu,
u kojem se vreme ne zaustavlja.*

(Man'jo-šu, V: 805, Jama no Ue no Okura)

Ili

*Na okeanu neba
dižu se valovi oblaka,
kraj mesečevog čamca
što nestaje veslajući
kroz šumu zvezda.*

(Man'jo-šu, VII: 1068, Kakinomoto Hitomaro)

Ili

*Kako su srećni bogovi
što ne pate od stega
vremena razdvojenosti,
već se slobodno okupljaju na obalama
mirne nebeske reke.*

(Man'jo-šu X: 2033, Kakinomoto Hitomaro)

Ili:

*U prolećnom vrtu
miriše krmazan
breskvin cvet –
izlazi devojče
i pogleda sa stazice.*

(Man'jo-šu, XIX: 4139, Otomo-no-Jakamōči)

Ili:

*Plemeniti ratnici
kreću u carski lov. –
Dvorske dame
puku skrletne suknje
vo čistoj plaži.*

(Man'jo-šu, VI: 1001, Jamabe-no-Akahito)

Ili:

*Jesu li to pupoljci trnolišće
opali na zemlji
u mom vrtu?
Il mrlje poznog snega
što belo oklevaju na tlu?*

(Man'jo-šu: XIX : 4140, Otomo-no-Jakamōči)

Ili

*Izbijam iza senke
što baca obala Tago:
Zapanjen sam uzvišenom kupolom
planine Fudi
što se belasa pod tek
napadnim snegom.*

(Man'jo-šu, III: 318, Jamabe-no-Akahito)

Poetski jezik ove rane japanske poezije
sastoji se uglavnom od određenih imenica,
glagola i prideva. Dakle, nema nikakvog ukra-
šavanja ali ima duboke misao i osećajne
izražajnosti. Vidi se da ova poezija izvire iz
srca pesnika, dubokog životnog iskustva i
božanskog nadahnuća.

Što se tiče slikovitosti ove poezije, ona
deluje kao filmski kaleidoskop. Mnostvo
imenica određenih stvari, mesta i ljudi ka-
zuje da je japanska poezija prosto nabijena
zgušnjom slikovitošću. Ta slikovitost se
postizuje detaljima iz prirode koji se koriste
da dočaraju vezivanje događaja i ljudskih
osećanja, pa pružaju lirski ekvivalent nari-
cije; ali ta slikovitost daje pesmi i mnogo od
njenog strukturnog bogatstva i tonalnog raz-
voja.

U pogledu tema i predmeta ove rane po-
ezije, razlikuju se javni i privatni predmeti.
Najvažnije grupe javnih predmeta su religija
i moral. Poezija ovog perioda otkriva stalan
uticaj japanske religije šintoizma, božanske
prirode pripisane mestima i planinama i, što
je još značajnije, shvatanja da je carska ge-
nealogija božanskog porekla. Kineske, Ja-

pancima tada još pomalo strane ideje konfu-
cijanizma, taoizma i budizma javljaju se
rede i samo u pesmama nekih pesnika. Stoga.
se može reći da ova poezija još nema ni di-
daktičku ni političku funkciju. Primere
konfucijanističkog morala nalazimo u pes-
mi »Ukori zalutalom umu, odnosno umu
koji se previše udalio od konfucijanističkih
načela o porodičnom moralu i poštovanju
roditelja. Isto to nalazimo i u pesmi »Dijalog
o siromaštvu, koja naglašava da bedni uslo-
vi ne bi postojali kad bi sve bilo u redu među
vladajućim krugovima.

Budističke ideje nalazimo uglavnom u
tonu žalopojki zbog »nestabilnosti ljudskog
života«. Konflikt između života kakav bis-
mo želeli da imamo – lepog, nepromenljivog,
punog mladosti i ljubavi – i neizbrisivog pe-
čata vremena, postaje jedna od glavnih tema
već nekih od *Man'jo-šu* pesnika, a naročito
pesnika donjih antologija.

Evo primera toga tona iz druge antologije,
Kokin-šu:

*O trešnje na poljanama Fukakuse
gde leži mrtav naš gospodar –
Ako imate srca,
bar ove godine
procvetajte crnom bojom*

(Kokin-šu, XVI: 832, Kamatsuke Mineo)

Bolom pogođeni ljudi uvek su osećali da
bi spoljni svet trebao da pokaže neke refle-
kseje o strašnim događajima koji pustoše
njihove živote. U ovoj pesmi postoji neka
druga vrsta logike sa podjednako, iako
manje važnom, psihološkom istinom. Oče-
kivalo bi se da čovek zna da ceni lepote pri-
rode, naročito trešnjih pupoljaka – vrhun-
ca prolećne lepote. A sada se, pak, od trešnje
traži da pokaže podjednaku osećajnost za
ljudski bol i patnju.

Pesnici ovog perioda neumorno su tragali
za otkrivanjem nove, neočekivane istine.
Njihove pesme su često poezija specijalnih
slučajeva. Ali otkrića istinitog u specijalnim
slučajevima moraju imati konačan efekat
potvrđivanja onoga što znamo da je istinito
u važnom normativnom smislu, da bi imalo
stvarnog značaja u našem životu. Na primer:

*Moćni su
bogovi u svetilištu –
Ali ni lorovika
što puzi na njihovom posedu
ne odoleva jesenjim bojama lišća.*

(Kokin-šu, V: 262, Ki no Surajuki)

Iznenadenje je više izmišljeno nego stvar-
no, ali postoji psihološko opravdanje za ve-
rovanje da na posedu svetilišta mogu i da se
prenebregnu uobičajene posledice vremena i
prirodnih tokova.

Rezultat ovog iskustva ne navodi nas da
sumnjamo u moć bogova, niti da se divimo
neodoljivoj sili jeseni. Naprotiv, sugerise se
strahopoštovanje prema neobajsnjivoj ali

nekako dobroćudnoj učtivosti bogova i velikih zakona prirode.

Mnoge pesme iz tog doba suprotstavljaju se površnim pojavama i stvarnosti, ili se poigravaju nesposobnošću da se pravi razlika između prividanja i stvarnosti kada je svet prividanja, iz nekog razloga, odjednom istinitiji i snažnije osećan nego svet stvarnosti. Takva tematika je možda i neizbežna za umove prožete budističkim pojmovima o nestalnosti, čak i o iluzornoj nestvarnosti onoga što čovek obično shvata kao objektivni svet izvan sebe. Običan ljudski razlog za preokretanje onoga što jeste i onoga što izgleda da jeste traži udublivanje celog ljudskog bića u neko veliko iskustvo kao što je ljubav, koja često obasjava ljudski život takvom svetlošću da je um obuzet nekom višom snagom. Evo jednog primera tog lelujanja između sna i jave, između svesti i nesvesti:

*Jesi li ti došao k meni
il sam ja došla k tebi?
Ne sećam se više.
Je li to bio san ili stvarnost?
Jesam li spavala, il sam bila budna?*

(Kokin-ju, XIII: 645; Ise M., br. 141)

Jedan od najvećih dvorskih pesnika, bio je Arivara no Narihira. Brzog uma a ipak refleksivan, osvajajuće privlačan a humanu uvidavan, višestran i dubok, Narihira se ističe po tome što su se njegova ličnost i njegova umetnost integralno stopile a njegova umetnost je postala deo japanskog načina života. Evo jedne od njegovih čuvenih pesama:

*Pitam se, pitam
»Voli li me, il ne voli?«
Ali ne smem da upitam. –
Kiša što mi zna sudbinu
pada mi sve teže na srce.*

(Kokin-ju, XIV: 705; Arivara no Narihira)

Narihira odbacuje sve što nije apsolutno potrebno za izražavanje nekog intenzivnog iskustva. On teži harmoničnoj ekonomiji uma i nadahnuća. Čuvena je njegova pesma u kojoj odbija da se divi mesecu:

*Ma kako divan bio,
neću se diviti
mesecu. –
Jer njegov nagomilani sjaj
postaje teret pod stare dane.*

(Kokin-ju, XVII: 879; Arivara no Narihira)

Ipak, i pesnici ovog perioda, iako su njihovi estetski kriterijumi postali stroži i delikatniji, zadržali su onu blistavu jednostavnost i iskrenu velikodušnost pesnika iz perioda Man'jo-šu. To se vidi iz ove tri pesme:

Klasična japanska poezija

*Pupoljci šljive
ne liče sami na sebe,
jer su pokriveni
oblacima snega
što pada iz dalekih nebesa.*

(Kokin-ju, VI: 334)

Ili:

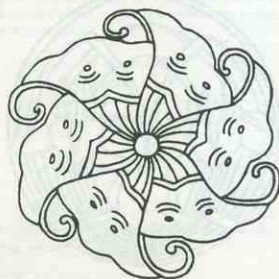
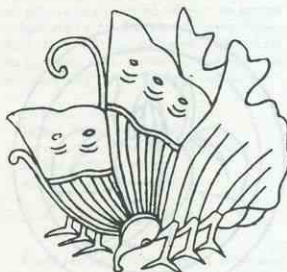
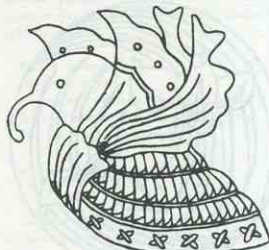
*U ranu zoru
ko svetli mesec
zaostao na nebu –
Pokrivač snega u noći
prekriva selo Jošino.*

(Kokin-ju VI: 332; Sakanoe Korenori)

Ili:

*Iako ne vide
boje pupoljaka
pomešane sa snegom,
nek samo udahnu miris,
i svi će znati da je šljiva u cvatu.*

(Kokin-ju, VI: 335; Ono no Takamura)



Centralna vrednost poetskih ideala pesnika iz perioda Kokin-ju bio je jak osećaj za ukrasnu eleganciju sa naglaskom na stilu koji određuje poetska dikcija, prihvaćeni spektar oblika i tema, i virtuoznost. Dobra pesma je bila ona koja se odazivala na date situacije sa čistoćom dikcije i to na načine koje je tradicija sankcionisala, ali pesma koja istovremeno ima i izvesnu originalnost tretmana. Postojala je tendencija da se materijali, predmeti i ukrasi smatraju vidovima dikcije, dok su se stav, tehnika i tema smatrali vidovima tona. Tu razliku je napravio Ki no Surajuki u svom čuvenom, već pomenu-tom predgovoru antologiji Kokin-ju, upotrebi- bivši termine *kotoba*, odnosno »reči« ili »dikcija« i *kokoro*, odnosno »srce« ili »duša«. Takvo tumačenje je ostalo centralna koncepcija japanske poetike. Jedino u svetlu takvog tumačenja možemo shvatiti i neke pesme koje su na prvi pogled sasvim iracionalne. Na primer:

*Krizantema cveta u jesen
a šljiva u proleće –
tako sam mislila.
A sad vidim da to cveće
miriše u istom vezu godišnjih doba.*

(Kakura serija, IX, 294; Ise no Taju)

Ili:

*Kad bih ovaj moj život
mogao zameniti za ljubav,
smrt bi bila lakša stvar
u poređenju
sa mojom agonijom.*

Klasična japanska poezija

Ii:

*Iako znam
da moje telo nema sutrašnjice,
skrhan sam u tuzi
u preostalom sutonu današnjice
kad je njega već uzeo mrak.*

(Kokin-ŷu, XVI: 838; Ki no Surajuki)

Ii:

*Da trešnje cvet
nikada nije došao na svet,
srca ljudi
ostala bi mirna i slobodna
i u blistavom jeku proleće.*

Ii:

*Odora sumaglice
što proleće nosi
mora da je iskana od niti paučine
jer i najmanji dah planinskog vetra
kao da je cepa u dronjke.*

(Kokin-ŷu, I: 23; Arivara no Jukihira)

Ii:

*Javorovo lišće
leprša crveno
na reci Tacuta,
Ko zna da je jesen
u strujanju vode?*

(Kokin-ŷu, V: 302; Sakanol Korenori)

Ii:

*Vreme nastaje. –
I zelenilo borovine
kad proleće dođe,
sad, u magnovenju jednog bića,
boje su sve dublje.*

(Kokin-ŷu, I: 24; Minamoto Munejuki)

Pisanje poezije u ovom periodu umnogome se razlikuje od pisanja u ranijim periodima. Upliću se mnogi novi činioci: ličan kvalitet poezije, naročita vrsta kineske poezije utkana u novu japansku poeziju, i lirski karakter ovih kratkih pesama doprinose izmeni karaktera japanske poezije. U suštini, ravnoteža između subjekta (pesnika) i njegovog objekta (prirode, ljubavi, ili bilo čega), tako karakteristična za pesnike antologije *Man'jo-ŷu*, sada je nestala, i umesto nje sada subjekat postaje poetski centar. Spoljni svet postaje stvaran samo putem svog efekta na ljudsku osećajnost ili time što to nalažu um ili srce. Istina više nije toliko ono što, u stvari, postoji u pesniku, već ono što njegova misao i osećanja shvataju o spolnom svetu. Taj naglasak prožima celokupnu umetnost toga doba, jer je ideal ko-

jem su dvorski pesnici u to vreme težili bio *avare*, što bi se moglo prevesti kao »prevezana osećajnost« ili »neizreciva tuga svih stvarni«.

Psihološka suptilnost pesnika ovog doba nije teorijski inspirisana već zasnovana na osnovnim iskustvima kao što su ljubav i smrt. Na primer, smatra se da je čuvena lepota i velika pesnikinja Ono no Komaci bila žena koja ili nikada nije spavala, ili nikada nije živela slobodna u svetu izvan spektra snova svoje mašte. Jedna od njenih ljubavnih pesama opisuje osećanje koje su dvorske dame toga doba često izražavale – strah da će njena ljubavna afera, kojoj se sva predala, biti otkrivena i da će ona biti izložena nemilosrdnom ogovaranju. Ali Komaci je uspeła da izrazi taj strah kako potpuno vlada njenom ličnošću toliko da se kadence njenih stihova prosto povijaju pod teretom njene agonije:

*Budna u dnevnoj svetlosti,
svesna sam da ću biti otkrivena svakog
trenutka.
Ali i u snu posrćem
pokošena onim neprijateljskim očima
i sagledavam svoju bolnu usamljenost.*

(Kokin-ŷu, XIII: 656; Ono no Komaci)

Kao i Komaci, i čuveni pesnik ljubavne poezije Arivara no Narihira umeo je da sa istom ubedljivošću dočara psihološke nijanse ljubavi. U ovoj neobičnoj ljubavnoj pesmi on opisuje raspoloženje u kojem ni ljubav ni život kao da nemaju mnogo značaja:

*Nit ustajem
nit spavam noću
dok noć ne preraste u svitanje.
I sve do prolećnih dana
nemirno zurim u neprestano rominjanje
kiše.*

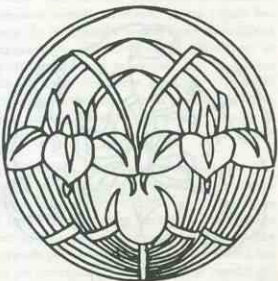
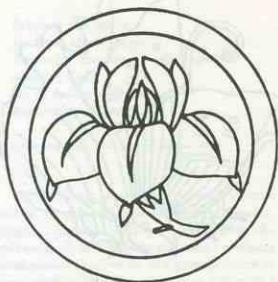
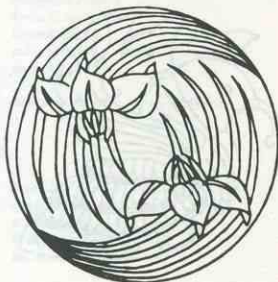
(Kokin-ŷu XIII: 616; Arivara no Narihira)

U retko kom poetskom dobu je elegancija bila zadovoljavajuće sredstvo subjektivnih stanja, verovatno zato što se nalazi malo tako istančanih društava kao što je bilo društvo perioda Heian. Ali, isto tako, verovatno i zbog toga što elegancija veoma lako može da zapadne u izveštajnost. Sledeća pesma je naizgled prilično jednostavna, ali je u nju utkana prefinjena elegancija tadašnje složene poetske tehnike:

*Da l oni mali borovi i jele
što rastu na uzvišenim vrhovima
u neudrma oblaka
šire tako gusto granje
da se od njih ne vidi sunčeva svetlost?*

(Goŷu-ŷu, XVII: 1246; Bun'ja no Jasuhide)

Filozofska razmišljanja ili osećanja razabiranja bila su obeležje tog perioda. Pone-



kad je tehnika takvog razmišljanja zamorno rutinska, ali ona ipak leži u srcu najbolje poezije tog vremena. Na primer:

*Tokovi ovog sveta. –
Šta je u njima stalno?
Reka sutrašnjice
juče je strujala u dubinama,
a danas protiče u plićacima.*

(Kokin-šu XVIII: 933; anonimna)

Isto su toliko duboke i kadence sledeće pesme Ki no Tomonoriya o opadanju trešnjehvih pupoljaka:

*Ovog prolećnog dana
dok ozračeni vazduh prožima
blagu mirnoću,
zašto trešnjevi pupoljci
opadaju nemirna srca?*

(Kokin-šu, II: 84; Ki no Tomonori)

Neophodno je izneti i nekoliko zapažanja o dikiciji poezije ovog doba, jer je jezik ozbiljne poezije tokom docnijih vekova bio gotovo u potpunosti zasnovan na presedanima antologije *Kokin-šu* i ostalih carskih antologija koje su usledile odmah za njom. Kao i prva antologija *Man'jo-šu*, i *Kokin-šu* poseduje srazmerno ograničenu leksiku, nešto više od 2.000 reči, od kojih se svega stotinak ne mogu naći u *Man'jo-šu*. Da bi se održao japanski ritam i čistota stila, isključivane su sve reči pozajmljene iz kineskog jezika, reči koje su ponekad nesvesno a ponekad aktivno bile prisutne u mnogim pesnicima koji su komponovali japansku poeziju, kao što je latinski bio negde u pozadini svesti evropskih pesnika.

Pesnici su bili sasvim svesni jezika kao jednog od odlučujućih činilaca u svojoj umetnosti. Često jedna pesma postaje značajna ne po upadljivo novim zapažanjima već po čistoti, lepoti, ili sjaju dikicije. Sledeća Narihira pesma posebno se ističe zbog savršenosti dikicije i lepote jezika:

*Da trešnjev cvet
nikada nije došao na svet,
ostala ljudi
srca bi mirna i slobodna
u blistavom jeku proleća.*

(Kokin-šu, II: 53; Arivara no Narihira)

Prirodne slike koje se prvi put javljaju u antologiji *Kokin-šu* još su značajnije. U celini, one su prefinjenije i minucioznije i rezultiraju su posmatranja pažljivijeg nego što je to bilo karakteristično za ranija doba. One potvrđuju utisak koji se stiče iz celokupne te poezije, da su pesnici, naime, bili bliži objektima koje su opisivali i da su ih stoga sagledavali sa mnogo više pojedinosti. Nije teško objasniti zašto su pesnici ovog perioda dolazili u bliži dodir sa svojom okolinom i

zašto su je intimnije posmatrali. Subjektivno kovanje njihove umetnosti zahtevalo je da osećajnost posmatranja tretira objekte koji se lako mogu shvatiti u celini, više nego sublimne prizore koji se uzdižu iznad moći shvatanja. Kad naidemo na nove slike, kao što je »odora sumaglice«, vidimo da pesnik pripisuje subjektivne kvalitete lepote i intimnosti prirodnim pojavama; ili, opet, nove reči za noć i sve veća upotreba starih slika za noć sugerišu noćne delatnosti dvorjana u ljubavi, tom najsuspektivnijem od svih normalnih ljudskih iskustava. Pesma Arivare Jukihire daje primer te nove subjektivizacije prirode:

*Odora sumaglice
što proleće nosi
mora da je istkana od niti paučine,
jer i najmanji dah planinskih vetrova
kao da je cepa u dronjke.*

(Kokin-šu, II: 23; Arivara Jukihira)

Zajedno sa takvim razvojem, nova imazistička tehnika sugerise sve veću subjektivnost te poezije. Ono što je uhvatljivo čulima često se tretira kao da je kontradiktorno, kao, na primer, u pesmi o sličnosti pojave snega i šljivinih pupoljaka. Isto tako, čulne percepcije se često razdvajaju – zvuci od prizora ili prizori od mirisa – na krajnje subjektivan način. Na primer, Arivara Motokata (388–953) nije našao vidljivih dokaza da je proleće došlo u planine, mada mu čulo mirisa ubedljivo kazuje da je ono došlo:

*Daleko, daleko
su one planinske padine
na kojima se prolećne magle dižu;
ali lak dodir povetarca
opojan je od cvetnih mirisa.*

(Kokin-šu, II: 103; Arivara Motokata)

Češće nego u ranijem periodu, slikovitost poezije ovog doba apeluje na to manje merljivo a više subjektivno osećanje mirisa. Takođe je karakteristično da mnoge vizuelne slike predstavljaju vizuelne konfuzije (na primer snega i šljivinih pupoljaka), ili nešto samo napola viđeno, ili čak van granica vida, kao, na primer, u čuvenoj anonimnoj pesmi o zori u zalivu Akaši:

*Nejasno, u magnovenju
u jutarnjoj magli
nad zalivom Akaši,
moja žudnja plovi za brodom
koji nestaje iza dalekog ostrva.*

(Kokin-šu, IX: 409; anonimna)

Možda je najlepši primer takve poslednje tehnike pesma dame Ise o trešnjama iz njenog rodnog sela:

*Kako žudim da čujem
da li su trešnjevi pupoljci opali ili ne! –*

*Kad bi samo neko,
videći trešnje u mom zavičaju,
došao da mi kaže o njima!*

(Šuišu, I: 49; dama Ise)

Često slikovitost teži uopštavanju, mada ne i apstraktnosti, pa se može desiti da izgubi svoju izmaštiku konkretnost. To se, na primer, vidi u ovoj Narihira pesmi koju je sastavio osećajući se slabim od bolesti:

*Mada sam ranije čuo
o putu kojim svi moramo ići
ka neminovnom kraju,
nisam ni sanjao da će danas
već doneti to daleko sutra.*

(Kokin-šu, XVI: 861; Arivara no Narihira)

Treća velika antologija vaša poezije pokriva period od XI do XIII veka. Međutim, najveći pesnici ovog perioda javljaju se ne na početku već na samom kraju perioda. Kad bi jednom reči trebalo okarakterisati najbolju poeziju ovog perioda, ta reč bi bila »dubina«. U izvesnoj meri ta dubina proističe iz složenosti nove poetske tehnike, ali subjektivnost poezije iz prethodnog perioda sada je apsorbovana novom tehnikom, i sada se osećaju izvesne rezonance koje su često skrivene iza površne lake shvatljivosti. Kada nam pesma daje neki opis, mi smo skloni da slikovitu lepotu pesme uzmemo samo površno i da propustimo dublje implikacije. Pesma Fudivare Teike (1162–1241) o Mesecu dobro ilustruje taj problem:

*Prisećam se prošlosti:
kroz porušene strehe moje kolibe
zarasle u gustu travu,
Mesec u svom večnom sjaju
zrači kroz jesenju noć.*

(Nastavak Šuišu, VIII: 606; Fudivara Teika)

Tvorac ove pesme je očigledno usamljeni starac koji se priseća boljih dana (»Porušene strehe su sinedoha za bednu kolibu«). Ako to uzmemo kao bukvalno značenje pesme, nećemo pogrešiti; ipak, postavljaju se dva pitanja koja nas vode dublje u poetsko iskustvo. Prvo pitanje tiče se odnosa između meseca i pesnikovih razmišljanja, a drugo se tiče odnosa između prirodne slikovitosti i žudnje za prošlošću. Naime, da li ta slikovitost ima samo funkciju odgovarajućeg pejzaža? Ova pitanja mogu se razjasniti jedino kad se uzme u obzir da je ova pesma odjek pesme pesnikovog oca, Fudivare Šunzeija (1114–1204):

*Prisećam se prošlosti
dok letnja kiša rominja kroz mrak,
i mislim na svoju kolibu sa slanim
krovom;*

*ali kukavice što najzad pevaš u brdima,
ne izazivaj sveže suze u mojim očima.*

(Šin-kokin-ju, III: 201; Fudivara Šunzei)

Poetske dubine ovog perioda prave su ljudske dubine, ali se one mogu dokučiti tek dubokim književnim proučavanjem. Šunzei i Teika bili su ne samo pesnici već i kritičari i duboko učenji ljudi. Poznavali su tradiciju kao što su veliki evropski pesnici znali rimske i grčke klasike, pa su nalazili načina da svoja iskustva sredeno izraze književnim delima. Ali, srećom, veliki japanski pesnici ne odušu ustajalim mirisom starih knjiga: njihove pesme su razumljive već i po samim rečima, i bez učenih objašnjenja u beleškama. Staviše, ispod njihovog neoklasičnog stila oseća se suštinska ozbiljnost stava. Oseća se težnja da se u što dubljim slojevima izraze sadržajna životna iskustva i prevejana poetska lepota. To se može ilustrirati sa nekoliko primera:

*Samo san!
Minulo slavlje proleće
u Nanivi u Cuu. –
Soud šuši burni vetar
u lišću trske svelom od mraza.*

(Šin-kokin-ju, VI: 625; Saigjo)

Ili:

*Prema plaži Narumi
daleki krici zviždok
doleću bliže kroz noć. –
Da l je to zato što mesec zalazi
a kolotovi talasa nadiru na obalu?*

(Šin-kokin-ju, VI: 648; Fudivara Suejoši)

Ili:

*Kao da će
hladan letnji pljusak pasti
na daleki Toči,
jer nebesko brdo Kagu
skriveno je u kolutima oblaka.*

(Šin-kokin-ju, III: 266; Šunrai)

Ili:

*Usamljenost –
bitna boja lepote
neopisiva je:
Nad tamnim zimzelenim drvećem
jesenji suton u brdima.*

(Šin-kokin-ju, IV: 361; Dakuren)

Ili:

*Most snova
u dahu proletnje noći*

*prekida se:
Sad se sa vrha planine
odvaja oblak u pučinu neba.*

(Šin-Kokin-ju, I: 38; Fudivara no Teika)

Ili:

*Hoće li opet neko
biti ponet mirisom
ovih pomorandi
setivši se mene kad i ja
postanem neko iz prošlosti?*

(Šin-Kokin-ju, III: 238; Šunzei)

Ili:

*Ona jutra kad se budim
otirući rosu sa suzama,
izbledela su s jeseni. –
Od tvog zasićenja – samo ti lice ostaje,
nejasna slika nedovršenog zimskog sna.*

(Šin-Kokin-ju, XIV: 1326; kćerka Šunzeija)

Ili:

*Na brdu Fušimi,
iz tamnog zaklona borova
bludim preko poljana,
gde se u zoru sazrevajući usevi
povijaju u mekim talasima pod jesenjim
vetrom.*

(Šin-Kokin-ju, IV: 291; Šunzei)

Ili:

*Kao slamnu prostirku za postelju
princaza sa mosta Udi
prostire mesečinu,
i u jesenjoj noći čekanja
još leži tu na tamnećem vetru.*

(Šin-Kokin-ju, IV: 420; Fudivara no Teika)

Ili:

*Usnuh u bolu. –
Grančice bambusa,
trenutno uzglavlje.
Kratkotrajna rosa i suze
nestali su s bolom u jednoj noći.*

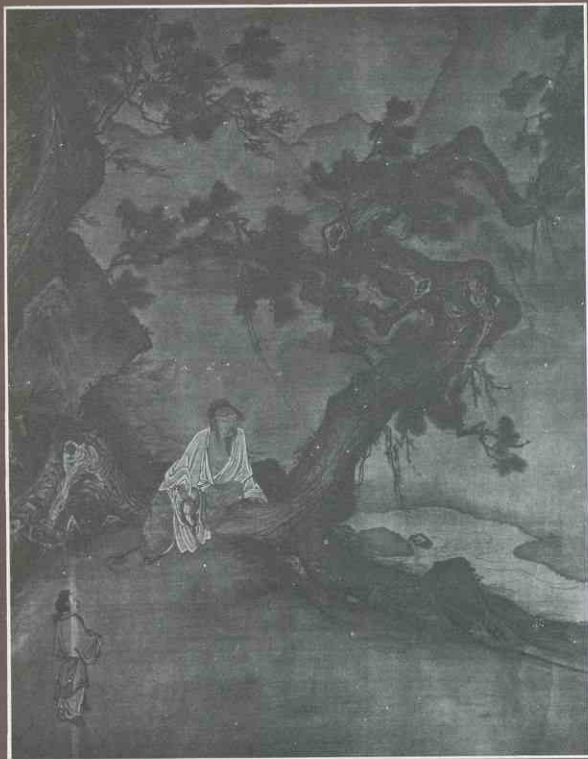
(Šin-Kokin-ju, X: 961; Fudivara Arise)

Ako pogledamo suštinske osobine ove tri velike carske antologije klasične japanske poezije, možemo zaključiti sledeće: prva antologija, *Man'jo-šu*, odlikuje se jednostavnošću, iskrenošću, neposrednim izrazom iz čistog srca i dubine duše; druga antologija, *Kokin-šu*, odlikuje se produbljivanjem tehnike izraza, složenosti stila i naglaskom na

tehniku poetike. Treća antologija, *Šin-kokin-šu*, odlikuje se već sazrelom dubinskom poetskom tehnikom, složenosti stila iz kojeg govori i stoji duga poetska tradicija, ali sve je to prikriveno prividnom jednostavnošću koja je i sama po sebi razumljiva. Koliko će slojeva poetskih lepota čitalac otkriti, zavisi od njegove učenosti ili intuitivne perceptivnosti koja, opet, zavisi od bogatstva životnih iskustava.



Ličnosti i događaji



Prošle godine, u izdanju Dečjih novina iz Gornjeg Milanovca, objavljena je drevna kineska *Knjiga promene* u verziji koju je sačinio Džon Blofeld. S obzirom da je to prvi prevod jednog Blofeldovog dela na naš jezik, koji je naišao na izuzetno interesovanje naših čitalaca, zamolili smo Džona Blofelda da odgovori na nekoliko pitanja u vezi sa njegovim dugogodišnjim istraživanjima istočnjačkih kultura. Blofeld je do sada objavio dvadeset knjiga – studija, eseja, prevoda i uspomena – u kojima se bavi taoizmom, tibetanskim budizmom, zenom, jogom, kao i praktičnim aspektima kineske kulture. Među njima svakako treba pomenuti *The Wheel of Life* /1959/, koja nosi podnaslov »Autobiografija jednog budiste sa Zapada«, *The Zen Teaching of Huang Po* /1958 – koja će se uskoro pojaviti na našem jeziku/, *The Zen Teaching of Hui Hai* /1962/, *The Secret and the Sublime* /1973/, *Mantras: Sacred Words of Power* /1976/, *Taoism: Quest for Immortality* /1979/. Za razliku od mnogih drugih teoretičara budizma sa Zapada, Blofeld je gotovo ceo svoj život proveo u Aziji, stekavši tako neposredan uvid u obrede inicijacije i praksu budizma u Kini, Tibetu i Tajlandu, gde sada živi.

Redakcija

Mudrost nikad nije bila bez uticaja

Intervju sa Džonom Blofeldom

Figura bodhisatve. VII vek. Japan.

1) *Mirko Gaspari*: Pre nekoliko godina posetili ste Sjedinjene Države na određeno vreme, gde ste držali seminare o taoističkim i budističkim kontemplativnim disciplinama i istovremeno se upoznali sa mnogobrojnim tamošnjim institucijama koje se zalažu za prenošenje istočnih filozofija i raznih oblika duhovnog uvežbavanja na Zapad. S obzirom na sve veće tekuće interesovanje za istočne duhovne tradicije na Zapadu, da li možete komentarisati i oceniti perspektive, dugoročnu vrednost, ali isto tako i moguće devijacije i teškoće koje prenošenje istočnih duhovnih tradicija na Zapad nosi sa sobom – mislim na savremeni Zapad koji je umnogome lišen odgovarajućeg kulturnog okvira i osnova potrebnih za valjanu recepciju i asimilaciju takvih tradicija? (napomena: »Zapad« ovde nije ideološka već kulturna odrednica – ona uključuje npr. i Istočnu Evropu.) Da li ste više za »integralno prenošenje bez modifikacija« ili pak za »prenošenje sa slobodnim modifikacijama i prilagodbama prema konkretnim okolnostima«? Koje sve zablude mogu nastati ukoliko se prihvati ovo drugo stanovište?

– *Džon Blofeld*: Čast mi je da odgovorim na pitanja koja su mi postavili prijatelji, prevodioci i čitaoci mojih knjiga u Jugoslaviji u vezi sa mojim mišljenjem o porastu interesovanja na Zapadu za istočne duhovne tradicije. Vrlo ću rado odgovoriti na pitanja najbolje što mogu, ali bih napomenuo da, budući da sada živim dosta povučenim životom u Bangkoku, imama vrlo malo neposrednog uvida u probleme sa kojima su suočeni oni koji su neposredno uključeni u prenošenje istočnih duhovnih učenja u zemlje Zapada.

• Oblici dalekoistočnih duhovnih tradicija, koji čine predmet mojih knjiga, imaju dugoročnu vrednost (samom činjenicom što su uspeali da se održe dve ili tri hiljade godina) zato što se tiču onih krajnjih stvari koje su od interesa za sva ljudska bića koja misle. Postojimo na ovom svetu. Kako i zašto se nalazimo ovde nije od najveće važnosti, budući da smo u tom pogledu nemoćni da bilo šta izmenimo; međutim, *kako* ćemo koristiti raspoloživo vreme za dobrobit svih živih bića, uključujući tu i nas same, pitanje je od najveće moguće važnosti. Orijentalne duhovne tradicije bave se upravo tim problemom. Iznaći odgovor na to pitanje prvi je korak u razvijanju naših ljudskih potencijala, što nas ujedno čini vrednijim za bilo koje društvo kome pripadamo – pa bilo ono političko, nepolitičko, urbano, ruralno ili samotničko, tj. društvo drugih živih bića, ptica i životinja u šumi. Takve tradicije manje se odnose na naše blagostanje kao individue, a više na našu odgovornost da mislimo, govorimo i delamo na način koji vodi blagostanju svih živih bića – ljudi ili životinja – sa kojima imamo neposredan ili posredan odnos.

Da bi zadržale delotvornost, duhovne tradicije se moraju slediti u svom drevnom obliku; ništa ne bi smelo da izmeni njihovu *suštinu* – na taj bi način one postale nešto



drugo, kao što se puter pretvara u drugu supstancu kada mu se izdavi masnoća, ili kada se pomeša sa petrolejom. Pa ipak, pojedine odlike valja modifikovati prema potrebama datog tla i razdoblja jer bi inače takve tradicije ostale nepristupačne i ne bi mogle opstati na novom tlu. Kako ostati veran suštini a istovremeno biti fleksibilan veoma je težak problem, koji se verovatno može razrešiti jedino u svetlu dugog iskustva. Stoga promene valja praviti polako i promišljeno – što nas navodi da se držimo drevnih oblika sve dok ne steknemo odgovarajuće iskustvo. Modifikacije i prilagođavanja koja se preduzimaju samo zato što nekoliko pojedinaca misli da je to korisno, mogu dovesti do toga da se ista tradicija umnoži u hiljadu verzija, koje se onda razlikuju i verovatno sukobljavaju jedna sa drugom. Fragmentacija hrišćanstva u hiljadu ili više istorijskih sukobljenih sekta predstavlja tražan primer.

2) M.G.: S druge strane, pošto ste veći deo svog života proveli u istočnoj Aziji, te aktivno upražnjavali različite oblike istočnih duhovnih disciplina, kakvo je Vaše mišljenje o perspektivi tradicija kao što su budizam i taoizam u smislu njihovog trajanja ili obnavljanja kao živih duhovnih tradicija na Istoku?

– D.E.B.: Ne postoje mnoge indikacije da se tradicionalni taoizam obnovio ili da će se ikada obnoviti na Istoku, a još manje da se on može prenети u „presaditi“ na Zapad. Mudrost dvojice taoističkih filozofa, Lao-zea i Džuang-zea, univerzalno je cenjena od strane misonih ljudi (postoji skoro pedeset različitih engleskih prevoda Lao-zeovog sjajnog spisa *Daodejing*). Neki izdanci taoističke prakse, npr. borilačke veštine (tai chi quan, džudo itd.), oblici kineske medicine (uključujući i akupunkturu), tehnike u slikarstvu i hortikulturi, postaju sve popularniji u nekim zapadnim zemljama, ali mislim da taoizam u celini nije moguće ni obnoviti ni „presaditi“. Kao i šintoizam u Japanu, ili neki oblici hinduizma u Indiji i Nepal, taoizam je i suviše vezan za kulturu iz koje je ponikao da bi mogao da opstane na stranom tlu, onako kako ni škotski viski koji nije pravljen u Škotskoj ne može biti onaj pravi jer su zemlja, voda i treset drugačiji. S druge strane, tradicionalna kineska kultura, iz koje je taoizam ponikao (i koju je po mnogo čemu oblikovao), danas jedva da i postoji u svom izvornom obliku i ne vidim kako i kada bi se ona uopšte mogla obnoviti.

Slučaj budizma je sasvim suprotan. Od najdavnijih vremena budizam je veoma uspešno i lako svojom spoljašnji oblik prilagodio potrebama razolikih kultura i zemalja u kojima je uhiyatio korena, te je pogodan za bezbrojna prilagođavanja. Međutim, ova fleksibilnost postignuta je uz određenu cenu; jer, iako su osnovna načela manje višestruka u svim budističkim zemljama – naročito ako razgraničimo dubinski od površinskog sloja – neke bitne razlike su se ipak

uvukle, tako da niko živ danas ne može da dođe do potpune i ubedljive slike o tome šta jeste a šta nije „istinsko učenje Bude“.

3) M.G.: U poslednje vreme svedoci smo susreta i pokušaja sinteze između istočnih duhovnih disciplina i zapadne psihologije. Da li smatrate da ovaj tekući dijalog otvara plodne mogućnosti u pravcu zasnivanja novih sinkretičkih oblika i „puteva“ za psihološki i duhovni razvoj čoveka? Vidite li neke moguće opasnosti od „psihologizacije“ istočnih meditativnih disciplina, u smislu da se duhovni razvoj može redukovati sa egzistencijalne na (samo) psihološku ravan? Ili, da se istočni duhovni praxis može banalizovati u „pop-psihologiju“, programe brzog samorazvoja, ili „kurseve vikend prosvetljenja“?

– D.E.B.: Imao sam prilike da se uverim da se novi sinkretički oblici psihologije i duhovnog razvoja u većini slučajeva prilično udaljuju od drevnih istočnih tradicija, pri čemu dolazi i do suštinskih promena, tako da proizvod tog sinkretizma imaju samo nominalne ili delimične veze sa originalom. Da li je ovo po sebi loše ili dobro zavisi od Vašeg stanovišta. Za mene je to loše ali, opet, ja sam samo star čovek koji se većno zaljubljuje u tradicionalnu kinesku kulturu tako da u toj stvari verovatno nisam bez predasuda. Međutim, unatoč tome, mislim da sam potpuno u pravu kada pretpostavljam da bi se drevni mudraci prenerazili kada bi videli kvaziorijentalnu pop-psihologiju koja buja u Americi – iako srećom postoje, uporedo, i neke prefinjene i hvalne vredne škole istočnih mudrosti koje su se tamo ukorenile. Za nekoga ko je okusio nekoliko kapljica mudrosti na samom izvoru, čak i uzvišena psihologija kao što je Jungova u poređenju sa onim na izvoru deluje manjkavo i kao razvodnjeni napitak.

4) M.G.: Na Zapadu se pojavljuje sve veći broj knjiga koje se bave seksualnim aspektima taoističke i tantričke prakse. Na prvi pogled te knjige nisu mnogo više od priručnika za povećanje seksualnog zadovoljstva – mada ponekad sadrže i određeno ezoterijsko naglašavanje uloge seksualnosti u duhovnoj praksi Istoka. Pošto ste Vi jedna od retkih osoba koja je i teorijski i praktično upoznata sa taoističkom „unutrašnjom alhemijom“ i sa tantričkim budizmom, a istovremeno ste i pisali knjige na ovu temu, kakvo je Vaše stanovište kad je reč o značaju i ulozi seksualnosti u duhovnoj praksi ove dve konceptivne tradicije?

– D.E.B.: Seksualnost je deo ljudskog opstanka. Čak i kad bi neko želeo da je uništi, kako bi to uopšte postigao? A ako jeste pri zdravoj pameti, zašto bi to uopšte želeo. Ono što valja učiniti jeste da se, kao i sve ostalo što je stvarno deo naše prirode, seksualnost adekvatno iskoristi na putu ka prosvetljenju. Budistički monasi i monahinje drže se celibata zato što je smisao apstinencije (ili bi barem trebalo da bude) u tome da im omo-

gući da svu svoju energiju posvete bržem postizanju prosvetljenja kako bi se ono moglo koristiti za dobrobit svih bića. Pošto su energije uzajamno zamenljive, korišćenje jedne od njih smanjuje ukupnu zalihu koja je u optiku. Staviše, seksualnost i rađanje dece nisu baš nepovezani. Prirodno je da neko ko ima ženu i decu mora da posveti porodici dobar deo svoje vremena i energije. Za one koji su u stanju da sublimiraju seksualnost bez psiholoških posledica, celibatski život pruža mogućnost za neprekidnu usredsređenost na cilj prosvetljenja, te je zbog toga takav život poželjan. Međutim, mnogi ljudi (verovatno većina) nisu u stanju da žive normalno i srećno bez seksualnih veza. Za njih su razradene posebne duhovne tehnike koje im pomažu da prevaziđu sebičnost i posesivnost, koje često prate seksualnu strast, tako da seksualno blaženstvo mogu da iskoriste kao sredstvo za nadilaženje egocentričnosti – bez čega nema prosvetljenja. Naravno, ovaj put uključuje i mnoge opasnosti. Pokušaj da se ovlada moćnim silama (npr. elektricitetom) da bi se one usmerile ka nekom željenom cilju, može dovesti do veoma loših posledica. Staviše, zaštita koja prati upotrebu elektriciteta nije na delu i pri korišćenju seksualnih strasti za duhovne ciljeve. Seksualna praksa koja čini deo, iako prilično mali deo, tante jeste, kao što je jednom rekao dr. Konze (Conze), pogodna za „svace“ a ne grešnike. Danas pojam tante grubo zloupotrebljavaju ljudi koji traže duhovnu etiketu kako bi društveno opravdali neobuzdanu razvratnost, te da bi obezbedili sumnjivi legitimitet za male organizacije koje se bave protivdruštvenim aktivnostima, i koje su naročito brojne u Kaliforniji.

5) M.G.: U većini oblika tradicionalnih istočnih duhovnih praksi izrazito je naglašena funkcija učitelja (guruja) kao sine qua non duhovnog razvoja. Da li mislite da je funkcija učitelja na određenom stepnju neophodna? Koliko čovek može sam napredovati – pod pretpostavkom da poseduje dobru teorijsku osnovu i zdravo (umereno) shvatanje prakse? Da li vidite neke opasnosti u nekritičkom prenošenju i prihvatanju tradicije guruja na Zapadu?

– D.E.B.: Pojedinci mogu da napreduju i bez učitelja ukoliko raspolazu adekvatnim tekstovima, sposobnošću da shvata teška učenja i ukoliko im je duh prijemčiv za duboku intenciju; ali pre ili kasnije ipak je potreban učitelj, npr. da li korigovao pogrešnu meditativnu praksu. Kao što ne bi bilo mudro da svoj život poverimo samoukom lekaru koji ima samo knjiško znanje, isto tako bi bilo opasno – ili bar bezuspešno – da se oslonimo samo na znanje iz knjiga da bismo postigli prosvetljenje, koje je mnogo teže postići nego doći do medicinskog doktorata. Bilo je ljudi koji su postigli prosvetljenje bez prethodnih priprema i uvećavanja, ali je njihov broj zanemarljiv. Tako da učitelja treba imati. Naravno, na Zapadu postoji veliki broj lažnih guruja koji žive lagodno od neznanja i lakovernosti svojih sledbenika.

Mudrost nikad nije bila bez uticaja

Prizor iz svitka s budističkim spisom »Dijamantka sutra«, verovatno najstariji štampani tekst na svetu. Datiran 11. maj 868. godine. Kina.

Pravi učitelji su uglavnom, sa nekim izuzecima, povučeni ljudi koji izbegavaju slavu, skromni ljudi koje ne žele da budu proglašeni za učitelje bezbrojnih sledbenika, jednostavni ljudi koji su zadovoljni sa jednim minimalnim standardom života. Kada mi neko kaže da je pronašao »svetog čoveka«, prvo što upitam je koliko ima sledbenika – ako ih ima puno, ne idem da ga posetim. Naravno, postoje izuzeci, npr. tibetanske lame i drugi učitelji koji deluju u jednom tradicionalno orijentisanom društvu i koji imaju mnoštvo sledbenika, ali ne zato što ih interesuje bogatstvo ili slava, već zato što su drugi ljudi sami motivisani da od njih potraže uputstva. Pomalo zloban ton komentara koji sam malo čas izrekao o lažnim guruima odnosi se prvenstveno na nebudistička udruženja u okviru kojih ima vrlo malo verovatnoće da će na stotine ljudi tragati za mudrošću, sem ako nisu primorani da to učine ili od strane samog učitelja ili njegovih pomoćnika (ili eksploatatora!).

6) M.G.: U Vašoj knjizi *Put moći (Uvod u tantrički misticizam Tibeta)* pominjete, između ostalog, i praksu preobražavanja strasti i drugih nižih afekata u energiju koja bi »potpomogla u postizanju stanja lišenog egoa...« Ukazali ste na viši stupanj ove prakse, kao i na to da njena (zlo)upotreba može biti »kao igranje vatrom« tj. opasno po one koji nisu inicirani. Takođe ste opisali načela koja stoje iza preobražavanja seksualne energije u energiju samilosti, ili, preciznije, prepoznavanja seksualne strasti kao jednog oblika samilosti. Možete li nam reći još nešto o tome – ne toliko o preobražavanju seksualnih strasti u samilost, već više o preobražavanju »zaluđenog« ili »neprosvetljenog duha« (ili nižih strasti uopšte) u *bodhi* duh (duh prosvetljenosti)? Ovo je od značaja ako uzmemo u obzir da u ovom našem »gvozdenom dobu« »zaluđeni duh« vlada bez premca. Pretpostavimo da znanje o takvim tehnikama može biti opasno za neiniciranih ili moralno neusavršenog čoveka, ali zar ne mislite da, čak i bez ovakvog znanja, biti u stanju »zaluđenog duha« (kao što je većina ljudi) predstavlja *samo po sebi* dovoljnu opasnost – koja jednog dana može biti i kobna po čovečanstvo.

– Dž.B.: Što se tiče seksualnih strasti, već sam rekao ono što se može reći u nekoliko rečenica. A što se tiče preobražavanja negativnih afekata i osobina u *bodhi* duh, formula je vrlo jednostavna, ali je njena primena, barem na početku, veoma teška. Većina ljudi pretpostavlja da ima ego. Ali kada ga potraže, ne mogu da ga pronađu. Da li je ego moje telo – ali zašto onda kažem *moje* telo? Da li je moj duh – ali zašto onda kažem *moj* duh, kao da postoji nešto što je izvan i iznad ovoga, neko suštastveno ja? Traganje za mudrošću podrazumeva razne oblike duhovne prakse koji su neprecizno i uopšteno potpali pod reč »meditacija«. Kada se primene ovakve tehnike, dolazi se do spoznaje da su svi entiteti međuzavisni i podložni stalnoj promeni, pa je stoga moje »ja« samo us-



lovni pojam koji nema krajnju validnost. Što se više usredotječujemo na ovo, sve više uviđamo ispraznost izdvojenog i izolovanog »ja«, a stvarnost iskaza »da ja jesam i ti i on i ona; da ste ti i oni ja«, u jednom metafizičkom smislu. Sa pojavom ovakvog uvida egocentričnosti počinje da jenjava, a negativni kvaliteti bivaju lišeni sile, osnove, bićevnosti! Međutim, same tehnike ovakvog razvoja ne mogu se savladati bez učitelja. Energetska podloga egoa izuzetno je snažna i pružuje veliki otpor. Ako se egoička funkcija nestručno napadne, »osvetiče se i postaje jača nego što je bila ranije, pridodajući još i duhovnu sujetu na sve ostale naše sujete! Tamo gde učitelji nisu pristupačni, trebalo bi se suočiti sa ovim zadatkom na mnogo opštijem planu – što predstavlja sporiji put, ali ne i put bez učinka.

7) *Dušan Pajin*: Kada čitamo biografije jogina (na primer Narope i Milarepe), nailazimo na jednu zajedničku crtu. U susretu sa svojim guruima oni su u jednom periodu prolazili kroz teška iskušenja. Deo tih povesti mogao bi se izgleda tumačiti simbolički (metaforički), ali i dalje ostaju faktička neka zbivanja, sa savremenom stanovita, deluju drastično. Da li bi se to moglo staviti u račun razlici koja postoji između naših i ondašnjih nazora i običaja, ili ostaje i nešto izvan toga, posebno ako imamo u vidu da neki zapadni guru, koji su došli sa Istoka, pokušavaju da svoje postupke – s pravom ili ne – tumače u tom okviru.

– *DŽ.B.*: Po tradiciji, veliki učitelji su potencijalne ili nove učenike stavljali pred iskušenje iz nekoliko razloga. (1) Kao što univerzitetski profesor koji voli svoj predmet izbegava da postane dekan na svom fakultetu, jer mu to neće ostaviti dovoljno vremena da se bavi svojim istraživanjima, tako se čovek upućen prosvetljenju nada da će izbeći teret popularnosti. (2) Hladno ili grubo postupanje odbija nedovoljno odlučne koji ne bi ni imali koristi od njegovog poučavanja. (3) Ono istovremeno stavlja na probu rešenost potencijalnih učenika da podnese bilo kakve tegobe radi svog velikog cilja. Ipak, mnogi učitelji s Istoka su sasoečajni i ne podržavaju iskrene tražioce mudrosti teškim zadacima – možda i *previše* sasoečajni, pošto neki od ovih samo žele da stave drugima do znanja da je taj i–taj veliki čovek njihov učitelj. Oni traže slavu a ne mudrost, i njihov pristup nije iskren.

8) *D.P.*: Smatrate li da je mudrost bila, i jeste, istorijski, i na planu kulture bez uticaja? Jer, izgleda da Lao-ce, Džuang-ce, Konfucije, Buda, mudri ljudi iz Nalande, Muhamed, Isus, Heraklit, Platon ili Aristotel nisu poboljšali prilike u svom vremenu, niti u našem vremenu. Ili je ovo, možda, pogrešno pitanje ako mudrost smatramo pokušajem ne da se poboljšaju prilike, nego da se one lakše podnesu?

– *DŽ.B.*: Mudrost nikad nije bila bez uticaja. Mudraci uočavaju ogroman potencijal sva-

kog živog bića, ali takođe vide da većina bića nije spremna za mudrost, te ne očekuje da će preobratiti svet. Dovoljno je da je mudrost dostupna onima koji za njom žude. Stav mudraca jeste: moj život je bio vreden življenja ako je uz moju pomoć makar jedna osoba postigla prosvetljenje, čak i ako ga ja sam ne postignem. Osim ovoga, mudraci doista jesu poboljšali društvo. Mnogo dobrog je učinjeno i mnoga surovost nije počinjena zbog njihovog primera. Mada ta dobrota i nepočinjena surovost ne mogu kvantitativno da se uporede sa bezosečajnim postupcima zaludenih ljudi, te nisu tako upadljivi kao bismo želeli, oni su doneli dobrobit i pošteđeli patnje mnoga ljudska bića koja su pojedinačno imala dobrobiti. Ako vi odlučite da mučite milijardu mačaka a ja sam blag prema samo jednoj mački, nek mi dobro je učinjeno. Dalje, mislim da se budizam, hrišćanstvo itd. u mnoga vremena i na mnogim mestima ublažili tegobnost života za čitave segmente društva. Na primer u Tajlandu, slučajevi ubistva na mah oduvek su bili rašireni pošto se ljudi lako razbesne, ali do pre tridesetak godina, kad su tradicionalne vrednosti počele da gube na snazi, ubistvo s predumišljajem bilo je upadljivo rektivo. Zašto? Ljudi su odgajani u atmosferi dubokog prožetog budističkim sasoečajem i osećali su aktivnu odojnost spram toga da hladno smišljaju kako će nauditi drugom živom biću. Možda će reći da govorim o sasoečaju, a ne o mudrosti; ali, one su zapravo neodvojive. Ako je neko dovoljno mudar da shvati pravu prirodu egzistencije, sebičnost se sama po sebi smanjuje a sasoečaj se samo po sebi javlja. Obrnuto, javljanje i upražnjavanje sasoečaja otvara put utoku intuitivne mudrosti.

9) *D.P.*: Za proteklih desetak godina čini se da su perpektive sveta, gledano u celini, postajale sve gore. U ovom razgovoru nema smisla da ulazimo u zasebne probleme koji čine tu situaciju (na primer, prenaseljenost, političke protivrečnosti, naoružavanje, ratovi) ali verujem da bi bilo zanimljivo čuti Vaše mišljenje o tim stvarima (s obzirom da niste specijalisti za svetska pitanja i s obzirom da specijalisti nisu mudriji od bilo koga drugog kad je reč o tim pitanjima). Kako gledate na prilike u svetu u narednih 20 ili 50 godina (čak i ako neki primeri – recimo, pokušaj Viner a Kana – ne daju ohrabrenja predviđanjima, osim ako nisu od one vrste kao Nostradamusova)?

– *DŽ.B.*: Ne mogu da sagledam svetske prilike ni za narednih pet godina, još manje za dvadeset ili pedeset. Nadam se da će razumnost prevladati, ali nisam ni optimista, niti pesimista, jer nisam u stanju da ustanovim verovatnoće. Vi i ja moramo svakako učiniti sve što možemo da se izbegne katastrofa. Ostalo je izvan našeg doseg a. Patnja i uništenje bića i kulturnih tvorevina – možda celog sveta – u atomskom sukobu bili bi ogromna tragedija, ali ne bi bili takva potpuna katastrofa kao što mnogi ljudi pretpostavljaju. Zašto? Vaš život nije Vaš život, moj ži-

vot nije moj život; ova su udeo u životnoj sili »pozajmljenoj« od taona. Kad ljudi ili životinje umiru, životna sila se ne potire; kad se rađaju, ona se ne uvećava; ona ostaje stalna, nesamernjiva. Ako bi ceo univerzum bio smrvljen u prašinu i rasut kroz prostor, realnost (prava egzistencija) ne bi bila umanjena ni za jednu česticu, isto kao što kad Vi ili ja umremo život nije izgubljen. Otuda ne moramo strahovati od konačnog uništenja (što je nemogućnost). Ono zbog čega treba da brinemo jesu bol i patnja i, u nešto manjoj meri, »uništenje« (u ograničenom, ili relativnom smislu) svega onoga što je čovečanstvo teškim i dugim trudom stvorilo. Čak i tako, mudar čovek, ako je učinio sve što je u njegovoj moći da otkloni tragediju i patnje, jeste smiren i bezbrižan, jer strepnja u vezi s onim što ne možemo izmeniti jeste obična ludost.

10) *David Albahari*: Vaš prevod *Ji dinga* – prvi put objavljen pre dvadeset godina – i dalje predstavlja najčitljiviju (i najupotrebljiviju) verziju ovog drevnog kineskog teksta. Još od prvog časa, međutim, činilo mi se da je Vaš stav da isključite komentare a filozofske eseje koji nisu u direktnoj vezi s proricajem – pomalo paradoksalan; pogotovo što u isto vreme insistirate na poštovanju odrednica tradicionalnog rituala. Da li mislite da u tome – u prihvatanju krutog rituala bez pokušaja da se ostvare filozofski uvidi – postoji određena opasnost od institucionalizacije sistema *Ji dinga*?

– *DŽ.B.*: *Ji ding* sam preveo na molbu jednog izdavača. Moje poznavanje klasičnog kineskog nije sasvim dobro – a tada je bilo još gore. Za rad na samom tekstu imao sam mnogobrojne kineske komentare; za rad na »krilima«, nisam imao nijedan. U prevodu nisam smeo da priznam svoje neznanje, jer koji bi izdavač prihvatio knjigu koja objavljuje piščevu neznanje? Da, tokom poseta Americi utvrdio sam da znatan broj ljudi koji *Ji ding* na sasvim pogrešan način, što ne bi činili kada bi bili pravilno upućeni. Stoga sam u uvodnim poglavljima pokušao da naglasim da knjigu treba koristiti iz perspektive »uzvišenih čoveka«, *gunzi*, tj. da korisnik treba uvek da ima na umu ono što predstavlja ispravno delanje iz perspektive svih bića koja su u to upletena, a ne iz neke sebične, lične perspektive. Izgleda da nisam uspeo, i sad ponekad žalim što sam poduzeo zadatak koji prevazilazi moje skromne moći. Ne slažem se da sam pokušao da navestim čitaoca da prihvate *krut* ritual. Neka vrsta rituala koji je bar približno u skladu s tradicijom jeste neophodan, jer je za konsultovanje *Ji dinga* potrebno određeno stanje duha. Taj ritual ne mora da bude krut, ali kada bih rekao čitaocima da sami sastave svoj ritual, oni to možda ne bi uspešno uradili. Na sreću, neki od njih ostvarili su prave uvide čestim izučavanjem teksta *Ji dinga*.

11) *D.A.*: Pitanje s kojim se mnogi studenti *Ji dinga* suočavaju jeste pitanje odnosa između promene (ji) i taona. U svom predgovoru

ru kažete da je promena najuočljivija funkcija tai qija, ali isto tako kažete da je tao (u smislu u kojem se koristi u *Ji ding*) funkcionalni aspekt apsoluta. Ostaje, u izvesnom smislu, nejasno u kakvom se odnosu nalaze sama promena i tao, s obzirom da se tao u ovoj knjizi, kako kažete, upotrebljava u pretaoističkom i prekonfucijanskom smislu?

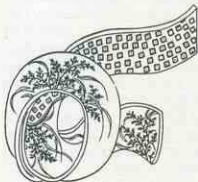
— Dž.B.: Tao je po sebi bezgraničan, bez određenih kvaliteta, svojstava ili bilo kakvih podela. On je svugde prisutan a nigde se ne vidi. Ali on je ipak stvorio i jeste svemir — možda milijarda milijardi svemira? To je učinio, i nastavlja da čini, međudelovanjem polarnosti *jin* i *jang*, negativno i pozitivno, itd. Oni deluju u stanju neprekidne, beskrajne promene, i otuda imamo mnoštvo predmeta, od kojih nijedan nije postojan, već svi nastaju, venu, smanjuju se, pretaču se u druge — a ipak nema ni povećanja ni smanjenja. Stvari dolaze i prolaze, ali umesto da stvarno produ, one se progresivno menjaju u druge stvari, materija u energiju, energija u neki drugi oblik energije, itd. Bez promene, tako bi i dalje bio tao, ništa mu ne bi nedostajalo, ali tada ne bi bilo nikakvih formi, nikakvih boja, ničega — samo bezgraničan okean ništosti. Zašto baš tao stvara mnoštvo predmeta, to ne znam. Nisam siguran da i tao to zna. Izgleda da je u njegovoj prirodi da dela na takav način. Ali promena očigledno predstavlja nešto neumitno; čak ni tao ne bi mogao da stvori nešto statično, pre svega zbog toga što to nije u njegovoj prirodi, a potom zbog toga što bi nešto statično imalo utvrđene granice i na taj način bilo različito od stvari oko sebe, a u taou ne postoji ništa drugaćije; tako bi ono moralo da bude odvojeno od taoa, što je nemoguće. U pretaoističkom smislu tao se, kako verujem, ne razlikuje u znatnijoj meri od taoa u taoističkom smislu; a sklon sam pomisliti da je u konfucijanskom smislu on prvobitno bio isti, ali da su kasniji zvanično prihvaćeni komentatori, kao što je Chu Xi, iskrivili prvobitno značenje Konfucija i njegovih savremenika.

12) D.A.: U svom predgovoru i pogovoru ukazali ste na izvesne teškoće u prevodenju *Ji ding*. Vaša ideja da prevodi klasičnih dela iz istočnjačkih kultura treba da budu proizvod zajedničkog rada većeg broja znalaca iz svih kultura — nije još nigde, koliko mi je poznato, praktično sprovedena. Kad govorimo o prevodilačkom aspektu Vašeg rada, zanima me s kakvim se problemima suočava prevodilac s jednog istočnjačkog na jedan zapadni jezik? Imajući na umu jednu poznatu izreku o nemogućnosti prevodenja poezije, pitam da li bi se moglo reći da je *Ji ding* (ili bilo koji klasičan tekst) ono što je neprevodivo — ono što, drugim rečima, ostaje u vanjezičkim aspektima jednog ideogramskog jezika?

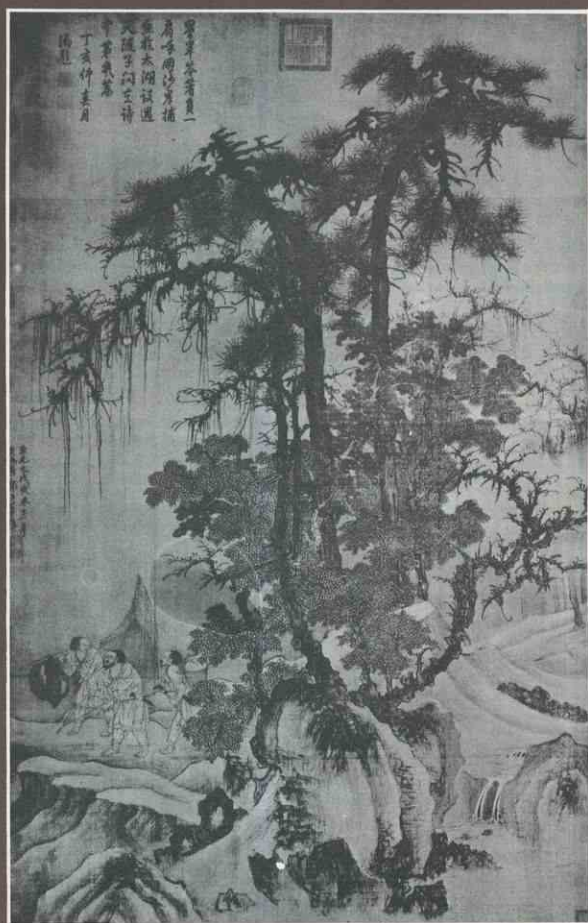
— Dž.B.: Da, da, da! Kineski jezik, naravno, ne može se doslovno prevoditi, može se samo dosta bezuspešno parafrazirati. Većina kineskih znakova ima brojne slojeve značenja, koje je nemoguće prevesti na druge je-

zike, ili se to može učiniti uz pomoć beležaka deset puta dužih od originala! Zatim, na primer, zamenice ja, ti, on, ono, oni toliko se često izostavljaju da je od jedne četvorosložne rečenice moguće napraviti šest-sedam verzija. Čak je i veoma proste rečenice — kao što je »Sunce zalaziti, čamac jedriti reka« — izuzetno teško prevesti. Jesam li ja u tom čamcu? Je li to moj čamac? Da li gledam čamac sa obale? Da li vam samo pričam o nekom čamcu? Da li kažem da čamac obično isplovlja u vreme zalaska sunca? Udvostručite broj tih alternativa, jer »čamac« može isto tako da označava »čamce« (dva čamca ili hiljadu čamaca).

Danas sam, na primer, prevodio jednu pesmu u kojoj se nalaze reči »hua zhou-shang xun fang«. To bi moglo da znači »ili u čamcu traži mirise (cvetove? mesta? divne misli?)«, ali isto tako može da znači »ili u brodu uživaj sa, ili vodi ljubav sa svojom devojkom«, ili pak »ili u prijetnom čamcu (slušaj muziku? spavaj sa? (kurtizana) ili kurtizane?«. Kako će jedan prevodilac sve to preneti svom čitaocu, ili kako će doći do pravg smisla nekog pesnika koji je živio pre hiljadu i petsto godina? Ako tako stoje stvari sa jednom veoma prostom frazom, kako je tek onda sa dubokim *Ji ding*om? Ali ako prihvatimo da je književni kineski neprevodiv i odustanemo, da li je to bolje, ili možda gore, od bilo kakvog prevoda načinjenog za dobrobit ljudi koji ne čitaju taj jezik? Moramo li da varamo čitaoce i nanosimo užasnu nepravdu kineskom autoru, ili, pak, da razočaramo čitaoce ne dajući mu nikakav prevod! Naravno, moderan kolokvijalan kineski je manje-više moguće prevesti, ali on je tako *dosadan* i nepoetičan u poređenju sa elegantnim, suptilnim tekstovima iz prošlosti. Pa ipak, on dokazuje da se ideogrami mogu upotrebiti za prenošenje preciznih značenja, bar u slučajevima (za razliku od *Ji ding*a) kada u dugim, povezanim kontekstima nalazimo dovoljno razrešenja.



Prikazi knjiga



Tang Di: Rihari se vraćaju na mirazovitu obalu.
Tui i boje na svili. XIV vek. Kina.

Prilog upoznavanju Bhagavad-gīte

Radoslav Miroslavljev

Bhagavad Gita,
preveo i prepjevao Đuro Robotić
Zagreb, 1983.

Od životne vrijednosti za čovjeka samo su ona djela, one religije i filozofije koji se mogu stalno obnavljati, nanovo doživljavati, čija trajna istinska bit može neprekidno da se preoblikuje i razvija u unutarnjoj misli i duhovnom iskustvu čovječanstva na putu evolucije.

Aurobindo Choe, *Eseji o Giti*

Prevod je svakako jedan od konkretnih izraza ponovnog doživljavanja i preoblikovanja, pri tome individualnog, nekoga »dela, religije i filozofije« (u našem slučaju važe sve tri oznake), pa verujem da odabrani moto pruža dovoljno motiva i za temeljitije bavljenje rezultatima prevodičevog napora nego što je to moguće u okvirima jednog prikaza. Zato ću se ovde ograničiti na samo ovlaštne primedbe o nekim formalnim odlikama najnovijeg (objavljenog) prevoda Gīte na naš jezik.

Bhagavad-gīta ima sasvim izuzetno mesto među spomenicima drevnoindijske duhovne kulture već i po tome što se svojim sadržajem ne može lako svrstati ni u jednu sasvim određenu misaonu struju ili verski pokret – ona nije prava sinteza već, pre, »jedna od najpotpunijih zbirki *philosophiae perennis*, po oceni A. Huxleyja (O. Haksli) – ali podjednako lako privlači i osvaja pažnju zastupnika gotovo svih takvih indijskih struja i pokreta, kao i onih što stoje po strani od ideološkog opredjeljivanja. Biće, dakle, da se objašnjenje ovakve prodornosti ne može tražiti samo u religiozno filozofskom naboju ovog teksta. I mislioci prvenstveno filozofskog usmerenja često i rado ističu *pesnički* svojstva Gīte: ona je »najlepša, možda jedina zaista filozofska pesma koja postoji na bilo kojem poznatom jeziku« (W. von Humboldt), »jedno od najvećih poetskih ostvarenja na Istoku« (G. Tucci); Hirianna veli da se odlikuje privlačnim karakteristikama, dopadljivošću i formalnim savršenstvom, a po Čedomilu Veljačiću »također i umjetničkim svojstvom najmelodioznije uglazbljene pjesme, itd. U jednoj čuvenoj indijskoj pohvali Gīta se naziva mlekom i nektarom, čime se naglašava ne samo njen božanstveni sadržaj već i njena »pitkost« i slast estetske vrste koju pruža slušaocu.

Prevodilac, dakle, lačajući se Bhagavad-gīte, ima utoliko teži zadatak ukoliko je svesniji svoje uloge tumača totaliteta jednog dela, koji obuhvata njegova i sadržajna i formalna obeležja. Đuro Robotić nije se morao kretati sasvim neutvrđenim putem. Još 1929. u Beogradu je objavljen, za svoje vreme vrlo dobar, prozni prevod Pavla Jevtića (cela Pesma), a 1958. u Zagrebu Čedomil Veljačić je publikovao svoj prevod dela prvog i celog drugog pevanja, i to u stihovima (ne pominjem druge prevode, sa evropskih jezika). Nekako u to vreme manjem broju ljudi (izgleda i Robotiću) bio je dostupan i tada neobjavljeni prevod Miroslava Markovića, o kome će još biti reči. Za sada treba reći da je netačan, jer je zastareo, podatak koji o ovom prevodu stoji naštampao u predgovoru Robotićevoj knjizi – zapravo, prilagodenom Veljačićevom članku iz *Praxisa*, 3/4, 1973 – da on, naime, nije objavljen: objavljen je u zborniku *Počeci indijske misli* (Beograd, 1981) koji je priredila Rada Iveković. Đuro Robotić je svoj rad završio 1972, ne dočekavši, na žalost, da svoj prevod i objavi; to je učinila njegova udovica tek ove, 1983. godine. U međuvremenu je, u Beogradu 1978, objavljeno novo izdanje Jevtićevog prevoda, a u prodaji je i prevod izdat 1982. u Vaduzu (Vaduc) neoznačenog prevodioca-saradnika »Međunarodnog društva za svesnost Krīṣṇe«. Tako su nam sada dostupna četiri kompletna prevoda Bhagavad-gīte, sva četiri publikovana u poslednjih pet godina. Jevtićev i anonimni su, zapravo, smatraju se naesteračkim distihom (toga je pokušao da se drži, u svojem prevodu navedenih odlomaka, Čedomil Veljačić, ali su njegovi stihovi nedosledni u pogledu broja slogova i metrički neujednačeni), kome se pađe (četvrtina strofe) sastoje od po dva četvorosložna takta. No kako je metrička povezanost pađa sasvim labava (prema pravilima sanskritske versifikacije parne i neparne pađe razlikuju se prirodom nekih slogova pa se samo zato ne smatraju metrički nezavisnima), ima puno opravdanja za izbor našeg narodnog osmerca, simetrično podeljenog cezurom, svrstanog u katrene, kao

Bhagavad-gīta sadrži tačno 701 strofu. Od toga je 646 osmeračkih (*śloka*) a 55 jedanaesteračkih (*tristubh*). Epska *śloka* se, zapravo, smatra *śeṣnaesteračkim* distihom (toga je pokušao da se drži, u svojem prevodu navedenih odlomaka, Čedomil Veljačić, ali su njegovi stihovi nedosledni u pogledu broja slogova i metrički neujednačeni), kome se pađe (četvrtina strofe) sastoje od po dva četvorosložna takta. No kako je metrička povezanost pađa sasvim labava (prema pravilima sanskritske versifikacije parne i neparne pađe razlikuju se prirodom nekih slogova pa se samo zato ne smatraju metrički nezavisnima), ima puno opravdanja za izbor našeg narodnog osmerca, simetrično podeljenog cezurom, svrstanog u katrene, kao

šloki najadekvatnijeg oblika strofe u našem pesništvu.* U slučaju trištubha – pade se i u sanskritskoj versifikaciji smatraju metrički samostalnim, pa se tim pre mogu identifikovati sa evropskim stihom – jedanaesterački katren (sa po dva četvorosložna takta na početku svakog stiha) sasvim je prirodan izbor.

Sa gotovo zadivljujućom doslednošću svoj prevod je, držeći se takvog izbora, sačinio Miroslav Marković, dopustivši samo dva izuzetka: u glavi II strofa 21. umesto osmercem prevedena je jedanaestercem, ali je zato 29. umesto jedanaestercem prevedena osmercem! Tako je konačan zbir stihova jednog i drugog tipa identičan onome u izvorniku. Drugačije je kod Đure Robotića. On se takođe obratio našem osmercu kao pogodnom medijumu za tumačenje sadržaja Bhagavad-gīte, ali ne samo prevodeći šloke nego i gotovo sve trištubhe. Od 2804 pade, u originalu je 220 jedanaesteračkih (tako i kod Markovića), dok ih je kod Robotića svega 11, i to 5 u strofi VIII, 28 i 6 u strofi XV, 2. Pada u oči da niti je broj stihova u tim strofama isti niti odgovara broju pada u izvorniku. Štaviše, strofa XV, 2 je *mešovita*, jer pomenutih 6 jedanaesterača dolaze posle – 2 osmerca! Naći ćemo i dva >četverca< (III, 28). Po svemu tome ovaj prevod značajno odstupa od originala, u kome metrički mešoviti strofa nema, kao što nema ni onih koje odstupaju od norme u pogledu broja pada (iako i jednih i drugih slučajeva inače u Mahābhārati ima).

Jednom odabran, osmerac u ovom prevodu ne teče uvek glatko. Mada naročito čvrstih pravila za naš osmerac nema, njegova pretežno trohejska priroda ipak ne trpi, na primer, naglašene slogove na kraju takta (I, 20, stih 1; II, 9, 2; VI, 3, 4; VII, 23, 6; IX, 11, 2 itd.); kao rogovatnost se doživljava odsustvo naglašenog u celom taktu (I, 1, 3; III, 4, 5; V, 19, 6 itd.); takođe prisustvo akcenta na dva (I, 9, 5; VII, 23, 6 itd.) ili čak tri uzastopna sloga (I, 20, 1; IV, 2; V, 29, 9 itd.), dva zeva u istom stihu (IV, 16, 6) prelazak na jampske stope u celom stihu (XI, 13, 8), pomeranje mesta cezure (I, 9, 5; I, 18, 4; II, 15, 3; VI, 11, 6; VIII, 27, 3; IX 12,5 itd.) i još koje šta.

Istina, prevodilac je u svome predgovoru šturo obavestio da je tu reč o >potpuno slobodnom prijevodu toga epa na hrvatski jezik<, kao i da je ovaj sačinjen >u stihovima, s točnom oznakom i pjevanja i strofa<, ali šta je to >potpuno slobodan prijevod< nije bliže objašnjeno. Verujem, ipak, da se imala na umu i sloboda u odбору vrste stiha i broja stihova u strofi. Tome se, na kraju krajeva, ne bi ni moralo prigovarati, kad bi se moglo uzeti da je >sloboda< (zapravo odustajanje od truda da se približi formi originala) prisvojena radi lakšeg i preciznijeg prenošenja značenja izvornika. Ima, međutim, veoma mnogo primera koji ukazuju na to da *udvostručen* broj stihova u odnosu na broj pada originala (preko 5500 prema 2804) ne doprinosi jasnoći ni pesničkoj lepoti prevoda, niti je rezultat ikakve >nužnosti<, >neprevodivosti< i sl. već pre posledica nepotrebnih i *neopravdanih* ponavljanja, razjašnjavanja i opširnosti druge vrste. Varljivu sliku daje podatak da je od (svega) 18 strofa u celom prevodu (prema 646 šloka) koje se sastoje od četiri stiha – 11 samo u I pevanju, po sadržaju svakako najjednostavnijem, jer i tu ima primera (I, 4; I, 8; I, 17) da se i puko nabranje imena junaka proteže na po 7–8 umesto na dovoljna 4 osmerca. Robotićeve strofe, inače, često dostižu obim i od desetak stihova, pa i preko toga (VIII, 9 ima 11 osmeraca, XIII, 2 – 12; IX, 5 – 13; XV, 3 – 16; VI, 30 – 17, a II, 29 čak 23). Štete od toga nisu velike kad je reč o primerima kao što su oni iz I pevanja. No kad prevodičeva >pojašnjenja< uzmu maha u strofama koje iznose neke bitne postavke Gīte, onda pitanje >potpune slobode< postaje mnogo ozbiljnije. Prikazuću to na dva primera, IX 5 i 6, zatim XIII, 2, podvlačeći u Robotićevom prevodu one za šta u originalu nema oslonca:

na ca mat-sthāni bhūtāni, paśya me yogam aiśvaram
bhūta-bhṛn, na ca bhūta-stho mam'ātmā bhūta-bhāvanah.

yath'ākāśa-sthito nityaṁ vāyuh sarvatra-go mahān,
tathā sarvāpi bhūtāni mat-sthān'tyupadhāraya.

Marković:

Ne! Nisu u Meni bića:
Shvati metod moj božanski!
Duh moj, uzrok i stub bića,
U bićima nije, Kralju.

Robotić:

*Ja sam izvor sviju bića,
uzrok sam im postojanja,
postanka i djelatnosti,
Ja sva bića podražavam,
no Ja u njih ne prelazim,
nit u njima Ja prebivam,
oni nisu Moje Biće!
Duh Moj, uzrok sviju bića,
u bićima ipak nije!
Iako sam tvorac svega,
Ja sam ipak izvan svega!
Shvaćáš li sad moju tajnu,
tu vrhovnu moju yogu?*

* Zanimljivo je, s druge strane, da se po nekim mišljenjima naš osmerac i dalje >može smatrati samo po-luštihom šesnaestera< (Ivan Slamnig, Hrvatska versifikacija, Zgb, 1981, str. 18).

K'o što vihor lakokrili
Obuhvaćen etrom biva,
Tako uzmi i sva bića
Da u meni log nalaze.

Kao što se moćni vjetar
kroz beskrajni prostor kreće
i boravi u prostoru,
no on ipak nije prostor,
jer je prostor bio prostor
i bez vjetra što se kreće;
tako isto i sve stvari,
što postoje, u Meni su,
no Ja one ipak nisam.

ksetra-jñam c'āpi māñ viddhi sarva-ksetresu, bhārata,
ksetra-ksetrajñayor jñānāñ yat, taj jñānāñ matañ mama.

Marković:

Znaj da Znalac polja Ja sam
Na poljima svima, Kralju!
A znanje o Polju, Znalcu,
Za istinsko Znanje smatram.

Robotić:

No znaj *pri tom da jedino*
Ja sam »polja spoznavalac«
u »poljima« svim na svijetu.
Ja sam duša što postoji
nazočna u svakoj stvari,
duša koja sve opaža,
sve spoznaje i nadzire.

Znanje o tom, što je »polje«
a što »polja spoznavalac«,
po mom sudu jedino je
od *svega znanja* pravo znanje –
jedina i prava mudrost.

Da opširnost navedenih strofa (i mnogih drugih) umanjuje lepotu božanstvene Pesme – lepotu koja proističe i iz jasnoće, jednostavnosti i jezgrovitosti izraza (od stilskih figura, pak, nailazimo uglavnom samo na jednostavna ali dobro odabrana poređenja i metafore, ponekad razvijene u alegoriju, koji se prevodičevim intervencijama takođe razvodnjavaju) – sasvim je očito. No i u tumačenju njene misli mnogo je sumnjivoga. Na primer, objašnjenje o »duši koja sve opaža, spoznaje i nadzire« u poslednjoj navedenoj strofi sasvim je proizvoljno, a sadržaj päde (iz strofe IX,5) na ca mat-sthāni bhūtāni – poslužimo se ovde radi poređenja još i jednostavnim, tačnim proznim prevodom Pavla Jevtića: »Pa ipak ova stvorenja ne prebivaju u menie – ničim nije izražen u prevodu; umesto toga, čak je 9 stihova (od 13) posvećeno izražavanju i variranju sadržaja kojeg u ovoj pädi, pa ni u celoj strofi – nema! Nadalje, termin *bhūta* u ovoj strofi prenosi se našom rečju *biće*, a već u narednoj izrazom »*sve stvari što postoje*«. Sličnih neujednačenosti ima i dalje. Pojmovni par *sat-asat*, na primer, prevodi se imenski, parovima *bitak-nebitak* (IX, 19; XI, 37) i *stvarno-nestvarno* (II, 16), a potom i glagolskim oblicima *jeste-nije* (XIII, 12). *Bhāva* je čas *svojtvo* (VII, 12–13; X,5), čas *narav* (VIII, 4), čas *bivovanje* (VIII, 20), pa i »*neko drugi*« (? – VIII, 6). S druge strane, termini *adhyātman*, *adhidaiva*, *adhibhūta* i *adhiyajña* dosledno se prenose neprevedeni, dok se *prakṛti* i *puruṣa* najčešće i prenose i, uporedo, prevode kao *Priroda*, odnosno *Duh*. Kod ovoga poslednjeg, ima slučajeva kada nove nejasnoće nastaju iz primene istog prevodnog ekvivalenta za više izvornih termina: u VIII, 8 *duh* je zamenja za *puruṣa* i *cetas* (kod Markovića: »*sličnost*« i *misao*, kod Jevtića *Puruṣa* i *misao*), a u VIII, 10 za *puruṣa* *imanas* (Marković: »*sličnost*« i *um*; Jevtić: *Puruṣa* i *um*). Smatrajući da sam ovim prikazom samo naznačio moguće pravce procenijavanja vrednosti prevodičevog truda, još jednom ističem da sam se bavio prvenstveno formalnim odlikama Robotićevog prevoda, a verujem da delo i ovo tumačenje njegovog sadržaja zaslužuju da im se posveti i ozbiljnija pažnja.

U središtu lepote

Zorana Jeremić

Li Qingzhao:
Vetar je stao
(prevela i priredila Ljiljana Nikolić,
Dečje novine,
Gornji Milanovac, 1982)

Upustiti se u prepevanje klasične kineske poezije svojevrstna je hrabrost čak i ako se radi o odličnom poznavocu starokineskog jezika. Prevodilac je uvek suočen sa dilemom: nastojati da se na neki način – ukoliko je to uopšte moguće – prenese forma originala, insistirati na rimi, određenom metru i zvučnosti stiha koji se prevodi, makar i po cenu doživljaja pesme, ili preneti pre svega njenu atmosferu, omogućiti čitaocu da je doživi približno onako kako bi je doživeo kineski čitalac, ali zanemariti formalne odlike i stroga pravila žanra, koji, uostalom, u našoj, zapadnjačkoj poeziji i ne postoje. Prevoditi ili prepevavati? Nepotpunost je neminovna u oba slučaja.

Nastojeći da nam predstavi poeziju Li Qing Zhao (1084–1151?), pesnikinje Južne dinastije Sung, Ljiljana Nikolić se opredelila za prepev, i to s velikim opravdanjem do kojeg je, istina, došla uprkos, ili upravo zbog strogog pridržavanja pesničkih zakona, što i jeste odlika ove pesnikinje. U svojoj implicitnoj poetici Li Qing Zhao istovremeno zamera Su Shiju (1037–1101), proslavljenom pesniku žanra *ci* (o ovom žanru Ljiljana Nikolić dovoljno govori u svom uvodu) iz doba Severne dinastije Sung da se ne drži tonalnih zakona svog žanra, već da piše pesme *shi* sa naslovima svojstvenim stihovima *ci*, i zahteva od svoje poezije da poštuje jasnu, šta više strogu granicu između ova dva žanra. Zahvaljujući svom savršenom osećanju za melodiju kineskog jezika, pesnikinja je, može se reći, jedan od najvećih umetnika veoma komplikovanog smenjivanja tonova, specifične rime i polimetrike, što su obeležja poezije *ci*. Međutim, kao plod poštovanja drugog, možda suštastvenijeg pravila ovog žanra, Li Qing Zhao pušta da stihovi poteknu kao melodija iz njezinog čistog osećanja, dozvoljavajući objektivnom svetu da iz njih govori samo kao niz simbola ljubavne sreće, patnje za rano preminulim mužem, sećanja ili obraćanja sestrama. Na taj način je odlika pesama Li Qing Zhao s jedne strane stroga doslednost u obliku stiha, a sa druge, njihova nežna, žalostiva lepota.

Upravo s obzirom na ovu strogost elegične pesnikinje, Ljiljana Nikolić se nužno i logično opredelila za suštinsko, a ne formalno obeležje žanra. Prepevi su zadržali ono što je u ovom slučaju bilo najvažnije: muzikalnost stiha, nežnost izraza i vrlo tanano osećanje za nijansu gotovo svake reči, čime se pred čitaocem zbiva vaskrsnuće same duše pesama. Pored toga, moramo se setiti da je izbor pesama Li Qing Zhao jedan od prvih prepeva kineske poezije uopšte, a verovatno prvi prepev poezije *ci* dinastije Sung sa originala, što knjizi *Vetar je stao* daje značaj i pionirskog dela.

Uporednim kaligrafijama trojice veliki šanhajskih kaligrafa Ljiljana Nikolić našem čitaocu pomaže da kinesku poeziju makar delimično doživi i sa jednog od njenih veoma važnih aspekata – lepote znakova kojima je ispisana, a poznavaoima klasičnog kineskog jezika priređuje posebno zadovoljstvo. Kinezi kaligrafiju smatraju najpotpunijim ostvarenjem pesničke umetnosti, najvrednijom interpretacijom stiha kojom se pesma zapravo zaokružuje. Tako nam se može učiniti da, smo se listajući ovu veoma lepo opremljenu knjigu, odjednom našli usred lepote koju nije dovoljno samo razumeti. Treba je čuti, videti, a nada sve osetiti. A kada čak i naša ruka poželi kist i mastilo, možemo biti sigurni da smo prvi put čitali kinesku klasičnu poeziju.

»Življenje filozofije ili epistemologizacija života«

Borislav Mikulić

Čedomil Veljačić
Ethos spoznaje u evropskoj
i u indijskoj filozofiji,
BIGZ (Mala filozofska biblioteka),
Beograd, 1982.

Posljednja knjiga Čedomila Veljačića, objavljena nakon više od dvadeset godina autorova bavljenja istočnim, prvenstveno indijskim filozofijama, predstavlja sa svojih stotinak stranica ne samo Veljačića u malom, jer je po samim njegovim riječima rezultat »dugogodišnjih studija i razmišljanja koja su podloga ovog nacrt« (str. 103), nego je još i više od toga. (Iako gotovo ne postoji ni jedna znanstvena knjiga a da u njoj nije naznačen sadržaj po djelovima, poglavljima i stranama, malo je takvih koje pokazuju toliko jedinstvo svog sadržaja sa svojim grafičkim likom.) Veljačićeva knjiga predstavlja pravu sliku njegova komparativnog pristupa evropskim i istočnim filozofijama, u kojoj je, kao što ćemo vidjeti, tzv. komparativni pristup ili metod već prestao biti samo metoda i pretvorio se u autorovu vlastitu filozofiju.

Veljačić dijeli knjigu na dva glavna dijela od po pedesetak strana, od kojih u prvom postavlja »Teze sa stanovišta evropske filozofije«, dok u drugom dijelu donosi »Analogije u indijskoj filozofiji«. Komparativna shema se time, naravno, ne iscrpljuje, jer osim cijele knjige kao kruga s dvije polovice, svaka polovica ima još svoje krugove i potkrugove komparacije. Čitav krug je obuhvaćen Uvodom i Zaključkom, pri čemu autor čitaoca još upozorava da će »moći da obuhvati opseg problematike ovog komparativno-filozofskog nacrt« ako uspori i prečita tezu prvog dijela sa posljednjom tezom zaključka. Te teze glase:

»Postoji filozofija koja se ne može ni misliti, ako se s njom u skladu ne živi« (13).
»Znanje može i treba da nađe čvrstu apriornu podlogu (usp. stoički hypokeimenon) svog apodiktčkog važenja samo u moralno pročišćenom, prosvjetljenom i oplemenjenom karakteru dostojnom čovjekova racionalnog bića.

– Problem svijesti u etičkoj disciplini postaje *problem savjesti*« (107).

Komparativna shema vjerojatno nije mogla biti bolje zaokružena sem možda u samom naslovu knjige, u kojem se, osim metodске sheme, otkriva i sadržaj »nacrt« autora interesa ethos spoznaje (epistemološki sadržaj) u evropskoj i indijskoj filozofiji (komparativna metoda). U ovom prikazu nastojat ćemo pokazati visoki stupanj jedinstva metode i sadržaja knjige, na žalost ne sasvim u smislu pohvale autora.

Odmah ćemo navesti o čemu mislimo da se radi! Veljačić u prvom, dakle evropskom dijelu polazi od Kanta zato što autorova ideja ethosa spoznaje predstavlja »središte sistema Kantove filozofije u njegovoj organskoj cjelini« (13) i, što je zanimljivo, u cijeloj svojoj knjizi ostaje pri toj tvrdnji a da ni na jednom mjestu ne tematizira svoju vlastitu ideju »ethosa« spoznaje. To kao popratna okolnost ovog nacrt znači barem dvoje: 1) ostaje, naime, visiti u zraku da Veljačić ethosom spoznaje kod Kanta naziva »mnije« ono što se obično zove »primatom praktičkog uma« (u knjizi stoji »praktično«, što po Kantu znači da um uopće ne može biti um a da nije praktički, kao što volja nije volja ako nije umna volja, ili drugim riječima, istina teorijskog uma ne može biti istina ako nije istina praktičkog (!) uma, jer se inače zove antinomija); 2) ruku pod ruku s time ide, po našem mišljenju, činjenica da Veljačić »ethos« nije tematizirao kao svoj tertium comparationis, iako on kao takav prešutno fungira. Tu leži principijelna autorova greška, i to kao dvostruka, jer ona ima svoje reperkusije kako po metodu tako i po sadržaj čitavog pothvata, pa ćemo u tom smjeru, u stilu »glaves i »pismas«, nastojati razviti ovaj prikaz.

Veljačić primat praktičkog uma svrstava pod ethos spoznaje i time u svom komparativnom nacrtu jedan princip »opće i nužne valjanosti«, kakav je Kantov, kompara s drugim principom zvanim *yoga*, koji ne samo da počiva na drugim teorijskim postavkama nego je, barem u nekim od indijskih filozofskih škola (a upravo te navodi Veljačić), određen bitno reduktivnim stavom prema tzv. realnosti. S takvom premisom Veljačić interpretira ne samo Kanta nego u relaciji spram njega stoike, Schelera i njegovu kritiku Kantova etičkog formalizma, Schopenhauera, Nietzschea i Jaspersa. Za razliku od prvog dijela knjige – u kojem, kao vidimo, obrađuje noviju evropsku filozofiju, u drugom dijelu Veljačić obrađuje čitav spektar filozofija od upanišada preko klasičnih, uvijek iznova obrađivanih filozofija do novijih imena kao što su Radhakrishnan, Sri Aurobindo i Gandhi. Međutim, da je Veljačić i te kako svjestan toga što radi, svjedoče sljedeći citati iz Zaključka:

»Kantova analiza apodiktčnosti suda na području Seinsollen usmjerena je ekstravertnim interesom za moral međuljudskih odnosa na socijalnom području.«

»Nasuprot svemu tome, intencionalne smjernice *yoge* u raznovrsnim indijskim sistemima (kao što je tzv. *Patañđala-yogah* i buddhistički sistem *yogācārah*) ostaju isključivo na introvertnom području duhovnog oplemenjivanja (*bhāvanā*) ličnosti.

Takve razlike u ishodišnim intencijama ne bi smjele da nas zavode u preuhitreni zaključak

o potpunoj inkompatibilnosti dvaju navodno izolovanih 'kulturnih krugova'. Protiv takvih principijelno neprijateljskih stanovišta želim ovdje da ukazem na dvije mogućnosti dubljeg poređenog zahvata u najužoj vezi s ovim istraživanjem» (105).

Te dvije mogućnosti »dubljeg poređenog zahvata«, navedene na istoj strani pod a) i b) ne sežu, na žalost, dalje od obrane indijske logike od nekih prigovora sa Zapada da je ona navodno »logika srca« (što bi trebalo značiti da uopće nije logika!), dok je po Veljačiću »treba shvatiti u suštinskom značenju philosophie perennis kao aspekt obuhvatne logike čistog uma, kako teorijskog tako i praktičnog, dosljedno Kantovoj namjeri prikazanoj u prvom dijelu ovog pregleda« (105.a). Takva obrana može biti hvala vrijedna ali i izlišna, zbog toga što smo uvjereni da je na današnjem stupnju poznavanja indijskog filozofskog materijala sasvim nepotrebno uvjeravati nekoga tko se pravi Englez i smatrao sretnom okolnošću to što u indologiji već dugo postoje snage koje ne pate od »engleske bolesti« (o čemu sam Veljačić govori na strani 13 i d., i u brojnim bilješkama), iako je ona zarazila i same Indijce. No, još zanimljivije je ono što dolazi pod b), gdje Veljačić govori o »jednoj i drugoj strani indoevropskog područja«, i da nam, »ako promotrimo razlike s tih udaljenosti«, u isti mah postaje shvatljivo koliko je bliža organska struktura indijske logike etičkog rasuđivanja bila još i odgovarajućoj racionalnoj disciplini koju je iz Indije prenio Piron iz Elide i razradio u svojim *tropima* na temelju *etičkog načela epohé*. Ta logika praktičnog uma je kasnije razrađena uglavnom u stoičkoj filozofiji (shvaćenoj u njenom najširem povijesnom opsegu). Potvrdu da u taj opseg spada i Kant Veljačić nalazi u Schelerovoj kritici Kantove formalističke etike, iz koje Scheler ukazuje na Kantovu vezu sa stoicima. Kod Schelera Veljačić vidi da »njegova kritika stoika i Kanta sadrži dovoljno jasnu potvrdu povijesne činjenice da je kršćanstvo izazvalo *pomak u strukturi ethosa* u kulturi zapadnog svijeta« (105). Prilog zaokruženosti metodске sheme Veljačićeve studije predstavlja i činjenica da on riječ »indoevropski« spominje dvaput u svojoj knjizi, i to jedanput skoro na samom početku (15), i na već citiranom mjestu na strani 105 – prvi put kao »indoevropska filozofija«, drugi put »indoevropsko područje«. K tome još on govori o »kulturi zapadnog svijeta«, u kojoj se događa *pomak*. Riječ je, naime, o pomaku od racionalizma u »smjeru iracionalnosti«, koji se desio s kršćanstvom, i koji nije bilo moguće riješiti »sve do Schelerova vremena, mada je shvatljivo također da je racionalistička kritika u doba prosvjetiteljstva, a posebno Kantova, tražila obnovu stoičke discipline praktičnog uma« (105–106).

Taj raspored termina »indoevropski« teško da može biti slučajna, jer ono što čini sadržaj početne i zaključne Veljačićeve teze, on sam eksplicitno smatra temeljnom crtom »indoevropske philosophie perennis«. Na strani 15 doslovno stoji:

»Time je utvrđena racionalna suština Kantove etike. Na toj osnovi se Kant *izrazito i neposredno* (podvukao B.M.) povezuje s prvim motivom indoevropske filozofije, utemeljenom u ethosu spoznaje kod Sokrata, kod stoika i u srodnim školama helenističke filozofije, koje, više ili manje, izrazito nose obilježje istočnih utjecaja.«

To je po našem mišljenju, na žalost, jedina pozitivna, ali mršava teza u kojoj se sabiru rezultati bogatog i divnog Veljačićevega rada na filozofskoj indologiji, gdje komparatistika, umjesto da tematizira svoje vlastito polazište imenovano »ethosom spoznaje«, polazi od njega kao od nekog aksiomatski izvjesnog, neupitnog *primordijalnog* indoevropskog (što se inače još može zvati »arijski« ili »indogermanische«) duhovnog humusa na kojem na dva kraja »indoevropskog« svijeta raste biljka zvana *philosophia perennis*. Čak ako i slijedimo Veljačićeveu ideju o »vječnim motivima«, moramo postaviti pitanje šta je to indoevropska filozofija, šta je s područjima »između« i »izvan« dva kraja indoevropskog svijeta, da li je ideja/projekt univerzalne filozofije, »koja ne niče iz zemlje nego je nadgradnja kultura« (Veljačić, OKO, 9–23. lipnja 1983), nadgradnja indoevropske ili na osnovu indoevropske kulture?! Hvaljevredna ideja izgradnje univerzalne svjetske kulture, koju Veljačić između ostalih dijeli i s Radhakrishnanom, nije a priori lišena opasnosti da ne bude imperijalistička kao što je do sada i bila, i to nigdje drugdje nego baš u Indiji, a nije, dabome, ni sigurna od toga da bude balon od sapunice. Jer, evo još pitanja: Što je to indoevropsko kod božanskog Platona koji je svoje najbolje obrazovanje stekao kod Egipćana? Što je to indoevropsko u »disciplini praktičnog uma« zvanog *yoga*, za koju se zna da je starija od Arijača?

Mi smo, dakako, skloni tvrditi, zajedno sa Veljačićem, da postoje srodni motivi, štaviše očite podudarnosti među navodno ili stvarno razdvojenim kulturnim krugovima; međutim, za razliku od Veljačića, smatramo da su te srodnosti filozofskih duša *mentalne*, a ne rasno-bioloske ili možda i krvne naravi. (Ako autor pod terminom »indoevropski« nije mislio to, onda ga molimo za izvinjenje ali i za objašnjenje, jer je netko sigurno u krivu.)

Ako se još jednom podsjetimo na Veljačićeveu polaznu i zaključnu tezu u kojoj se govori o »prečišćenom ... karakteru dostojnom čovjekova racionalnog bića, onda vidimo da se tu svakako radi i o mentalnoj vezi, pa barem utoliko nismo na krivom putu. Srodnost filozofskih motiva o kojima Veljačić ovdje govori nisu nikako oni opći i vječni motivi filozofija »o smislu života, svijeta i čovjeka u njemu«, kako to već tumači svaki dobar ili loš uvod u filozofiju, nego se radi o sasvim posebnoj vrsti srodnosti, koju autor naziva »ethos spoznaje«, i na jednoj strani je nalazi u liku discipline praktičnog uma, najjače izraženu kod Kanta i stoika, a na drugoj – kao spoznajnu disciplinu i tehniku zvanu *yoga* kod svih indijskih filozofskih škola, ortodoksnih i heretičkih.

Mi smo već naveli citat iz kojeg se vidi da autor zna o čemu se tu radi i šta on sam radi, pa prema tome njegovu intenciju treba uzeti sasvim ozbiljno.

Na osnovu ideje ethosa spoznaje, autor – bez tematiziranja vlastitih pretpostavki, kao što

smo već naprijed rekli – zaključuje o »indoevropskoj srodnosti »vječnih motiva«, koji, međutim, kod svih autora i škola koje Veljačić obrađuje stoje daleko od toga da budu neke indoevropske filozofije u primordijalnom, prvotno-entuzijazmičkom smislu, nego su sve odreda, uključujući čak i upanišade, podčelo epistemološki sofisticirane, ili ako nam se više svida, reflektirane »iznutra« i »izvana«, što bi trebalo biti jasno ne samo u slučaju evropskih primjera nego prije svega u slučaju indijske filozofije, za čiju minucioznu i superacionaliziranu logiku neki još uvijek tvrde da je spiritualna »logika srca«, itd. Tako se događa da Veljačić Kantovu ideju primata praktičkog uma, bez obzira na razlike koji i sam navodi, na osnovu nereflektirane, odnosno nepromišljene ideje »ethosa« spoznaje dovodi u vezu s principom *yoge* na indijskoj strani, a da ni nakon svih stotinu stranica teksta i bilježaka nije jasno zašto. Budući da mogućnost za to ne leži niti u ideji »ethosa« spoznaje, u svakom slučaju ne u Kantovoj ideji primata praktičkog uma, niti u ideji *yoge* u svim njenim aspektima kroz povijest indijskih filozofija, mislimo da razlog za takve Veljačićeve rezultate treba tražiti na drugoj strani medalje, u onome što se zove komparativna metoda. (Okrećemo »glavu« na »pismo«!)

Mi se slažemo s autorom da u Kantovoj ideji primata praktičkog uma leži ono što on naziva »ethosom« spoznaje; ali nismo sigurni da bi se on složio s nama da u »ethosu« spoznaje ne leži ideja praktičkog uma (i mislimo da je njegova kantizirana terminologija tokom čitave knjige na krivom mjestu). To je upravo ono za šta nam se čini da on ne vidi baš zbog toga što njegova komparativistika ne polazi od refleksije vlastitih pretpostavki, pa prema tome ne vidi ni stvarnu razliku između elemenata komparacije, koja se ne sastoji u »ekstrovertnom interesu« kod Kanta i »introvertnom području duhovnog oplemenjivanja« kod Indijaca, jer to ne moraju biti nikakve razlike, budući da niti maksima po Kantu ne može htjeti biti imperativom bez »duhovnog oplemenjivanja« (sam Veljačić citira mjesto iz *Kritike praktičkog uma* koja se odnose na odgoj, str. 21), niti kod indijskih vjersko-filozofskih pokreta »duhovno oplemenjivanje« može biti mišljeno samo kao subjektivna introvertiranost, jer inače ne bi ni bili pokreti. Stvarna razlika o kojoj mislimo da je riječ dolazi na vidjelo ako »intencionalnu ekstrovertiranost« kod Kanta uzmemo kao primat praktičkog uma nad teorijskim, što ne znači ništa drugo nego rješenje antinomija teorijskog uma u sferi praktičkog ljudskog života, a »intencionalnu introvertiranost« indijskih – ali odmah moramo reći, ne samo indijskih nego i evropskih i inih – *yoga*-sistema kao *teorijske* teorije i praktičkog uma zajedno, što ništa drugo ne znači nego ostajanje pri spoznaji kao »spoznaji spoznaje, a što je ravno put u epistemologizaciju svijesti. Na ovom mjestu možemo tvrditi da Veljačić i Kanta i indijski pojam *yoge* tumači s bitno suženog, epistemološkog stanovišta, što naravno može biti moguće, čak i legitimno, ali je isto tako opravdano i pitanje dokle seže ta legitimnost.

Veljačić nije ni u kom slučaju u krivu kad uspostavlja takve srodnosti, ali se u svakom slučaju izlaže opasnosti da se ta epistemologizacija protegne i na njega i na njegovu metodu. Jer, kako bismo inače mogli objasniti to da on komparativnom metodom kao čistim pokazivanjem »vječnih« motiva uspostavlja regionalno/historijsko-filozofske veze, čija ne samo usmjerenja nego i »ishodišne intencije« (105) pokazuju toliku divergentnost da je uspostavljanje neke *direktno i neposredne* veze (a Veljačić govori upravo o tome!) sasvim nemoguće. Veze koje on hoće uspostaviti, ne uspostavlja se, po našem mišljenju, komparacijom, jer komparacija je bitno pokazivanje. Pokazivanje, barem kako se javilo u ovom sukusu Veljačićevog cjelokupnog rada, ostaje na razini prepoznavanja motiva i asocijacije s drugim već prepoznatim motivom. Prepoznavanje motiva ne mora značiti i njegovo razumijevanje, i zbog toga mislimo da se komparativistika kao metoda i filozofski stav opasno kreće ruhom kratkih spojeva, kao što je, po našem mišljenju, slučaj na ovome mjestu. Naime, paušalna ideja ethosa spoznaje koju autor, kako smo već rekli, ni na jednom mjestu ne tematizira (iako se, s druge strane, trudi da izvodi u »indijskim« analogijama ne zahtijevaju preveliko predznanje od čitalaca, što držimo izlišnim budući da takve knjige kao što je Veljačićeva ne čitaju »neupućene domaćice!«, od sve svoje »praktičnosti« ili disciplinarnosti praktičnog uma ima kod svih autora koje Veljačić obrađuje (s izuzetkom Kanta, Nietzschea i Aurobinda) samo negativne reperkusije po praksu: sva njihova praksa sastoji se *decidirano* u prakticiranju spoznaje i povlačenju »etičkih« konzekvencija iz te i takve prakse. Ethos spoznaje tih filozofa sastoji se u nijekanju prakse i povlačenju iz nje, najradikalniji među njima i od teorijske prakse – *munīḥ epohē*! Sistemi koje Veljačić obrađuje na indijskoj strani su svi poznati gnoseološki i epistemološki sistemi, poznati kao takvi i iz njegovih kapitalnih knjiga, pri čemu želimo naročito istaći Veljačićovo izrazito epistemološki orijentirano tumačenje *Chāndogya-upaniṣad*, iako već dovoljno dugo postoje mišljenja o njezinu »materijalizmu« (npr. H. Jacobi, W. Ruben, D. Chattopadhyaya). Sličan epistemološki stav Veljačić pokazuje i u Kantovom slučaju. Do takvog tumačenja teško da je autor došao slučajno, budući da se čini da on pod idejom ethosa spoznaje podrazumijeva obavezu (moralnu, svakako!) spoznajnog subjekta da se ponaša u skladu sa svojom spoznajom. Kakva spoznaja, takav ethos!

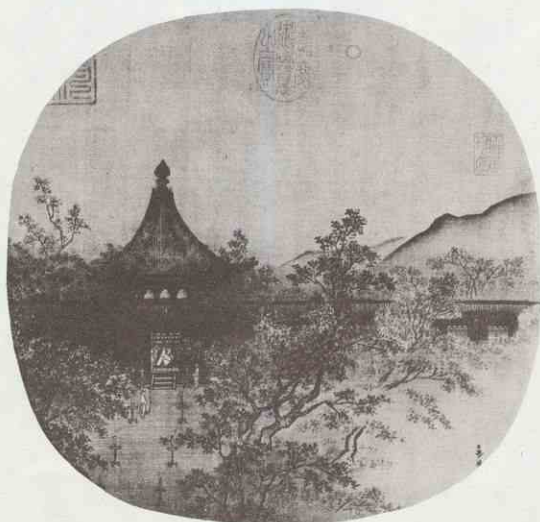
Ni ta Veljačićeva ideja nije nimalo slučajna, jer ako nam autor nije eksplicirao ideju ethosa spoznaje, barem ju je nazvao »disciplinom« praktičkog uma i našao joj paralelu u terminu *yoga*, koji se »kratko i dovoljno adekvatno može prevesti terminom disciplina« (19). Budući da se Kantova ideja »primata praktičkog uma« nikako ne može tumačiti a kamoli svesti na spoznajni ili spoznajno orijentirani problem (jer on upravo problematizira takvu epistemologiju!), tvrdimo da je njegovo dovođenje u vezu (indoevropsku!) s terminom *yoga*,

koji je ni više ni manje nego eksplicitno ograničen na svoje najuže epistemološko značenje epistemološki orijentiranih indijskih filozofija, ravno svodenju prakse na epistemologiju, što može eventualno imati svoju legitimnost u slučaju bilo kog filozofa, ali u Kantovom slučaju sasvim sigurno ne. Veljačićevo oduševljenje za njegovu ideju ethosa spoznaje ne možemo dijeliti sve dok ono ostaje u granicama epistemologije. Na sreću, nisu niti Kant niti sav indijski *yoga* epistemološki ograničeni. Komparatistika koja ovo ne uvida može, između ostalog, završiti i u biologizmu!

U dobrom kantovskom smislu, Veljačić bi se morao pitati koje iskustvo proširuje svoju spoznaju. Komparativno-asocijativne veze, po našem mišljenju, sigurno *više* ne! Istinski dijalog svjetskih filozofija, to znači filozofija sa svih strana svijeta, može se i mora danas odvijati samo kao produktivno filozofsko mišljenje, ukorijenjeno kako u svojoj tako i u svjetskoj situaciji. Sintetički sudovi a priori mogući su samo na osnovu produktivnog mišljenja koje je uvijek divergentno.

Mi se ne želimo svrstati u red »principijelnih neprijatelja« koji posežu za »preuhitrenim zaključkom o potpunij inkompatibilnosti navodno izolovanih »kulturnih krugova«, ne samo za ljubav i iz poštovanja prema Čedomilu Veljačiću, nego zato što smo isto tako uvjereni u smislenost rasta univerzalne svjetske kulture koja je, po našem mišljenju, moguća samo kao pluralistička kulturna zajednica, budući da imperijalistički ekonomski temelji današnje svjetske zajednice (sjetimo se samo »Manifesta«!) nisu nikakva garancija za ljudsko dostojanstvo i ethos, pa bio on i »indoevropski«. Osim toga, evidentna je i povijesna činjenica da je svaki univerzalistički model nastao na račun pluralističkog »supstrata«, ali i propao. No pravi razlog našem uvjerenju da je univerzalna svjetska kultura moguća samo kao multivalentna i multidimenzionalna jeste taj da se takva kultura može jedino izgradivati iznova i iznutra, a ne samo naslijediti. Mi već donekle i živimo u civilizaciji mnogih vrijednosti, zahvaljujući, između ostalog, i Veljačićevu dugogodišnjem radu na prisvajanju azijskih kultura. Međutim, upravo unatoč tome, ili baš na osnovu toga, mislimo da stvarne veze između »kulturnih krugova« nije više moguće uspostavljati njihovom komparacijom nego direktnom produkcijom odnosa, filozofskom svakako ne na posljednjem mjestu, što je jedini način da se ne ostane na epistemološkom stavu prema tzv. svijetu, ili još radikalnije — da se ne ostane *na stavu* prema svijetu, nego da se bude u svijetu, u njegovoj kozmičkoj dimenziji. Za produktivno filozofsko mišljenje poput hrane je neophodan rad na svojoj vlastitoj povijesti (čak i kao povijesno-komparativni), uvjet njegove životnosti i jest produkcija vlastite povijesti, i zato možemo uvijek iznova pitati kakvo mišljenje proizvodi kakvu povijest, i kakva produkcija uopće proizvodi kakvu povijest.

Ma Lin: Čekanje gostiju uz svjetiljku.
Tuš i boje na svili.
XIII vek. Kina.





„Điao Mengfu: Jesenje boje na planinama Čijao i Hua.
Tuš i boje na papiru. XIII vek. Kina.

S obzirom da je časopis »Kulture Istoka« zamišljen kao tromesečnik, i imajući u vidu sličnu praksu u drugim časopisima, redakcija će svojim saradnicima, u određenim slučajevima, pružati mogućnost da u istom broju odgovore na priloge koji se neposredno odnose na njihov rad. U tom smislu omogućili smo Čedomilu Veljačiću da već u ovom broju odgovori na prikaz njegove knjige »Ethos spoznaje« koji je napisao Borislav Mikulić.

Redakcija

Pismo o antikulturi

Čedomil Veljačić

Dragi kolega Gaspari, pošto ne želim da koristim Vašu ponudu da neposredno odgovaram na kritiku *Ethosa spoznaje*, pokušat ću da u ovom ličnom pismu razjasnim u neophodno širem i detaljnije dokumentovanom razmišljanju i sebi i Vama nedovoljne razloge zbog kojih mi već nekoliko kritičara iz istog kruga, usmjerenog zajedničkom negativnom intencijom prema univerzalizmu u filozofiji kulture, koji zastupam, podmeću teze i insinuiraju stavove suprotne mojim vlastitim motivima i pokušajima da ih izrazim u *naertu* sažetom u mojoj knjizi. Razlog tome ne vidim ni u nejasnoći izricanja mojih teza, a ni u mogućnosti da su moja objašnjenja krivo shvaćena zbog oskudnosti »tematizovanja«, koja mi se prigovara. I bez obzira na to što ovu knjigu ne karakterizujem kao nacrt tek iz »skromnosti, suzdržljivost i »tematizovanje« koja mi se prigovara proizlazi za mene pretežno iz principijelno svjesnih razloga spoznajne teorije *filozofije otvorenih horizonata*, na kojoj se osniva moje mišljenje u cjelini. U takvoj cjelini me doista u tom krugu i kritiku, ali sa spoznajnoteorijskih stanovišta isto tako principijelno, svjesno i namjerno inkompatibilnih i antitetično znostrenih u jednoj za mene neprihvatljivoj i spornoj *quasi* – dijalektičkoj statici, eristički nametnutoj postulatima potpune dedukcije »tematizovanja« »toka mišljenja« (W. James), »toka doživljavanja« (Bergson, *flux du vécu*) i cjelokupnog »toka svijesti« (Husserl), u kojem se krećem *izbjegavajući fragmentaciju tematizovanja* u uske i uzajamno hostile fuge hegelovske antitetičke dijalektike. Drugim riječima, nastoje da sve te nepregledne tokove koji se ne daju, a niti ne žele totalizovati, zatvore preliminarom u statiku tematskih okvira istesanih iz željeznog drveta, ili tačnije – u duhu »moderne« tehnologije »*mass-media*« – iz drvenog željeza.

Bez obzira na opasnosti od pretjeravanja i izlaganja prigovoru da sam krivo shvatio (možda hermeneutsku dubinu smisla ove kritike, ja svoj oprez prema zatvaranju i umrtvljivanju tematizacija opravdavam potrebom »otvorenih registara« (po analogiji s Bergsonovim) za sebe i za druge – za čitaoce.

U odnosu prema ekstenzijama slijeda toкова vlastite misli u ovom slučaju, potreba otvaranja jednog novog registra ukazala se iznenađeno poslije objavljivanja *Ethosa spoznaje*, u prvom kritičkom okršaju koji je zapodio zagrebački neo-mandarinski krug »promocionim« govorima održanim – prema naknadnom pismenom obrazloženju – »u počast« (»hommage«) meni kao penzioniranom »pioniru« minule pred-antikulturalne ere. Koliko god me je ta prva počast iznenadila i navela da zactam jednu novu perspektivu *ethosa spoznaje* u samoobrani kulture u tematskom kontekstu, o čijoj hitnoj potrebi iz svoje sadašnje antipodske sredine ne bih sam od sebe ni u snu pomislio, u svojoj sam začuđenosti najpre ustanovio da sam osnovni odgovor protiv pokreta antikulture implicitno već napisao pred dvije godine u posrednom osvrtu na jedan članak koji je tada, sa isog stanovišta, objavila začetnica

Gung Sjien: Pejzaž u stilu južnih majstora.
Tuš i boje na svili. XVII vek. Kina.



sadašnje kritičke retrospekcije na moj posljednji pionirski pokušaj. Tu sam repliku tada odložio ad *calendas graecas* u mapu materijala za novo prošireno izdanje knjige »Budizam«. A sada sam za svoj neslućeni uvid u novu dimenziju etnosa spoznaje mogao neposredno da objavim adakirani tekst ranije predviđen za posve različiti okvir tematizacije (u »Oku« br. 293, 1983), a da njime popunim jedan novi otvoreni registar. Ali »otvorenih registara« na orguljama kulture nikad dosta!

Racionalni minimum tematizacije *problema* – a ne predodređenih rješenja ni nametnutih opredjeljenja – treba da ukaze prvenstveno na konstruktivne smjernice kretanja autorovog mišljenja preko horizontalne linije takvih okvira, a diferencijalnu analizu, dokle je to moguće bez sadržajne štete za impliciranu jasnoću dokumentarne građe, nastojim da prepustim sudioniku pažljivog čitaoca (a prema nepažljivom kritičaru nemam suvišnog obzira), jer samo tako pažljivo usmjereno čitanje dopušta čitaocu da iz pročitanoj i citiranom dokumentarnom materijala dočita ili bez susretanja kritički učita domet vlastitog pogleda. Za *filosofske* prikaze neophodno je da nadilaze ono što tematski prikazuju, jer u takvim prikazima govorimo i postajemo svjesni onoga »što je filosof misao no izvršio, a da to sam nije izrazio rekao...«, budući da sama stvar ima svoj vlastiti život koji stalno probija preko granica onoga što je filosof upravo izrekao (K. Jaspers, *Der grosse Philosoph I, Uvod, pogl. VIII, 2*). Autor prikaza može da previdi ili da ne smatra potrebnim da iz svoje perspektive ekspliciruje deduktivno sve te perspektivne dimenzije, a to nikad ne bi ni mogao, pogotovo ne za čitaoca pred kojim se otvara neki drugi vidokrug, koji bi nametanjem predodređenih tematskih okvira suzio domet barikadirao uvida, a možda i zlonamerno barikadirać do čitaoca natjera u svojoj kolotečini i da ga odvraća od slijedenja vlastite »šumske staze« (Heidegger) prema području istine koja u krajnjem egzistencijalnom dosegu još uvijek ostaje »zemlja bespuća« (a *pathless land* – Krishnamurti), ili barem ono posvećeno (to *hypokimonon*) na koje nas ne može dovesti ni moralna ni nemoralna inicijacija nikakvog gura.

Zato i sa stanovništva »za druge« – prema teoriji silogizma u klasičnoj buddhističkoj logici – oklijevam s *diferencijalnom analizom* i obuzdavam ih ne zato što bih sumnjao u njihovu važnost za komparativnu filozofiju, nego jer *osjenjen inteligencijom čitaoca*. Oprez prema osjenjivanjima diferencijalnih analiza nalaze mi da ih ne tretiram prema kriterijima evropske dvovalentne logike, koja se svodi na suprotstavljanje crnih i bijelih tematskih figura i zaostavlja ih u anti-tetičke kontradikcije osvajačkim brisanjem među prostora za »isključenog trećeg«.

Taj se aspekt antikulture očituje u rasplamnjavanju antifilosofske borbe tematizovane u vulgarizaciji Wittgensteinove propozicije:

»Ono što se uopće dade reći, dade se reći jasno; a o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutiti.«

Za Jaspersa je, nasuprot tome, »mogućnost jasnoće neograničena... U tom smislu, jasnoća nije ograničena na ono što je izrazivo samo u formalnolozgičkoj povezanosti znakova ili što se može objasniti definicijom.« Takvo sužavanje mogućnosti, koje postuliraju logističari, nalaze »šutnju koja isključuje jasnoću izvan govora (izraženog) označiteljima logike«.

»Pa ipak, i sva ostala jasnoća nalazi izraz u govoru. Postoji jasnoća putem govora misli, koja je po svojoj suštini nepreviđiva na jezik znakova, a i jasnoća pitanja koje nikad ne nalazi odgovor, ... jasnoća koju postižemo u egzistencijalnom osvjetljenju kategorija naše vlastite zadržljivosti.«

(*Von der Wahrheit*, III, III, str. 463–4)

Jedan stari prijatelj iz Tagorinog univerziteta u Šantiniketanu, penzionirani profesor povijesti filozofije D.M. Datta, u svojoj knjizi o suvremenoj filozofiji, u prikazu logičkog pozitivizma kao »eliminacije metafizičke«, smatra da su »logički pozitivisti pokazali kako filozofija, iako lišena svog metafizičkog istraživanja i spriječenja u izgradnji pogleda na svijet, ipak nije ostala lišena svog zanata« (*The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, pogl. X, str. 470. University of Calcutta, 1961).

Iz svih do sada navedenih razloga cijenim i u diferencijalnoj analizi Jaspersov kriterij da nije moguće filosofirati sa stanovništva »Nele« (aus dem »Nein«).

Usprkos kratkog razvoja logike kulturnih znanosti krajem 19. i početkom 20. vijeka, spriječen embargom logičkog pozitivizma ali ne i »propagand«, kako hoće moji brzoplet kritičari, evropski filosofi koji su se bavili tim radom eksplicitno, počevši od W. Wundta (*Logik III Band, Logik der Geisteswissenschaften*, 1908) preko R. Rothackera (*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, u *Handbuch der Philosophie*, Abt. II, München 1927) i P. Masson-Oursela (*La philosophie comparée*, Paris 1923), do E. Cassirera (*Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg 1942) – svi su isticali logičku prednost razrade analogije pred diferencijalnom analizom. E. Rothacker (Schele-rov učenik i nasljednik katedre) šašimlje taj stav ovako:

»Principijelnu važnost dobiva komparativna metoda tek onda kad vrši poređenje ne s obzirom na razlike nego na zajednička obilježja, jer tada nalazimo u njoj metodu za koja istraživanja suštine« (Op.cit.str.100).

Pored toga, smatram da je u komparativnoj filozofiji autorova dužnost da čitaocu pruži prije svega i što pedantnije može – po-

nekad i u sažetim digresijama – *dokumentarni materijal* koji po vlastitom kontekstu nadilazi neposrednu intenciju prikazivača, pogotovo gdje je potrebno da i čitalac razmišlja dok se i njemu »kaže samo«, dok mu se ne otvori put prema novim – nepreviđenim ili previdenim – vidicima.

Da objasnim kritičarevu totalizatorsku i namjeru inkompatibilnost u prastavnom sukobu i *neophodnom razmimoilaženju ovako suprotstavljenih etnosa spoznaje* (prema teoriji inkompatibilnosti bolje razrađenoj u starindijskoj nego u evropskoj formalnoj logici, pogotovo u ovom osvrtnu namijenjenom filozofski zainteresovanim čitaocima *Istočnih kultura*, potrebno je da se sa svoga polaznog istočnog stanovišta osvrnem na apriornu logičku strukturu ishodišta ove neminovno promašene raspre.

II

Pošto u ovom kontekstu formalnolozgički aspekt spoznajnoterijskih struktura indijske filozofije ne dolazi do neposrednog izraza, smatram da je dovoljno da osnovnu orijentaciju na tom implicitnom sloju sažmem prema poredbenom osvrtnu u jednoj bilješci »Savremenog uvoda u indijsku logiku« S. S. Barlingaya, napisanu u Zagrebu šezdesetih godina (iz mog tadašnjeg prijevoda po narudžbi »Naprijeda«, koji ga nikad nije objavio, a meni se danas prigovara sa stanovništva logičkog pozitivizma da u svojim prikazima zanemaram tu i takvu problematiku).

»Zanimljivo je da većina indijskih logičara ne razrađuje svoju logiku na osnovu dviju vrijednosti. Oni su odbacili logiku dviju vrijednosti na raznim stepenima. Mada usvajaju istinu i neistinu, ipak dopuštaju i *otvorenu strukturu*. Prihvatili su jedino kontrarni odnos među istinom i neistinom, a kontradiktorni nisu. Teorija *advaita* u svojoj ontologiji usvaja tri vrijednosti: realno, nerealno i neopisivo. Dainjski logičari idu dalje. Oni ne usvajaju shemu dvostruke istosnosne vrijednosti (tvrdnje i poricanja (asercije i negacije), nego tvrde da može postojati i treća alternativna, *tritaya bhanga*. To je kasnije razrađeno u teoriju koju možemo smatrati pokušajem polivalentne logike.«

U jednom podužem dodatku, probleme indijske logike obradio je Bohenski u svojoj *Formale Logik*. München 1956.

O istom problemu na razini spoznajnoterijske transcendentalne logike, prvenstveno u dainjskoj logici, a zatim i u njenom kritičkom i egzistencijalnom sažimanju u Buddhinjo shemi *čatuḥ koṭi* (tetralema) i njenoj primjeni počevši od Buddhinjih govora o toj temi, te konačno u suvremenim raspravama K.C. Bhattacharyya o dainjskoj logici *anekāntaḥ*, ili »mnogotrukosti istine« kao ishodištu njegove vedantske filozofije, pisao sam opširnije u poglavlju o tom autoru u 2. knjizi *Razmeda* (str. 454–462). Za pod-

sjetnik čitaocu i kao najbližu analogiju svojem vlastitom shvaćanju, koje ovdje branim nasuprot hegelovsko-pozitivističkoj antitezi (*sit venia verbi!*), želim da navedem tezu K.C.Bhattacharyya:

Četiri stadija pažnje određuju osnovne crte četiriju raznih tipova filozofije... Istina na svakom od tih stadija pokazuje novi oblik. Istina je prema tome mnogostruka. Zato je nerazumno kritikovati filozofiju ili religiju jednog tipa sa stanovišta nekog drugog tipa.

Čini mi se da neuvjerenosti, vjerojatnije, neuvažavanju ovakvih distinkcija već na mnogo nižem nivou terminologije oko koje se intae semantičarski pozitivisti dovodi autora članka »Življenje filozofije ili epistemologizacija života od toga da mi konačno pripisuje tezu suprotnu mojoj osnovnoj. Njemu se »činia da Veljačić »pod idejom etihosa spoznaje podrazumijeva obavezu (moralnu, svakako!) spoznajnog subjekta da se ponaša u skladu sa svojom spoznajom. Kakva spoznaja, takav etihos! – A ja sam, bez uskliknika, pokušao da razjasnim upravo obrnuto: *Kakav etihos, takva spoznaja*.

Otkud toliki nesporazum? – U suštinskom smislu pozvao bih se najprije na upravo navedeno Bhattacharyyino upozorenje da osnovne crte raznih tipova filozofije određuju stadija pažnje. *Mutatis mutandis*, na isto sam želio da upozorim i ranijeg kritičara u članku u »Oku«, br. 293, 1983, koji sam zaključio citatom Heideggera: »Manje filozofije, ali više pažljivosti u mišljenju.«

U pogledu »tematizacije» *moje prastava etihosa spoznaje*, koja će za kritiku ove antitezične vrste uvijek i nužno ostati osudna i neisplativa iz konteksta, mogu da definiram ključne pojmove na osnovu svoga indijskog »modela» spoznajnateorijske transcendentalne logike (naravno, u kantovskom, a ne u krišćansko-skolastičnom značenju tog termina) ovako:

Ethos je hypokeimenon i prastav iz kojeg niče najprije etička disciplina, a onda i *diskursivno-logička* »tematizacija».

Iako kritičar citira moje navode iz Schelerove etike, čini mi se da njegovo poznavanje Schelerovog najvažnijeg djela ne seže dalje od citata u mojoj knjizi. U spoznajnateorijske pretpostavke *moje pogleda uze tematike etihosa spoznaje* u dokumentarno-historijskoj dimenziji, pretpostavke koje u tom dokumentarnom prikazu *prima facie* nisu eksplicitovane, nego je prepušteno čitaocu da ih bez njihovih preduvjeta shvati ili ne shvati iz samih tekstova u prikazu, svaki na svom specifičnom nivou – u tako shvaćen epistemološke pretpostavke spada i Schelerova uzorna analiza etihosa i njegova odnosa prema etici. Središnja važnost te tematike dolazi od izraza u skoro geometrijskom srednjem djelu knjige (II. dio, V.6), gdje diferencira: »1. varijacije etihosa, 2. varijacije etike, 3. varijacije tipova (moral)«. Sve je to vrlo izrazito istaknuto i u širem kontekstu rijetko adekvatnog prikaza Schelerove filozofije u knjizi D. Pejovića, *Suvre-*

mena filozofija Zapada (u Filozofskoj hrestomati 9), za koju još uvijek pretpostavljam da je, već u 4. izdanju, standardni priručnik za studije filozofije ne samo na zagrebačkom sveučilištu. Iako nisam takvo standardno obrazovanje u filozofiji ni na kraj pameti iziskivao od čitaoca svoje knjige, nisam ni slutio da razlika poimanja etihosa i etike ne bi bila dovoljno uočljiva u kontekstu primjera koje navodim upravo s namjerom da istaknem njene dimenzije i varijante u duhu i analogiji sa Schelerovom terminologijom. Da se nisam sasvim prevario u tom očekivanju u odnosu prema dobronamjernom čitaocu i kritičaru moje knjige (a samo dobronamjerni pristup je vrijedan neposrednog, a ne samo obranbenog osvrta i smislenog dijaloga), dokazuju mi, nasuprot napadajima *ad hominem* i antitezičkim izvrzajem mojih osnovnih teza (čak i u naslovu druge kritike na koju ću se osvrnuti na kraju), dva objavljena prikaza iste knjige s dobronamjernog stanovišta. Ni u jednom ni u drugom prikazu ne pretpostavljam da su svoje *razumijevanje* ključnih termina temeljili na poznavanju Schelera ili bilo koje udžbenika etike ili rječnika. Prikaz u »Politici« mi je na prvi pogled ostavio utisak da je prikazivač obrazovan u klasičnoj filologiji grčkog jezika i da mu je razlika riječi *ethos* i *ethica* jasna i bez kakvog daljeg komentara. Autor drugog prikaza (u »Poljima») mi je poznat kao pisac dviju izuzetno dobrih knjiga o indijskoj filozofiji, od kojih je jedna doktorska disertacija, i niza članaka koji se nadovezuju na dokumentaciju kojom se i ja služim, i bitno je nadopunjuju. Ti autori bez podrobnija razumijanja da ja, govoreći o transcendentalnim strukturama spoznaje, uslovljenim djelomično psihofizičkim organizmom čovjeka *biološke ograničenosti*, nastojim da primijenim na svoje područje »humanistički aspekt spoznaje», a ne bogodanu statiku »svjetlosti» (*aeternitas*) u sinonimnom značenju s riječi *perennis*, jer to za mene iz principijelnih razloga humanističkog omeđenja spoznaja nije. Nasuprot tome, autor članka »Življenje filozofije ili epistemologizacija života» upozorava me s uskliknikom da moja »komparativistika... može između ostalog završiti i u biologizmu!» – Ja se ni toga uskliknika »između ostalih» ne bojim, jer moj biologizam sigurno nije »rasno-biološki ili možda i krvne naravi». Gadi mi se da dalje zalazim u tako zlonamjerne insinuuacije, iako ih autor iznosi uz hipotetsko »izvinjenje», a ja ih mogu razumjeti jedino kao konotacije posljednjeg stepena eskalacije ovih optužbi, koje bi možda mogao da eksplicitno formuliра neki treći predstavnik istog kruga, vjerojatno već na višem forumu i s različitim svrhom – optužbe da sam hitlerovski nacista i rasista.

Zao bi mi bilo kad bi u tom slučaju, prikupljajući dokumentaciju za svoj vlastiti alibi, bio natjeran da kao svjedoka navedem i Vas, kolega Gaspari. Jer Vi ste, po mojem mišljenju iz vrlo opravdanih kriterija, za jedan prijevod iz mojih objavljenih spisa na engleskom odabrali članak »Karma – plod koji dozreva« (objavljen u sarajevskom »Di-

ialogu«, br. 3, 1980). Taj je članak i u engleskom originalu bio za mene najuspješniji, preštanjan tri puta na tri kontinenta (u SAD, Engleskoj i Sri Lanki). Zahvaljujući koincidenciji, prvo američko izdanje je objavljeno u istom broju iste revije sa tekstom jednog predavanja nobelovca prof. von Weizsäckera iz historije prirodnih nauka. Njegov »Research Foundation for Eastern Wisdom and Western Science«, ustanova poznata po svojim izdanjima s toga područja komparativnih studija, pozvala me je tim povodom u želji da organizuje nekoliko seminara sa predstavnicima znanosti u Max Planck institutu u Münchenu. Nisam mogao da prihvatim taj poziv među ostalim i zato, jer sam shvatio da me pozivati smatraju za biologa koji se bavi i filozofijom, mjesto mnogo skromnijeg pokušaja u obrnutom smjeru.

Pominjem sve to zato da istaknem da se mi malo ne strahim opasnosti ni pretnje da se moja komparativistika, koja ne uvida prigovore ovog kritičara, »može između ostalog završiti i u biologizmu!«. »Biologizam« koji sam ja podvukao skupa s uskliknikom, kakvima inače obiluje ova prijetnja kritika, ne samo da me ne zastrašuje, nego obrnuto – podvlači jednu bitnu graničnu crtu svih mojih konteksta o temi humanističkog i vitalističkog (biološkog) ograničenja transcendentalne spoznaje. To sam posebno trudio da istaknem u spomenutom članku i u članku »Ethos spoznaje – samobrana kulture« u nastavku diskusije s kritičarima ovoga kruga, koji sam ponudio zagrebačkom »Oku«. U članku o karmi konstruirao sam u vezi s razjašnjenjem iste te namjere dijalog Bergsona i Heideggera, u želji da na putu historijskog slijeda eksplicitujem razvoj egzistencijalne filozofije na podlozi vitalističkog biologizma i da pokažem da »dozrijevanje plodova« ni za prvog ni za drugog mislioca u toj savremenoj usporedbi nije tek metafora nego biološka pretpostavka razrade njihove specifične tematike i ključnog problema slobode u filozofiji *svjesti*, a ne tek u epistemologiji *svijesti*.

Mislim da bi bilo umjesnije mjesto »izviničenja« meni zbog imputacije hitlerovskog nacizma, imputacije koja se u toku kritike sve snažnije »tematizira« u optužbu »neupitnog primordijalnog indoevropskog (što se inače još može zvati »arijski« ili »indogermanske«)... (podvukao Č.V.) – bilo bi umjesnije da se »izvinio« biolog kao prirodnoj nauci u liku njenog prvoizastupnika, dekana Prirodnonaučnog fakulteta, zbog uvrede kojom biologiju s fakulteta svodi na ideologiju rasizma »krvne naravi«.

U odgovor na optužbu svojih »bioloških« sklonosti kao »rasizma« smatram da je dovoljno, nakon svega što sam napisao u svojih desetak knjiga implicitno ili eksplicitno, kao i u nizu članaka, da ovdje izjavim zašto za sve moje kontekste izraz »rasa« ima smisla jedino u veterini. Taj izraz ne može za mene imati tematskog smisla, pogotovo ako se uvaži moja privatna izjava da sam vegetarijanac po prirodnoj sklonosti, čiju sam tematizaciju najprije preuzeo od Mahatme

(«Velikog Duha») Gandhija još kao brucos prije rata, a kasnije sam je, iz knjige u knjigu, nastojao da što dalje produbim sljedeći njegovim tragom dainske izvore utemeljene u *ethosu odgoja* Mahatmine nepokolebive vjere u nenasilje (*ahimsa*) ni u misli, ni u riječi, ni u djelima. Iz istog je izvora i Buddha preuzeo istu formulaciju o kojoj je često raspravljao sa dainina (mada njegovi kasniji sljedbenici tome više nisu posvećivali dužnu pažnju. Zato ja i pred jednim i pred drugim – a i pred trećima – rado naglašavam da sam najprije gandhijevac, a onda buddhist).

Od podvale veterinarske interpretacije biologizma obranila me je nehotično, ali opravdano, druga pismena kritika iz istog kruga, koja u cjelini polazi od lično obazrivije insistencije na istim dogmatskim parolama u istoj formulaciji, na koju ću se osvrnuti u nastavku. Na ovom mjestu mogu da se složim s humanijom formulacijom dileme (uz moja potertavanja):

Ukoliko Veljačićeva *antropologija* započinje (ili završava) sa biologijom, još uvijek ćemo se moći odlučiti za dva rješenja: da je biologiji i prepustimo ili, da je ne prepustimo, t.j. da filosofijom u nju zahvatimo. A to već Veljačić i čini, i to je rubna oblast mnogih filozofskih antropologija.

Prva od dvije inkriminacije drugog kritičara, zbog hitlerovskog rasizma na osnovi «rasno-biološke ili možda i krvne naravi» (podvukao Č.V.), mene se objektivno ne može ni da tiče ni da ne tiče. Riječi koje sam podvukao sasvim sigurno se ne mogu naći ni u jednom kontekstu mojih knjiga i članaka. Mogao bih reći da se ne nalaze ni u mojem rječniku kad ne bih zazirao od semantičke idolatrije rječnika. Kritičarevo «izvinito» «AKO» objektivno – a i intencionalno – svodi se isključivo na izlišnu pretnju golim mudrom. O biologiji govorim uvijek i isključivo u kontekstu humanističke, a ne rasne filosofije. Ako kritičar ne može a da ne identifikuje humanizam sa rasizmom, nije trebalo da se zato «izvinjava».

Obrnut je slučaj optužbe zbog moje česte upotrebe riječi koja je za njega najstrašniji tabu – «indo-evropski». Svođenjem te «geografske koordinata» na značenje «indo-GERMANISCH, arische» kritičaru nije svrha samo da se prijeti pravničkom tematizacijom riječi za koje bi se moglo i statistički dokazati da ih nikada nisam upotrijebio. Ova je podvala za mene očividno usmjerena prema diverzantskom postizanju krajnjeg cilja permanentne antikulturne revolucije za koju sam i ja tek kamen spoticanja koji treba odbaciti – možda bi bilo pretjerano već tu primijeniti tehnički termin «minirati». Cilj, na putu kojem sam se ja našao kao prigodni kamen spoticanja, mogu jedino opisati mojom osudom i nedopustivom komparativnom terminologijom ovako: Ovom netaktnom podvalom pokušava se razoriti ono što je najvažnije za kulturnu filosofiju otvorenih horizontata, a to je krajnji doseg historijskog i geografskog kontinuiteta u nesmetanom

Pismo o antikulturi

Kip Bude u stavu podučavanja.
XIII vek. Japan.



proširivanju pogleda na život i svijet. Jer pravno tu mogućnost proširivanja filozofskih nazora antikulturna revolucija hoće da slomi, da razmrska i da njenim krotivima barikadira proziranje i naziranje bilo kakvog cilja dalekog od autarhičkog regionalizma.

Na tom je putu za kritičare veća i pozorizacija od moje Radhakrishnanova teza za koju su dobro upamtili da je citiram na str. 93. i da se s njom slažem. Prema riječima drugog kritičara:

«Danas naime ne izgleda na žalost pretjerano uvjerljiva Radhakrishnanova teza za 93. str. Veljačićeve knjige, a koju i Veljačić podržava, o kulturi i civilizaciji globalnih dimenzija kao *suprotnosti* regionalnim kulturama (uostalom, već postoje snažni pokreti u suprotnom pravcu)».

Na to se neposredno nadovezuju argumenti protiv opasnosti «samoprikrivanja» imperijalističko-kolonijalnog porobljavanja vanevropskih naroda i rasa. Takav zaključak, da bi s priljavom vodom brutalnih diverzantskih akcija antikulturne trebalo izbanjiti izbaciti i dijete, mogao bi se po mom mišljenju ipak bolje primijeniti na pr. na Tomasa Batu, najvećeg proizvodača najbolje kvalitete cipela u jugoistočnoj Aziji, u sjeni indijskog potkontinenta gdje i ja živim i služim se isključivo Batinim cipelama već ravno 20 godina.

Zato po mišljenju iste kritike još i sada, u eri likvidacije kolonijalizma te vrste, još uvijek – u nedogled – postoji svaka opasnost da i *bilo koji sljedeći univerzalizam* bude jednako lužan, *apstraktan i promašan kao i svi dosadašnji*. To se prirodno odnosi i na takve pokušaje koji polaze od indijskih i indijski orijentiranih autora kao što su Radhakrishnan i Veljačić.

Smatram da je ne samo preubrzana, nego i zlonamjerno svadena na dogmatske parole ovakva generalizacija, ne samo u odnosu na naš «sljedeći univerzalizam», nego i u odnosu na kulturne domete koje je u toku nekoliko minulih stoljeća dosegla indo-evropska naučna saradnja ozbiljnih učenjaka i kojih, usprkos političkih poteškoća, ima i uvijek će biti na osnovu dublje dialektičke suprotnosti između kulture i politike. Od dokumentacije toga kulturno-političkog uvida pošao sam u *mottu* svoje prve knjige «Filosofije istočnih naroda», a u svim ostalim knjigama i spisima nastavio sam da što obazrivije kritički proširujem tu dokumentaciju ne svodeći ni sebe ni svoje prethodnike na istu najnižu razinu s Tomašem Batom, iako ne vidim *dovoljnog* razloga da se ni na njega, posebno a ne općenito, okomljem kao mušterija, jer bi mi u suprotnom slučaju bilo bolje da hodam bos, zar ne vidiš da idem kud je mene volja – prema otvorenim horizontima teško pristupačnih duhovnih dostignuća – ali za sada još uvijek u Batinim cipelama, ako je već za «tematizaciju» filosofije kulture važno i to ko je tematizatoriški šušter.

Zar te niko, Mikuliću, nije učio čemu boljem nego da mi sada pristigavši da ne tumačim upanišadi po modelu nosioca Staljinove nagrade, istočnonjemackog starca Rubena, koji se već u uvodu svojoj knjizi o indijskoj filosofiji hvali da se strogo rukovodio uputama (koje citira) komesara za filosofiju sovjetske enciklopedije Judina i Zdanova, – nego da slijedim Radhakrishnana, Predsjednika Republike Indije, koji je za tebe sluga imperijalizma i propalica kao i ja sa inkriminirane str. 93 («!?!»). A ja sam se, dok se W. Ruben takovao na Staljinovu nagradu, koristio za «Filosofiju istočnih naroda» nje-

govim ranijim i pouzdanijim radom, tekstom i prijevodom *Nyāyasūtra* (1928), kojemu bih i danas mogao da prigovorim jedino da komentarski u previše krćasnom dobru naglašava svoj tadašnji starozavjetni monoteizam. Tako se u dobrom indijskom henoteističkom duhu i njegov Bog mijenja (koliko mi je poznato, tri puta), ali je stil i cilj obožavanja ostao uvijek isti, dok sam ja skupa s Radhakrishnanom propao: zaveden kolonijalnim imperijalizmom. Svake jeseni treba izabirati nove filozofe kao kruške kad dozrijevaju i padaju.

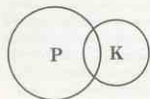
III

Nije čudo da se, počevši od ove prekretnice, i argumenti mojih kritičara okreću prema dijalektički stiješnjenom protivniku dogmatiskim nastajima *ad hominem*.

Strategija i taktika određene su prema sljedećim tačkama modela, koje od ofanzive (govorničke retorike) do ofanzive (pismene kritike) postaju sve upadnije u svojoj ideološkoj uniformnosti i u formulaciji optužbi:

1. Svrha je razorna *pobjeda antikulture*.

2. Ta svrha mora ostati konspirativna iz taktičkih razloga, jer bi neko, nasljedajući najstrože anatomisanu *metodu analogije*, mogao da se upita da nije slučajno ipak taj buržoasko-imperijalistički propal is universalizacijom (naravno, u diferencijalnoj analizi) u vremenskom i prostornom redosljedu usporidno s internacionalizmom u Marlovu tematizaciji, kojoj ne možemo prigovoriti ni nejasnoću ni potpunost? Možemo li isključiti i subjektivno-psihološki pojavu takve asocijacije po formuli zastarjele i za logičke pozitiviste prevladane i propale Aristotelove logike:



Dovoljno je poznata i isticana, osobito u novije vrijeme, diskusija o odnosu dijalektičke napetosti kulture i politike. (Za mene taj problem postoji od mog prvog filozofskog članka »Etika i politika«, objavljenog 1940. u zagrebačkom liberalnom samostalnodemokratskom časopisu »Nova Evropa«.) Zbog njenog prirodno elitiističkog opsega, barem u pogledu stvaralačke i obrazovne uslovljenosti, kulturu označava krug (K) užeg opsega koji ne može da se ispolji bez presezanja u širi krug politike (P). Područje uzajamnog presezanja predstavlja nužno dinamički promjenjiv napon. Normalno je da krug P nastoji – dobromjernom popustljivo li zlonamjerno, na pr. u srednjovjekovnoj kršćanskoj ili islamskoj dogmatškoj skolasici – da taj dinamički odnos svede na statičku koncentričnost, ali je socijalno-psihološki nemoguće da se ikada postigne taj *ideal mehaničkog umrtvljenja* u isključivo pasivnoj »materijalnoj« prirodni, sve i ako nekom apsolutizmu uspije da povremeno i pri-

vidno manji krug (K) potpuno obuhvati u veći (P), jer bi i takva »pobjeda«, za kojom teži antikultura, bila tek izraz vitalne, izrazito biološke premoći životnog elana kako ga je opisao H. Bergson u *Stvaralačkoj evoluciji*. U tome se sastoji bitna razlika Marxovog dijalektičkog materijalizma od ranijeg mehaničkog i matematsko-logičkog.

3. Zato konspirativnu akciju treba početi *pobijanjem naučne metode* protivnika. Također treba proglasiti neznanstvenom i »propalom« cijelu logiku kulturnih znanosti, čije je *osnovno sredstvo analogija*. To će biti tim lakše zato što je taj zadatak već obavio za nas logički pozitivizam na kojem treba ustrajati, mada se i njemu već dosta dugo koleba tlo pod nogama, pa mi upravo treba da ga podupremo. Ne treba dalje govoriti o mogućnosti ili nemogućnosti semantičkog povezivanja takvog pozitivizma s hegelovskim dijalektikom koja nam je i dalje potrebna da okrećemo »pismo« na »glavu« (a po potrebi i obrnuto).

Napomena. U toku prvog retorskog napadaja, za koji je organizovana »promocija« knjige *Ethos spoznaje*, jedan od slušalaca – zaprepastenih žestinom *anatemisanja komparativne metode* – usudio se da postavi pitanje koje s mojim nadopunama u zagradama glasi:

– Sta je loše na tome ako neko (na pr. nastavnik povijesti i zemljopisa u višim razredima osnovne škole) usporedi Julija Cezara (i njegovu koncepciju mediteranske civilizacije – koju je pokušao da obnovi Mussolini, ne primjenjujući dosljedno kao današnji pobornici antikulture zakone svog autarhičnā) s Aleksandrom Velikom i helenističkim povezivanjem indijske i evropske kulture. To tisućljetno povezanost u italijanske renesansne treba da zahvalimo i uslugu arapskih filozofa i utjenaka da su Evropi vratili na Istoku bolje sačuvana djela grčke baštine koja je fanatizam zapadne crkve nemilosrdno zatirao).

4. Kritika »tematizacije« primjenjena na konkretni slučaj; zaokret na argumente *ad hominem*.

Tematizacija »našeg autora« je ili oskudna ili potpuno odsutna. Dakle, treba mu pomoći. – ALI (! ? ! ?) autoru je trebalo već na početku priznati »visoki stupanj jedinstva metode i sadržaja knjige«. Ako za tim nešto škrpi u »tematizaciji«, onda to ne može biti bez vruga (! ? ! ?) – Tu »leži principijelna autorova greška«. Zato treba računati sa »skrivenom namjerom da se nešto skriva ispod žita (a zna se šta putnici istočnjaci kriomčre – bez upitnika). Treba, dakle, okrenuti »pismo« na »glavu«, pa da se vidi šta će ispasti. I neprijatelji je konspirativan, pa treba provaliti njegove prikrivene namjere. A to ne može biti drugo nego jedan drugi, nama suprotan tip antikulture po već poznatim modelima rasizma i imperijalizma. Ispravljanje tematizacije autorovih postavki prevrtanjem »pisma« na »glavu«, pa opet natrag, muckanjem i pretresanjem, može se postići na dva načina:

a) insinuiranjem da je zapravo htjeo li trebao da kaže obrnuto ono što ističe povr-

šno – nejasno ili rfidkako.

b) dovoljnošću eliptičnog prestilizovanja njegovih »propozicija«.

Posljednjom metodom se služi autor druge kritike, koju sam primio također prije objavljivanja, u naslovu: »O filozofiji koja se ne može ni misliti i da se ne živi« (! ? ! ?). To bi trebalo da bude bolje problematizovano i tematizovano formulacijom prve teze (koju kritika citira tačno u drugoj polovici članka nakon potrebnog objašnjenja i pohvale »pionirskog rada« kritikovanog autora): »većina je universalizacija propala«. Pokušaj da nam se ova dogma što bolje, snažnije i češće utvli u glavu već nam je poznat. Sada preostaje pitanje o enigmatikom skraćenoj prve teze preformulirane u naslovu. Izostavljen je izraz karakterističan za *tertium comparationis* – u skladu. Najprije, *sklad i uskladenje* su antirevolucionarne riječi koje antikultura ne smije dozvoliti, pogotovo u još nemetematizovanim naslovima, ohrje. Jer »sklad« znači smirenje i pomirenje, kraj revolucije, a antikultura revolucija treba da bude i ostane *permanenta*. Ali šta nam preostaje kad izbacimo taj »sklad« iz naslova (! ? ! ?) – Dokidanje historije u hegelovskom apsolutizmu kršćanske apoteoze – sigurno ne, nego obrnuto. Ali to bi značilo dekonspiraciju prve tačke programa o kojem je riječ. I ja, kojeg se ovakve dogmatске alternative zapravo ne tiču, vidim u tom odiumu samo jedno: Odnos glagola »živjeti« i »misliti« sveden na jednu od najvulgarnijih latinskih poslovice; koje su upravo zbog svoje vulgarosti još do danas preživjele:

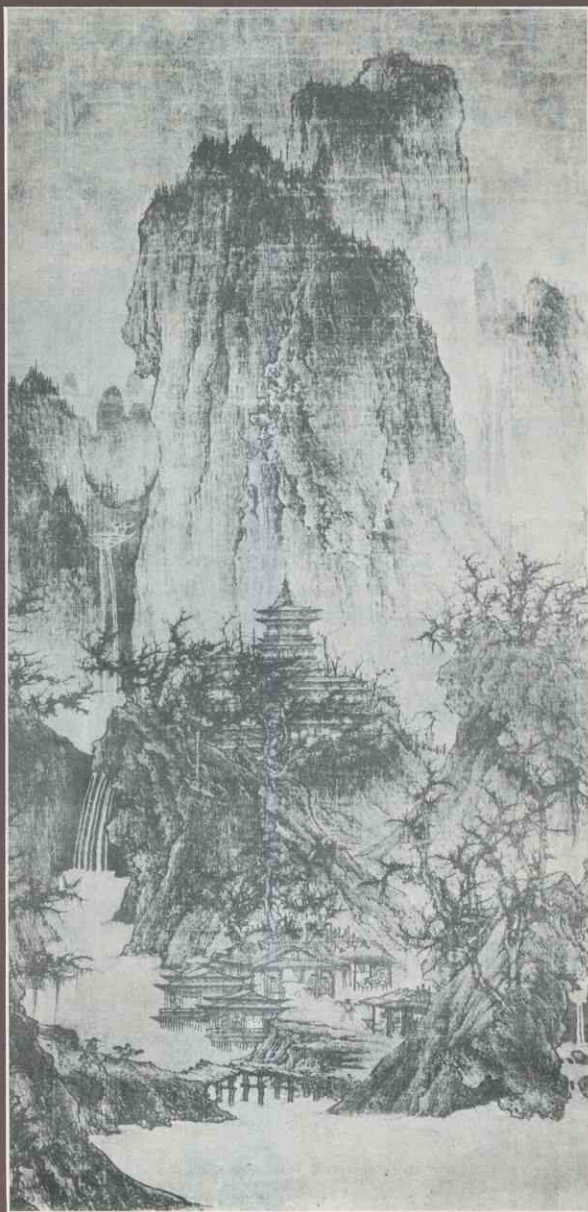
Primum vivere, deinde philosophari (! ? !)

Nije čudo da je i dovoljnost te elipse, koja se mnogo ne prikriva, u dijametralnoj opreci s mojim (bar »privatnom«) mišljenjem. Kad bi bilo moguće zabraniti mišljenje, život za mene ne bi imao više nikakvog značenja ni vrijednosti. Jedan od utemeljitelja dainske vjere u nenasilje, Mahavira, rekao je iskreno: »Ko spozna ovu istinu, ne želi da živi.« – A obnovitelj njegove nauke, u koju i ja skromno priznajem da sam se već u mladosti ugledao (to bi me jedino moglo spasiti u starosti od optužbe da sam zakašnjeli *indogermanischer hitlerovac*) – Mahatma Gandhij je s tog stanovišta govorio da se onaj ko sledi starozavjetnu biblijsku zapovijed »oko za oko« bori da kuglu zemaljsku pretvori u svijet sljepač.

Već kao brucos čitao sam šta je Hobbes pisao u levitanskim vremenima o neotuđivosti prirodnog prava na mišljenje – ali ne i na izricanje misli koje može biti i zabranjeno i progonojeno. O tome je u posljednjim godinama, dok nije platio glavom svoje propovijedanje nenasilja, razmišljao i Mahatma Gandhij, prema pouci koju je prihvatio od Lao-zea, on kao i ostalih 99 od stotinu cvjetova: kojima je bilo dozvoljeno da izniknu na dubrštu permanentne antikulture revolucije, ali ne i da tamo cvjetaju i žive.

S prijateljskim pozdravima,
Cedomir Veljačić

* – Vidi časopis »Theoria«, br. 1-2, 1983., str. 260-262 (M.G.).



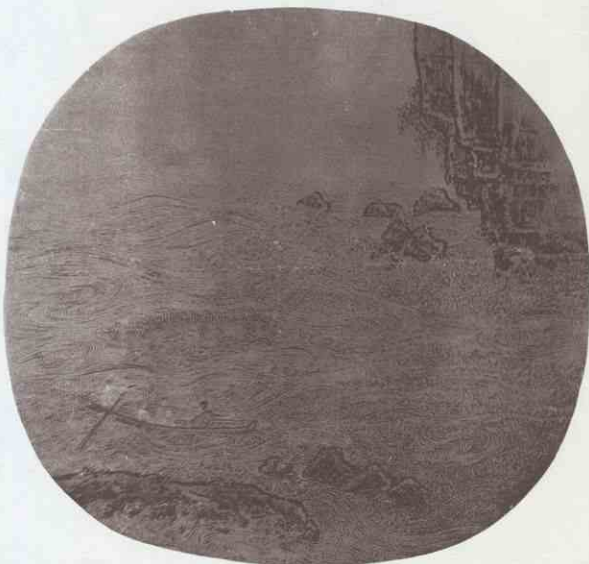
Pripisano Li Čengu:
Budistički hram u planini nakon kiše.
Tuđ i boje na svili. X vek. Kina.

Bibliografija prijevoda Tagorovih djela*

Vesna Grubić

Crvena litica na reci Jangoe. Kina.

Bibliografija prijevoda Tagorinih djela na naše jezike i osvrta na njegov život i rad broji preko 800 jedinica. Taj podatak je potrebno uporediti sa cijelom jugoslavenskom bibliografijom o radovima vezanim za kulturu i civilizaciju Indije (oko 4 000 jedinica). Zaključak koji proizlazi iz ovih broja jest postojanje izuzetno velikog interesa naše sredine za Tagora. Međutim, količina materijala ne može pokazati uzroke te pojave kao ni sadržaj odnosa prema Tagorovom stvaralaštvu u Jugoslaviji. Stoga je potrebno iz grada izdvojiti reprezentativne uzorke (prijevodi Tagorovih djela tiskani u obliku knjige) i bibliografske jedinice složiti kronološki. Jedino u kontekstu određenog vremena možemo razlučiti razne pristupe Tagorovoj ličnosti i djelu. Dodani su vrlo sažeti osvrti na prijevode i napise u periodici i dnevnom tisku jer njihova pojava i sadržaj karakteriziraju svako razdoblje interesa za Tagora. Navedene su i sve knjige koje se bave stvaralaštvom Tagora. Iz takvog pregleda materijala vidljivo je da pojava interesa za Tagora koincidira s istovjetnim događajem u Evropi, pri čemu su za nas posebnu ulogu odigrali njemački izvori. Na taj način od 1913. godine, kada je pjesniku dodijeljena Nobelova nagrada, počinje posredan kontakt između Tagora i Jugoslavije koji će se, kroz periode rasta i pada interesa, održati dugi niz godina i iz kojeg će proizaći različita tumačenja i prihvatanja njegovog života i djela. Tek su direktni kontakti između Indije i Jugoslavije na svim područjima omogućili da se i Tagoru pristupi kao samosvojnom predstavniku jedne specifične kulture. Međutim, dugogodišnje i uporno bavljenje Tagorom nije preraslo u kontinuirani proces stvaranja jedne temeljite i kompetentne biblioteke koja bi predstavila autentičnog Tagora. Drukčiji pristup bibliografiji bi bio samo još jedan dodatak nepreglednom nizu napisa u vezi sa Tagorom.



*Materijal je obrađen i pripremljen za izložbu "Tagore u Jugoslaviji" u Nacionalnoj i sveučilišnoj biblioteci u Zagrebu od 19. do 29. V 1981.

BIBLIOGRAFIJA PRIJEVODA

TAGOROVIH DJELA

S OSVRTOM NA PRIJEVODE

I NAPISE O NJEGOVOM ŽIVOTU I RADU

U PERIODICI I DNEVNOM TISKU

1914. godina
1. Tagore, Rabindranath, *GITANJALI (ŽRTVENI PJEV)*, Knjižara L. Hartmana. (St. Kugli), Zagreb, 1914. 126 str. Prijevod i uvodna bilješka Pavao Vuk Pavlović. Naslov engleskog izvornika *Gitanjali*, 1912. (Tagorov izbor i prijevod na engleski sa bengalskog jezika). Isti prijevod objavljen je u sedam nastavaka u zagrebačkom »Jutarnjem listu«, od 16. do 26. I 1914. Prvi prijevodi Tagorovih pjesama na hrvatskosrpski i slovenski jezik javljaju se u raznim novinama i časopisima tijekom 1913. i 1914. godine (»Slovenec«, »Venac«, »Slovenski ilustrirani tjednik«). Tih godina veliča se Tagor kao mistik s egzotičnog Istoka, »pjesnik Božje ljubavi« (Lj. Marković u »Hrvatska prosvjeta«, 1914) Slovenskoj publici je predstavljao više s literarne strane (Oton Zupančič u »Slovan«, 1914). Dvadesetogodišnji P. V. Pavlović piše u predgovoru svojoj knjizi: »Prijevod je taj djelo prvog oduševljenja. Alfons Verli, također njemački student, bira *Chitru* za svoj redateljski debut. A Miroslav Krleža piše iste godine: »Gnjavim se, Rabindranath Tagore. Alfons Verli. Režira 'Chitru'. Pravi od toga: Uraufführung in Agram. Uza svoj zanos za Ljupatidž i Rigveda, Tagore, koji se uz ovu sugestivnu sliku: Istok, Indija, Azija, Ganges, Budha čita mirodijski, melodiozno, prelazi u kavalirsku monotoniju, koja postaje pomalo dosadna kao tropska kiša, a onda počinje da gnjavi i gnjavi sve više. Kakva je to lektira? Za snobove? Ili ja uopće ne razumijem?« (citirano prema *Davni dani*, Sarajevo, 1977, str. 49).
1917. godina
2. Tagore, Rabindranath, *RASTOČI MESEC*, Omladina, Ljubljana, 1917. 55 str. Prijevod Alojz Gradnik. Sadržaj reprodukcije bengalskih slika (Wandalal Bose, Asit Kumar Haldar, Surendranath Ganguli). Naslov engleskog izvornika *The Crescent Moon*, 1913. (Tagorov prijevod na engleski jezik). Iste godine u »Ljubljanskom zvonu« izlazi izbor iz *Gitanjalije*, također u prijevodu A. Gradnika.
1920. godina
3. Tagore, Rabindranath, *POVESTICE*, Jugoslovenska knjigarna, Ljubljana, 1920. 96 str. Prijevod sa njemačkog i bilješke France Bevk. Sadržaj pet priča: Nekop je živel kralj. Vrnitev. Otrok. Vid. Živa ali mrtva. Izvor njemačkog izdavanja *Erzählungen* je engleski prijevod knjige *Hungry Stones*, 1916.
1921. godina
4. Tagore, Rabindranath, *RASTOČI MESEC*, 2. izdanje, Omladina, Ljubljana, 1921.
5. Tagore, Rabindranath, *NACIONALIZAM*, Cirilometodski knjižara, Zagreb, 1921. 98 str. Prijevod s engleskog Antun Barac. Naslov engleskog izdanja *Nationalism*, 1917.
6. Tagore, Rabindranath, *PEVAČEVE ŽRTVE (GITANJALI)*, Z. Spasojević, Beograd, 1921. 65 str. Prijevod David S. Pijade.
7. Tagore, Rabindranath, *PTICE SELIFKE*, Ig. Kleimayer et Fed. Bamberg, Ljubljana, 1921. Prijevod Alojz Gradnik. Naslov engleskog izdanja *Straybirds*, 1916.
8. Tagore, Rabindranath, *FRTNAR*, Zvezna tiskarna, Ljubljana, 1921. 112 str. Prijevod Alojz Gradnik. Naslov engleskog izvornika *The Gardener*, 1913. (Tagorov izbor i prijevod na engleski).
1922. godina
9. Tagore, Rabindranath, *ŽETEV*, L. Schwentner, Ljubljana, 1922. 128 str. Prijevod Alojz Gradnik. Naslov engleskog izvornika *Fruitgathering*, 1916. (Tagorov izbor i prijevod na engleski jezik).
1923. godina
10. Tagore, Rabindranath, *DOM I SVJET*, Ante Grünbaum, Zagreb, 1923. 285 str. Prijevod Miroslav Golik. Uvodna bilješka nepoznatog autora. *Romance Chère baire*, 1915. i 1916. Potpuni prijevod romana *Dom i svijet* izlazio je u nastavcima u listu Hrvatski tjednik pet mjeseci 1922. godine. Prevodilac je nepoznat. Također u nastavcima, objavljen je taj roman u sarajevskom časopisu »Novi život«, 1925. i 1926. (nepotpuni prijevod, nepoznat prevodilac).
11. Tagore, Rabindranath, *CRADINAR*, Vreme, Beograd, 1923. 68 str. Prijevod David S. Pijade.
12. Tagora, Rabindranath, *KUĆA I SVJET (ROMAN)*, Osvit, Beograd, 1923. 208 str. Prijevod sa francuskog Petar St. Bešević. Pogovor slikara Mih. Petrova. Prevodičeva objašnjenja o Tagorovoj političkoj misli.
13. Tagore, Rabindranath, *OSTVARENJE LJEPOTE I PROBLEM ZLA*, Vid, Zagreb, 1923. 30 str. Prevodilac nepoznat. Sadržaj tri eseja iz knjige *Sadhana* objavljene 1913.
14. Tagore, Rabindranath, *VRTLAR*, Knjižara St. Kugli, Zagreb, 1923. 58 str. Prijevod Iso Velikanović. Prijevod je objavljen u zagrebačkom časopisu »Dom i svijet«, 35/1922.
1924. godina
15. Tagore, Rabindranath, *GITANDŽALI (ŽRTVENI SPEVI)*, Učiteljska tiskarna, Ljubljana, 1924. 128 str. Prijevod i uvod Alojz Gradnik.
1926. godina
16. Tagore, Rabindranath, *PRIPOVJESTI*, Knjižara Banka Dijaka, Sisak, 1926. 60 str. Prijevod sa slovenskog Pavao M. Rakos (Selim Rakosov).
- Godine 1926. tiskano je izuzetno mnogo napisa o Tagoru jer je to godina njegovog posjeta Jugoslaviji. Pristup je uglavnom senzacionalistički u maniri bulevarске kampa. Ali takav je bio i govorak Tagora. Predavanja koja je održao u Beogradu objavljena su u »Srpskom književnom glasniku«, Beograd, 1926. (»Značenje umnosti« preveo je Aleksandar Vidaković) i u »Stranom pregledu«, Beograd, 1927. (»O savremenoj civilizaciji« preveo je Vlada Popović).
1927. godina
17. Tagore, Rabindranath, *BRODOLOM (ROMAN)*, Narodna knjižnica, Beograd, 1927. 248 str. Prijevod s engleskog i uvodna bilješka Sima M. Petrović. Naslov engleskog originala *The Wreck*, 1921.
1928. godina
18. Tagore, Rabindranath, *IZABRANA LJRIKA I DEO*, Tiskare Eugen Sekler, Osijek, 1928. 66 str. Prijevod Velizar Sofić. Sadržaj 35 pjesama iz *Gitanjalije*, *Žetve*, *Vrtlara*, *Mjeseca u rastu*.
1929. godina
19. Tagore, Rabindranath, *DRŽAVA OD KARITA u Trijuću najljepših novela*, Merkantile, Zagreb, 1929. Prijevod sa njemačkog Šmilja Mišić. Priča je tiskana u časopisu »Srpski književni glasnik« od J. VIII 1927.
1930. godina
20. Tagore, Rabindranath, *DOM IN SVET*, Tiskovna zadruga, Ljubljana, 1930. 262 str. Prijevod s engleskog Vladimir Levstik.
21. Tagore, Rabindranath, *ZALUTALE PTICE*, Francusko-srpska knjižara, Beograd, 1930. 15 str. Prijevod Mončilo T. Selesković.
1932. godina
22. Tagore, Rabindranath, *NACIONALIZAM*, Knjižara Gece Kona, Beograd, 1932. 134 str. Prijevod s engleskog Miloš Đurić. Predgovor Dušan Stojanović. Silna popularnost Tagora u Evropi, posebno u Njemačkoj dvadesetih godina, prenesena je u naše liste. Brojni prijevodi Tagorovog djela i napisi o njemu objavljeni su u štampi tijekom trećeg decenja (vidi »Politika«, XVII/1920, »Tajnik«, III/1922, »Slobodna tribuna«, III/1922, »Hrišćanski život«, I/1922, »Misa«, VI/1930, I/IX/1927, »Slovenski narod«, 57. 1924, »Hrvatska prosvjeta«, XI/1924, »Napredak«, LXVI/1925, »Srpski književni glasnik«, XLVI/1925, »Slovenec«, 53. 1925, »Vreme«, VI/1926, »Narodna odbrana«, 1927, »Jadranska pošta«, VI/1930, »Jutro«, XI/1930, »Zemljoradnička zadruga«, XXXVII/1931). Pristup ličnosti i djelu B. Tagora bitno se razlikuje od prvog upoznavanja sa pjesnikom *Gitanjalijom*. Suda je on preovratni autor epusa *Nacionalizam* i romana *Dom i svijet*. Zapažen je i njegov pedagoški rad (»Učitelj«, I/1920, i II/1921, »Novi list«, II/1923, »Narodna prosvjeta«, VI/1924, »Reflektor«, 1931). Jelena Dimitrijević razgovara s Tagorom u Santiniketanu (Dimitrijević, J., *Pisma iz Indije*, Biblioteka narodnog univerziteta, Beograd, 1928. 31 str.). Zasebno poglavlje je interes Tina Ujevića za B. Tagora (o tome vidi rad Ružice Čitak: »Rabindranath

Bibliografija prijevoda Tagorovih djela

Tagore u zapisima Tina Ujevića, Književna smotra, XIV, 1982, str. 47-48). Posebna knjiga o Tagoru napisao je B. Arsić (*Rabindranath Tagora kao pjesnik i filozof*, »Nemanja« zadužbinska štamparija Vardarske banovine, Skopje, 1936. 28 str.).

1940. godina

23. Tagore, Rabindranath, *BRODOLOM*, Ante Velzeć, Zagreb, 1940. 32 str. Prijevod s engleskog Filip M. Dominković.

24. Tagore, Rabindranath, *ČITRA*, Tipografija, Zagreb, 1940. 32 str. Prijevod Pavao Vuk Pavlović. Naslov engleskog izbornika *Chitra*, 1913 (Tagorov prijevod drame *Chitrangoda*, 1892).

Tekst po kojem je izvedena *Chitra* u Hrvatskom zemaljskom kazalištu u Zagrebu 2. 7. i 13.XI.1915. (uglasbio Krešimir Baranović, režirao Alfons Verli). Radio-stanica Zagreb emitirala je *Chitru* 26.V.1927.

1944. godina

25. Tagore, Rabindranath, *DOM I SVIJET*, 2. izdanje, Ante Grünbaum, Zagreb, 1944.

1953. godina

26. Tagore, Rabindranath, *CHITRA. POETIČNA DRAMA V DEVETIH SLIKAH*, Prijevod Miran Jarc. Neobjavljen tekst po kojem je izvedena *Chitra* u Mestnom gledalištu u Ljubljani premijerno 3.X.1953. (tekst je propao prilikom renoviranja zgrade).

1955. godina

27. Tagore, Rabindranath, *BRODOLOM*, Svetlost, Sarajevo, 1955. 249 str., naklada 3 000. Prijevod s engleskog Milutin Bogosavljević.

Roman je objavljen u nastavcima u listu »Nas žene«, Ljubljana, 1959. i 1960. (prijevod Tina Zagar).

28. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, Kultura, Beograd, 1955. 130 str., naklada 2 000. Prijevod David S. Pijade (prvi put objavljen 1923. godine). Pogovor »Lirika R. Tagora« Vojislav Đurić.

1956. godina

29. Tagore, Rabindranath, *PIJESME*, u: G. Krklec-S.Jelić, *Antologija svjetske lirike*, Kultura, Zagreb, 1956. str. 328-330. Prijevod Slavko Ježić. Pedesetih godina raste zanimanje za Indiju kao posljedica našeg otvaranja prema svijetu. Tagore ponovo zauzima istaknuto mjesto u našoj sredini (ovaj put bez posredovanja Evrope). Tijekom 1955. i 1956. objavljeno je po raznim časopisima i novinama više prijevoda iz Tagorovih zbirki nego ikada do tada. Knjige tiskane 1955. godine, *Brodolom* i naročito *Gradinar*, objećit će odnos i žarište publike i izdavača spram Tagorovog djela do danas. U štampi se uglavnom javljaju osvrti na ta izdanja. Od ostalih napisa izdava se eksi Vojislava Đurića »Estetika i književna shvatnja R. Tagora«, Savremennik, 1, 1955, 7/8).

1958. godina

30. Tagore, Rabindranath, *SPEVI*, Mladinska

knjiga. Ljubljana, 1958. 96 str., naklada 10 000.

31. Tagore, Rabindranath, *POŠTNI URED*, Prijevod Jože Udovič.

Tekst po kojem je drama izvedena u Mestnom gledalištu u Ljubljani 23.XI. 1958. (režija Jože Gale, glazba Marjan Udovič). Drama *Daghar*, 1911, prevedena je na engleski pod naslovom *The Post Office*, 1914.

1959. godina

32. Tagore, Rabindranath, *DOM I SVIJET*, Svetlost, Sarajevo, 1959. 202 str., naklada 6 000. Prijevod s engleskog Mira Vodarška. Predgovor Svetozar Petrović.

1960. godina

33. Tagore, Rabindranath, *GITANALI (PIJESME DAROVNICE)*, Lykos, Zagreb, 1960. 120 str., naklada 2 000.

Prijevod s engleskog, pogovor i bilješke Vesna Krmpotić.

34. Tagore, Rabindranath, *PAPIRNATI BRODOVI. KRADLJIVAC SNOVA*, u: *Pun džep zlatnih stihova*, Mlado pokoljenje, Beograd, 1960, str. 62-64, naklada 7 500.

35. Tagore, Rabindranath, *SVETLOST I SENKE*, Mlado pokoljenje, Beograd, 1960. 102 str., naklada 7 500. Prijevod sa rusnog Branko Kitanović i Božidar Milosavljević. Sadržaj šest pripovijedaka: Sveščica. Šubha. Nasledstvo. Babu iz Najondora. Covek iz Kabula. Svetlost i senke.

1961. godina

36. Tagore, Rabindranath, *ESEJI*, Nolit, Beograd, 1961. 188 str., naklada 1 000. Izbor i prijevod s engleskog Svetozar Brkić. Predgovor Humayun Kabir. Pogovor Dušan Puhalo.

Sadržaj sedam eseja iz knjige *Towards Universal Man*: Pensikova škola. Centar indijske kulture. Istok i zapad. Sto onda. Vidasagar. Profil. Mamohan Raj. hinduski hadžija. Kriza civilizacije.

37. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, 2. izdanje, Kultura, Beograd, 1961. naklada 2 000.

38. Tagore, Rabindranath, *POŠTA. DRAMA U DVA DELA*. Prijevod Arsa Jovanović. Neobjavljen tekst po kojem je drama *Pošta* postavljena u Jugoslovenskom dramskom pozorištu u Beogradu 29. XII. 1961.

39. Tagore, Rabindranath, *PTICE SELIVKE*, Camkareva založba, Ljubljana, 1961. 84 str., naklada 800.

Prijevod Alojza Gradnika (objavljen

1921). Uvodni esej i bilješke Božidar Borko. Izreč pjesnika Božidar Jakac. Godine 1961. slavni se 100 obljetnica rođenja R. Tagora. Obim znanosti za Tagora pokazuje više od stotinu bibliografskih jedinica objavljenih te godine. O Tagoru pišu: Vojislav Đurić, Ivanka Kovačević, Branko Kreft, Radoslav Josimović i mnogi drugi. Već je prevedena knjiga R. Rollanda (*Indija. Dnevnik. Tagor-Gandi-Nehru*, Svetlost, Sarajevo, 1960). Tiskana je i prva bibliografija Tagorovih djela prevedenih u Jugoslaviji (Slobodan Komadinac *Tagore u Jugoslaviji*).

Bibliografija. Savez književnika Jugoslavije i Komisije za kulturne veze sa inostranstvom, Beograd, 1961. 52 str.). Sljedeće godine piše i Josip Vidmar o Tagoru u Jugoslaviji (*Tagore u Jugoslaviji, u Drobni esejji*, Založba »Obzorja«, Maribor, 1962).

Najznačajniji rad za sagledavanje našeg odnosa prema Tagoru napisao je Svetozar Petrović (*Tagore u Jugoslaviji*, Književnik, 3/1961, 27. str. 309-329). Petrović kritički analizira uzroke silne popularnosti R. Tagora na tlu Jugoslavije i ukazuje na posljedice nezamislivo utjecaja i poezije i poezije, preuzimanja stranih vrijednosti. Rasprava S. Petrovića je do danas ostala usamljen pokazaz u pristupu recepciji djela R. Tagora u našoj gredini.

Sesdesetih godina još se zadržava nevelik broj prijevoda i napisa u časopisima da bi do danas pao na zanemarljiv broj u odnosu na 1961. godinu.

1962. godina

40. Tagora, Rabindranath, *GITANDŽALI (fragmenti)*, u: *Sto najvećih djela svjetske književnosti* (urednik Antun Soljan), Stvarnost, Zagreb, 1962, str. 269-280, naklada 6 000.

41. Tagore, Rabindranath, *POEZIJA*, u: *Bečkar Borko Na razputju časa. Eseji in fejttoni*, Založba »Obzorja«, Maribor, 1962, str. 318-325, naklada 1 000.

1963. godina

42. Tagore, Rabindranath, *BRODOLOM*, 2. izdanje, Svetlost, Sarajevo, 1963, naklada 10 000.

43. Tagore, Rabindranath, *MUDRI RADŽA*, Progres, Novi Sad, 1963. 104 str., naklada 15 000. Prijevod sa rusnog G. Stojković i A. Badnjarević.

44. Tagore, Rabindranath, *PAPIRNATI BRODOVI. KRADLJIVAC SNOVA*, u: *Pun džep zlatnih stihova*, 2. izdanje, Mlado pokoljenje, Beograd, 1963, naklada 17 000.

1964. godina

45. Tagor, Rabindranath, *BINODINI. KVARTET. POSLEDNJA PESMA - PUSTINJA. POŠTA. ČITRA - GITANALI. MESEČEV SRP IZ RANIH ZBIRKI*, Mlado pokoljenje, Beograd, 1964. 528 str., naklada 3 000. Preveli A. Badnjarević, M. Grbić-Dukić, B. Kitanović, I. Kovačević, B. Milosavljević, Lj. Mirković, A. Spasić, M. Stojković. Predgovor: Književno delo R. Tagora« Ivanka Kovačević.

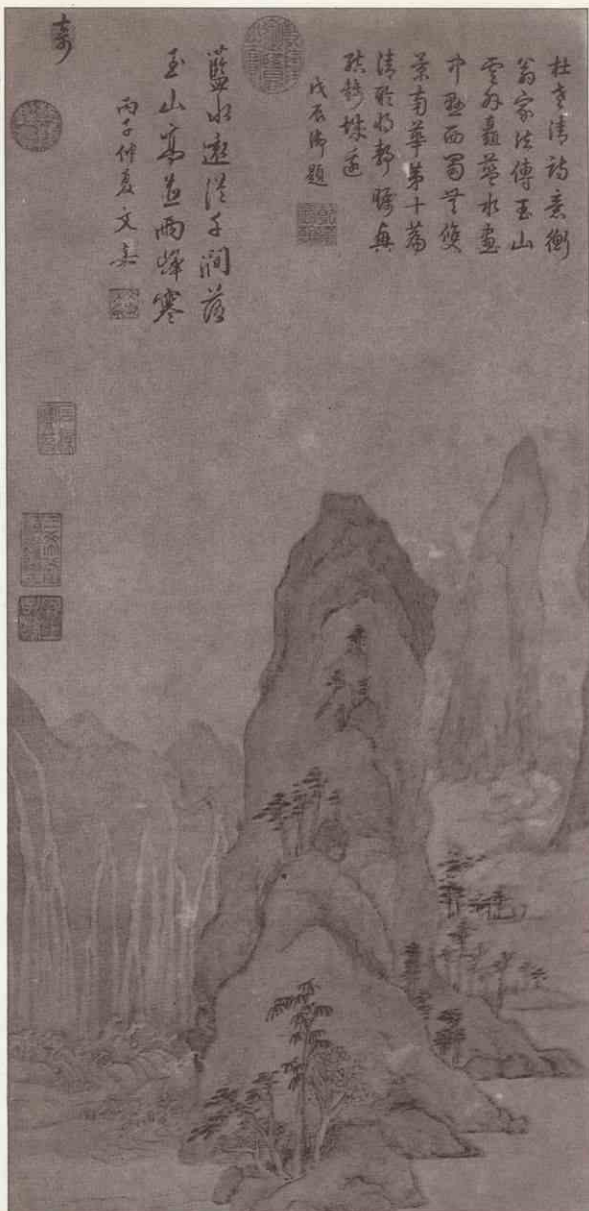
46. Tagore, Rabindranath, *GITANDŽALI (fragmenti)*, u: *Sto najvećih djela svjetske književnosti*, 2. izdanje, Stvarnost, Zagreb, 1964, naklada 1 000.

47. Tagore, Rabindranath, *KAGIT KATIKLAR* (pripovijetke), Nova Makedonija, Beška radnja 1964. 47 str.

48. Tagore, Rabindranath, *LUNDA PREJ LETRE* (pripovijetke), Nova Makedonija, 1964. 62 str.

Pejzaž iz dinastije Ming u duhu stihova Du Fua. Kina.

49. Tagore, Rabindranath, *SPEVL PESEM ZAHVALE*, u: *Svetovna književnost u 20. stoletju*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1964, str. 312-314, naklada 30 000. Prijevod Alojz Gradnik.
 50. Tagore, Rabindranath, *ZEMLJA OD SKAZNITE*, Nova Makedonija, Skopje, 1964, 62 str. Prijevod Vidoe Podgorec.
1965. godina
51. Tagore, Rabindranath, *DETSKI SVET*, u: *Vrteška. Pjesni za DECA OD CEL SVETA*, Koča Racin, Skopje, 1965, str. 78-81, naklada 3 000. Prijevod Vidoe Podgorec.
 52. Tagore, Rabindranath, *LIRIKA*, u: *Joe Matošić Izbior remek djela svjetske erotike ljubavne literature*, Joe Matošić, Zagreb, 1965, str. 298-325, naklada 5 000.
 53. Tagore, Rabindranath, *STUHI NE GANG. ROMAN*, Rilindija, Prishtine, 1965, 281 str.
1967. godina
54. Tagore, Rabindranath, *BRODOLQM*, 3. izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1967, naklada 10 000.
 55. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, 3. izdanje, Kultura, Beograd, 1967, naklada 4 000.
 56. Tagore, Rabindranath, *IZBOR*, Mlado pokoljenje, Beograd, 1967, 62 str., naklada 5 000. Izbior Vojislav Đurić. Preveli Vojislav Đurić i David S. Pijade. Predgovor V. Đurić.
1968. godina
57. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, Mislja, Skopje, 1968, 67 str., naklada 10 000. Prijevod s engleskog Blagoja Laktinski.
 58. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, 4. izdanje, Kultura, Beograd, 1968, naklada 4 000.
 59. Tagore, Rabindranath, *VRTLAR* (odlomci), u: *Antologija svjetske ljubavne poezije* (urednik N. Miličević), NZ Matice hrvatske, Zagreb, 1968, str. 320-322. Prijevod Antun Soljan.
1969. godina
60. Tagore, Rabindranath, *KOPSHTARI (LIRIKA)*, Rilindija, Prishtine, 1969, 120 str. Prijevod Alqi Kristo.
1970. godina
61. Tagore, Rabindranath, *BRODOLOM*, 4. izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1970, naklada 7 000.
 62. Tagore, Rabindranath, *DOM IN SVET*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1970, 236 str., naklada 10 500. Prijevod Vladimir Lavstik (prvi put tiskan 1930). Esej napisala Vlasta Pacheiner.
1971. godina
63. Tagore, Rabindranath, *GRADINAR*, BIGZ, Beograd, 1971, 136 str., naklada 4 000. Prijevod David S. Pijade. Pogovor Vojislav Đurić.
 64. Tagore, Rabindranath, *IZBOR*, 2. izdanje,



- Mlado pokoljenje, Beograd, 1971, naklada 6 000.
1972. godina
63. Tagore, Rabindranat, *LIRIKA*, Svetozar Marković, Beograd, 1972. 51 str., naklada 2 500.
Prijevod s engleskog Aleksandar I. Spasić.
66. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, Naša knjiga, Skopje, 1972. 52 str., naklada 6 000.
Prijevod Vidoe Podgorec.
1973. godina
67. Tagore, Rabindranat, *DAROVANJE GORA*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1973. 484 str., naklada 10 000.
Prijevod s njemačkog Vlasta Pacheiner (Darovanje) i prijevod s engleskog Janko Moder (Gora).
Esaj o autoru Janko Moder.
68. Tagore, Rabindranat, *GRADINAROT*, Misl, Skopje, 1973. 106 str., naklada 10 000.
Prijevod Blagoja Laktinski.
69. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, 2. izdanje, BIGZ, Beograd, 1973. naklada 4 000.
70. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, 2. izdanje, Naša knjiga, Skopje, 1973. naklada 10 000.
1974. godina
71. Tagore, Rabindranat, *ONA POD OVIM NEBOM*, u: *Antologija poezije posvećene Osmom martu*, Zadruga, Beograd, 1974. Izbor Bosiljka Boš.
72. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, Kultura, Skopje, 1974. 55 str.
1975. godina
73. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, 3. izdanje, BIGZ, Beograd, 1975. naklada 5 000.
74. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, Makedonska knjiga, Naša knjiga, Skopje, 1975. 55 str.
Prijevod Vidoe Podgorec. Pogovor Jordan Dobreski.
75. Tagora, Rabindranat, *STUHI NE GANG (ROMAN)*, Rilinda, Prishtine, 1975. 312 str., naklada 2 000.
Prijevod sa ruskog Vedat Kokona. Predgovor A. Gnautik-Danieluk. Pogovor E. Smirnova.
1977. godina
76. Tagore, Rabindranat, *BRODOLOM*, Svetlost, Sarajevo, 1977. 244 str., naklada 8 000.
Predgovor Tvrtko Kulenović.
77. Tagore, Rabindranat, *HIMNA ČOVEKU*, Rad, Beograd, 1977. 104 str., naklada 20 000.
Izbor Radoslav Josimović. Preveli Milica Grbić-Dukić, Ivanka Kovačević, Aleksandar Spasić i Ljiljana Šobajić.
Pogovor »Poetske i proročke vatre Rabindranata Tagora« napisao R. Josimović.
78. Tagore, Rabindranat, *DOM IN SVET*, 2. izdanje, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1977. naklada 9 600.
Pogovor »Roman o moći in ljubezni« napisala Vlasta Pacheiner-Klander.
79. Tagore, Rabindranat, *STUHI NE GANG*

(ROMAN), 2. izdanje, Rilinda, Prishtine, 1977, naklada 2 000.

1978. godina

80. Tagore, Rabindranat, *DAROVANJE GORA*, ponovljeno izdanje, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1978.
81. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, Misl, Skopje, 1978. 64 str., naklada 2 000.
Prijevod Vidoe Podgorec. Pogovor Jordan Dobreski.

1979. godina

82. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, 4. izdanje, BIGZ, Beograd, 1979, naklada 10 000.
83. Tagore, Rabindranat, *GORA*, dva toma, Naša knjiga, Skopje, 1979. 294 str., naklada 2 000.
Prijevod Dime Tolovski.

1980. godina

84. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, 5. izdanje, BIGZ, Beograd, 1980, naklada 10 000.

1981. godina

85. Tagor, Rabindranat, *GITANDALI (PIJESME DAROVANJE)*, Prosvjeta, Zagreb, 1981. 160 str., naklada 5 000.
Prijevod, predgovor »Poezija, Indija i Tagor« i tumač pojmova Vesna Krmpotić.
86. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, 6. izdanje, BIGZ, Beograd, 1981, naklada 20 000.

1982. godina

87. Tagore, Rabindranat, *MESEČEVITOT SRP*, Misl (i ostali izdavači), Skopje, 1982. 64 str.
88. Tagore, Rabindranat, *GRADINAR*, Prosveta, Nolit, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1982. 164 str., naklada 10 000.
Prijevod David S. Pijade. Predgovor »Lirika i poetika R. Tagora« Vojislav Đurić. Kronologija i literatura na srpskohrvatskom jeziku V. Đurić.

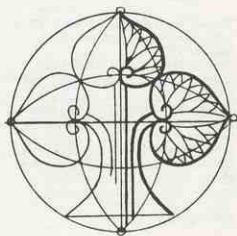
1983. godina

89. Tagor, Rabindranat, *ZLATOPIS*, NZ Matica hrvatska, Zagreb, 1983. 136 str.
Izbor, prijevod i pogovor »Slovo o umejtniku« Vesna Krmpotić.
90. ... *TAGORE I SVET*, Gradska biblioteka »Zarko Zrenjanin«, Zrenjanin, 1983. 146 str., naklada 5 000.
Izbor iz stvaralaštva R. Tagore i o Tagori. Priredio Radoslav Josimović.

institucija vrijednosti koje se ne preispituju. Danas su i stara indijska kultura i suvremena Indija predstavljeni našoj sredini vrhunim stručnim radovima. Koliko prosječni čitalac Tagora poseže za takvim djelima uočljivo je iz omjera količine štampanih primjeraka pojedinih naslova. Tako je *Gradinar* tiskan od 1955. do 1983. godine u nakladi od 65 000 primjeraka a, na primjer *Pregled indijske filozofije* Rade Iveković u 500 kopija, *Kalidasa Oblak glazovanih* u 1 200 primjeraka, *Nehruevo Odrčje Indije* u 8 000 primjeraka, *Gandhijeva Autobiografija* u 1 000 komada, i tako dalje (podaci se odnose samo na hrvatskopsko jezično područje). Skromna širina vidika ne može razviti interes i stvoriti odnos prema stranim kulturama na pozicije tragalaštva. Jedino stvaralački angažman dovodi do prepoznavanja novih vrijednosti.

Izvori:

1. Verma, Brij Kishore, *Bibliographical Study of the Development of Relations between India and Yugoslavia*, magistrski rad, Zagreb, 1975.
2. *Bibliografije Jugoslavije*, Beograd, 1973-1982.
3. Konstantin, Slobodan, *Tagore u Jugoslaviji*, Savez književnika Jugoslavije i Komisija za kulturne veze sa inostranstvom, Beograd, 1961.
4. *Jugoslavani i Indija*, katalog izložbe, Zagreb, 1965.

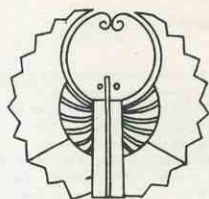


Danas možemo uočiti da se zamah iz šezdesetih godina rasplinuo u ponavljanju naslova (davno prouzreth iz Evrope) kao i imena prevodilaca i kritičara (i ostalih nemjernika). *Gradinar*, u prijevodu Davida Pijade davne 1923. godine, izdvojio se kao tagora vrijednost. Izdvojila se i sjajna pjesnikinja i pesnavačica indijske kulture Vesna Krmpotić (vidi uvod u knjigu *Gitandali*, Prosvjeta, Zagreb, 1981). U Makedoniji se uporno preštampava *Mesečevitot srp*. Tagovor *Gradinar* uvršten je i u lekturu za srednje škole. To je valjda jedan od vrlo rijetkih školskih susreta s Indijom uopće. Ime Rabindranat Tagora je postalo takoreći

Napomena o transkripciji

S obzirom na mnoga nerešena pitanja u vezi sa transkripcijom imena i pojmova sa orijentalnih jezika, Redakcija je za ovaj broj zauzela stav da svakom autoru dozvoli transkripciju po vlastitom izboru. U narednim brojevima Redakcija će nastojati da ujednači transkripcije pojedinih jezika, i da u isto vreme otvori stranice časopisa za raspravu o tom problemu.

Redakcija



CULTURES OF THE EAST

Contents

Philosophy and Eastern Cultures

- 6 Dušan Pajin: Birth of Philosophy in India
- 12 Mirko Gaspari: Context and Peculiarities of Chinese Philosophy
- 18 Mitja Saje: Confucianism as an Ideology of Traditional China
- 23 Dejan Razić: Three Main Philosophical and Religious Currents in Japanese Culture

Literature: Translations and Poetics

- 32 Rade Božović: Who is the Poet in Arabian Poetry of Pagan or Pre-Islamic Times
- 36 Amaru: Ten Poems (translated by Radoslav Miroslavljev)
- 38 Milica Bakić-Hayden: Fundamental Attitudes of Indian Poetics
- 41 Radmilo Stojanović: Notes on Translating from Sanskrit
- 43 Konfucius: Sayings (translated by Zorana Jeremić)
- 47 Li Shang Yin: Seven Poems (translated by Zorana Jeremić)
- 51 Dejan Razić: Classical Japanese Poetry

Personalities and Events

- 58 Wisdom Was Never Without Influence: Interview with John Blofeld

Book Reviews

- 64 Radoslav Miroslavljev: Contribution to the Understanding of the Bhagavad-gīta
- 67 Zorana Jeremić: In the Midst of Beauty
- 68 Borislav Mikulić: The Living of Philosophy or Epistemologisation of Life

Letters to Editors

- 74 Čedomil Veljačić: Letter about Anti-Culture

Bibliography

- 80 Vesna Grubić: A Bibliography of Translations of Tagore's Works

Uz likovne priloge u ovom broju:

Likovni prilogi u ovom broju – koji su preuzeti iz umetničkog nasleđa Kine, Japana i Tibeta – predstavljaju grafičko obogaćenje časopisa a ne ilustracije pojedinih tekstova.

Redakcija

Ilustracija na naslovnoj strani:
Bodhisatva koji sedi. Drvo. Dinastija Sung (960–1279), Kina.

Ilustracija na 2. strani korice:
Bodhisatva iz hrama Čugu u Nari. Drvo. VII vek. Japan.

Ilustracija na 3. strani korice:
Detalj sa Budinog kipa u hramu Jakuži. Japan.

Ilustracija na 4. strani korice:
Dao Đī: Vodopad na planini Lu. Tuš i boje na svili. XVII vek. Kina.



400/12

KULTURE ISTOKA

