

BIBLIOTEKA „HORIZONTI”

LAMA ANAGARIKA GOVINDA

**TIBETANSKA
MISTIKA**

Prevod
SVETLANA MILUTINOV

Urednik
VITO MARKOVIĆ

GRAFOS/BEOGRAD

Naslov originala

Lama Anagarika Govinda

FOUNDATIONS OF TIBETAN MYSTICISM

U sećanju na mog učitelja poštovanog

TOMO GÉSHÉ RIMPOCHÉ NGAWANG KALZANG

Velikog poglavara manastira Bele Školjke u Tomo Valley (Tibet) čiji se život sastojao u ostvarivanju Bodhisattva Ideala

Važnost tibetanske tradicije za naše vreme i za duhovni razvoj čovečanstva jeste u tome da je Tibet poslednja živa karika koja nas spaja sa civilizacijama iz daleke prošlosti. Misteriozni kultovi Egipta, Mesopotamije i Grčke, Inka i Maja su propali sa uništenjem njihovih civilizacija i zauvek su izgubljeni za naše znanje, osim nekih oskudnih fragmenata.

Stare civilizacije Indije i Kine, iako su dobro sačuvane u njihovoj drevnoj umetnosti i literaturi i još uvek tu i tamo blistaju pod pepelom savremene misli, zakopane su i prožete mnogim slojevima različitih kulturnih uticaja, tako da je teško, ako ne i nemoguće, odvojiti različite elemente i prepoznati njihovu izvornu prirodu.

Tibet duguje prirodnoj izolaciji i nedokučivosti (koja je u poslednjim vekovima pojačana političkim uslovima) što je uspeo ne samo u održavanju već i očuvanju živih tradicija iz daleke prošlosti, znanja o tajnim snagama ljudske duše, i najvišim dostignućima ezoteričnih učenja indijskih svetaca i mudraca.

Ali u oluji događaja svetskog preobražaja, koji nijedna nacija na zemlji nije mogla izbeći i koji će izvući čak i Tibet iz njegove izolacije, ta spiritualna dostignuća bi bila zauvek izgubljena ukoliko ne bi postala deo buduće više civilizacije čovečanstva.

Predosećajući budućnost, Tomo Gěshě Rimpoché (tro-mo dge-bés rin-po-che), jedan od najvećih duhovnih učitelja savremenog Tibeta i stvarni gospodar unutarnje vizije, napustio je svoje daleko pustinjsko prebivalište, u kome je praktikovao meditaciju dvanaest godina, i objavio kako je došlo vreme da se svetu otvore duhovni trezori, koji su bili tajna i koji su čuvani na Tibetu više od hiljadu godina. Pošto se čovečanstvo nalazi na raskršću puteva velikih odluka: ispred njega stoji STAZA MOĆI, pomoću kontrole snage prirode – staza koja vodi porobljavanju i samouništenju – i STAZA PROSVETLJENJA, pomoću kontrole snage unutar nas – koja vodi oslobođanju i samoostvarenju. Prikazati tu stazu (Bodhisattva-mārga) i pretvoriti je u stvarnost, bio je životni zadatak Tomo Gěshě Rimpoché.

Životni primer ovog velikog učitelja iz čije je ruke autor primio svoju prvu inicijaciju, pre dvadeset i pet godina, bio je najdublji duhovni stimulans njegovog života i otvorio mu je vrata u misterije Tibeta. To ga je štaviše bodrilo da u potpunosti preda svetu bilo koje znanje i iskustvo koje bi stekao – onoliko koliko ono može biti preneto rečima. Ako je, uprkos svim nesavršenostima koje takav pokušaj mora da sadrži, autor bio u mogućnosti da pomogne tragačima, zahvalnost duguje prvo svome učitelju, koji daje najviše tj. samog sebe, a sa njim autor se seća svih onih učitelja kojima je od tada prepušteno po zaveštanju prvog Učitelja da zauzmu njegovo mesto kako bi doveli do zrelosti semena, koja je posejao. Njima svima autor duguje duboku zahvalnost.

Svi oni zajedno zrače uzvišenu figuru praiskonskog Učitelja, koji živi večito i duboko u srcima učenika.

Slava Njemu, Prosvetljenom Biću!

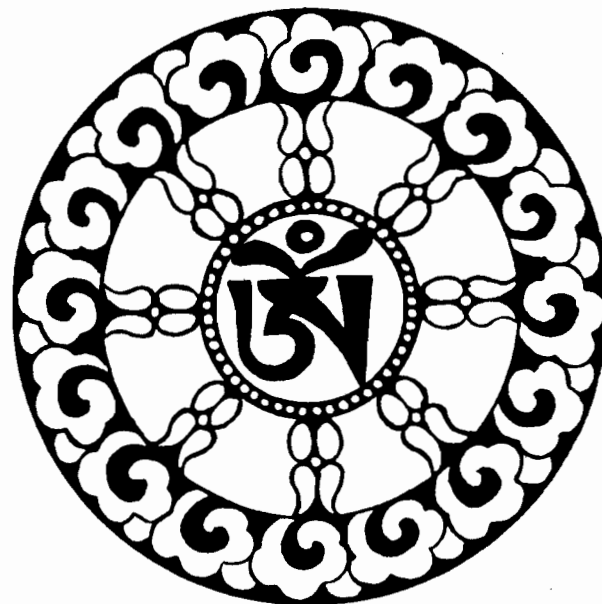
OM MUNI MUNI MAHĀ – MUNI ŚĀKYAMUNYE SVĀHĀ!
Kasar Devi Ashram, Kumaon Himalaya, India,
u petom mesecu godine 2500 posle Budine
Parinirvana (Oktobar 1956).

Autor

PRVI DEO

OM

STAZA UNIVERZALNOSTI



1. MAGIJA REČI I MOĆ GOVORA

*„Sve što je vidljivo, čvrsto je vezano za nevidljivo, čujno za nečujno,
opipljivo za neopipljivo:
Možda zamislivo za nezamislivo“.*

NOVALIS

Reči su žigovi svesti, rezultati – ili tačnije, stanice bes-krajnog niza iskustava, koja dolaze iz nezamislivo daleke prošlosti u sadašnjost, a koja su svesna da odlaze u podjednako nezamislivu daleku budućnost.

Sušтина prirode reči prema tome ne iscrpljuje se njihovim sadašnjim značenjem, niti je njihov značaj ograničen na njihovu korisnost, kao prenosioca misli i ideja, već one izražavaju u isto vreme kvalitete koji nisu prevodljivi u pojmove – baš kao melodija, koja mada možda udružena sa pojmovnim značenjem ne može biti opisana rečima ili bilo kakvim drugim sredstvima izražavanja. A to je taj iracionalni kvalitet, koji pobuđuje naša najdublja osećanja, uzdiže naše najdublje biće i čini da ono vibrira sa drugima.

Magija, kojom poezija vrši uticaj na nas, potiče od njenog kvaliteta u kombinaciji sa ritmom. Ona je snažnija od onoga što reči prenose objektivno – snažnija čak od razuma sa svom njegovom logikom, u koju mi verujemo tako čvrsto. Uspeh velikih govornika ne proizlazi samo iz onoga što kažu, nego i iz toga kako to kažu. Ako bi ljude mogli ubediti logičnim i naučnim dokazima, onda bi filosofi već odavno zadobili veći deo čovečanstva.

S druge strane, svete knjige velikih svetskih religija ne bi nikada mogle vršiti tako veliki uticaj, budući da je ono što one prenose u misaonoj formi malo u poređenju sa delima velikih naučnika i filozofa. Zbog toga opravdano kažemo da svoju moć sveti spisi duguju magiji reči... duguju njenoj svetoj moći, koja je bila poznata Mudrima iz prošlosti, koji su još uvek bili blizu izvoru jezika.

Rođenje jezika je rođenje čovečanstva. Svaka reč je zvučni ekvivalent iskustva, povezanog sa unutrašnjim i

spoljašnjim stimulansom. Ogroman stvaralački napor je obuhvaćen u tom procesu, koji se verovatno protezao na ogroman vremenski period i zahvaljujući tome naporo čovek se mogao uzdići iznad životinje.

Ako umetnost može biti nazvana igrom i ispoljavanjem stvarnosti kroz medijum ljudskog iskustva, tada stvaranje jezika smemo nazvati najvećim umetničkim događajem. Svaka reč izvorno je fokus energije – u kojem se odigrao preobražaj stvarnosti u vibracije ljudskog glasa – u živi izraz ljudskog duha. Tim vokalnim ostvarenjima čovek je zadobio svet, i više od toga: svet u samom sebi, otkrivajući viši oblik života, koji je toliko izvan sadašnjeg stanja čovečanstva koliko i svest civilizovanog čoveka iznad svesti životinje.

Predosećanje višeg stanja postojanja povezano je sa određenim iskustvima, koja su tako fundamentalna da ne mogu biti ni objašnjena ni opisana. Ona su tako tanana da ne postoji ništa s čime bi se mogla uporediti, ni sa kakvom mišlju ili imaginacijom ne mogu se povezati. Ali ipak takva iskustva mnogo su istinitija od onog što možemo videti, o čemu možemo misliti, što možemo dodirnuti, isprobati, čuti ili omirisati – zato što su povezana sa onim što prethodi i što obuhvata sve druge osećaje, i zbog toga ne mogu biti poistovećena s bilo kojim od njih. Jedino pomoću simbola takva iskustva se mogu nagovestiti a ti simboli nisu izumljeni proizvoljno, već su spontani izrazi koji prodiru kroz najdublje oblasti ljudske svesti.

Oblici božanskog života u vasioni i prirodi izbijaju iz posmatrača kao vizija, iz pevača kao zvuk, i oni su tu u čari vizije i zvuka, čisti i jasni. Njihov doživljaj je karakteristika svešteničke moći, onog koji vidi, koji peva (kavi-ja, koji je drashtar). Zvukovi iz njegovih usta nisu obične reči, shabda, od kojih se obrazuje govor. To je mantra, prinuda u stvaranju mentalne slike, moć nad tim što JESTE, da bude ono što stvarno jeste u svom čistom biću. Prema tome ona je znanje. Ona je istina o biću, izvan pravde i nepravde; Ona je stvarno biće izvan mišljenja i refleksije. Ona je „znanje” čisto i jednostavno, znanje o Suštinskom, Veda (grčki „oida”, nemački „wissen”, znati). Ona je neposredna, istovremena

svesnost o spoznavao i spoznatom. Upravo kao što je bila vrsta duhovne prinude sa kojom pesnik-vizionar gospodari nad vizijom i rečju, tako za sva vremena bilo gde da postoje ljudi koji znaju kako da koriste reči mantra-e, one će posedovati magičnu snagu da ožive u sećanju trenutnu stvarnost – bilo u obliku bogova ili u obliku igre snage.

U reči mantra koren man = misliti (na grčkom menos, latinskom mens) je vezan sa elementom tra, koji oblikuje sredstvo-reči. Tako mantra je „sredstvo za mišljenje”, „stvar koja stvara mentalnu sliku”. Svojim zvukom ona doziva svoju sadržinu u stanje trenutne stvarnosti. Mantra je moć, ne samo govor koji svest može izbegavati ili osporavati. To što mantra izražava zvukom postoji, dolazi da bi prošlo. Ako igde, ovde reči su dela, koja deluju neposredno. Osobenost je pravog pesnika da rečju stvara stvarnost, izaziva i otkriva nešto stvarno. Njegova reč nije govor, ona deluje!”

Tako, reč u času svog rođenja jeste centar moći i stvarnosti, i samo navika je stereotipizira u puko konvencionalno sredstvo izražavanja. Mantra izmiče ovoj sudbini u izvesnoj meri, zato što ona nema stvarno značenje i zato što ne može služiti u utilitarne svrhe.

Ali dok su mantr preživle, njihova tradicija je gotovo izumrla, danas, ipak, postoji nekolicina njih koji znaju kako se upotrebljavaju. Savremeno čovečanstvo ne bi moglo čak ni da zamisli koliko duboko su magičnu reč i govor iskusile drevne civilizacije a to je imalo ogroman uticaj na celokupni život, posebno na religiozne aspekte.

U ovom dobu radio-difuzije i novina, kada se izgovorena i napisana reč umnožava u milion primeraka i zbrkano baca publici, njena vrednost je dostigla tako nizak nivo da je teško dati čak nejasnu ideju o poštovanju sa kojim su ljudi duhovnijih vremena i religioznijih civilizacija prilazili reči, koja je za njih bila nosilac sve-ta tradicije i otelovljenje duha.

Poslednji trag tih civilizacija može se naći u zemljama Istoka. Ali samo jedna zemlja je uspela da očuva mantra tradicije, a ta zemlja je Tibet. Ovde ne samo reč već svaki zvuk koji ona sadrži, svako slovo alfabeta iz-

gleda kao sveti simbol, i mada može služiti svetovnoj svrsi njeno poreklo se nikada ne zaboravlja, niti potpuno nipodaštava. Pisana reč se zato tretira uvek s poštovanjem i nikad se ne baca lakomisleno, tamo gde je ljudi ili životinje mogu izgaziti nogama. A ako su u pitanju reči ili spisi religiozne prirode, čak sa njihovim najmanjim fragmentom postupa se kao da su u pitanju skupocene relikvije, i neće biti uništene iako ne budu više imale korisnu namenu, već će biti date na čuvanje u posebno izgrađene hramove, kutije ili pećine, gde se prepuštaju svom prirodnom razlaganju.

Strancu koji posmatra takve radnje odvojeno od njihove psihološke uslovljenosti i duhovne pozadine ovo može izgledati kao primitivna predrasuda. Tibetanc nije tako primitivan da veruje u nezavisni život komadića papira ili slova napisanih na njemu (kao primitivni animist), već najveću važnost pridaje čovekovom vlastitom načinu mišljenja, koji svoj izraz nalazi u svim tim akcijama i ima osnovu u prepoznavanju uvek prisutne više stvarnosti, koja se oživljava sećanjem i deluje u nama u svakom kontaktu sa simbolima.

Simbol tako nije nikada degradiran kao prost predmet od privremene koristi, niti je rezervisan samo za „nedeljnu upotrebu” ili za povremeni kult, već je živa prisutnost u kojoj su sve profane i materijalne stvari, i sve životne potrebe podređene. Zaista, to što mi zovemo „profanim” i „materijalnim” lišeno je svakog zemaljskog i materijalnog karaktera, i postalo je vrsta stvarnosti nad svim fenomenima – jedna stvarnost koja daje smisao našem životu i delovanju, čak ujedinjuje najniže i najbeznačajnije stvari u najvišu povezanost univerzalnih zbivanja.

„U najmanjem naći ćeš gospodara, kojega najdublje u sebi nikada nećeš moći zadovoljiti” (Rilke). Ako taj duhovni stav bude prekinut bilo gde, on će izgubiti osnovno jedinstvo i u isti čas stabilnost i snagu.

Vizionar, pesnik i pevač, duhovni stvaralac, psihički prijemčiv i osećajan, svetac: svi oni znaju o suštinskom obliku u reči i zvuku, u vidljivom i dodirljivom. Oni ne preziru ono što izgleda malo i beznačajno, zato što oni mogu videti veliko u malom. Pomoću njih reč postaje

mantra, a zvuci i znaci, koji uobličavaju postaju nosioci misteriozne moći. Pomoću njih vidljivo poprima prirodu simbola, opipljivo postaje stvaralačko sredstvo duha, a život postaje duboka bujica, koja teče od večnosti ka večnosti. Dobro je podsetiti se, s vremena na vreme, da je duhovni stav Istoka na istoku bio isti kao i na zapadu, i da tradicija o „unutarnjoj” ili „oduhovljenoj” reči i o realnosti i stvarnosti simbola ima svoje proroke čak i u naše vreme. Mi možemo ovde samo pomenuti Rainer Maria Rilkeovu mantričku koncepciju „reči”, koja otkriva pravu bit mantričke moći:

*„Wo sich langsam aus dem Schon-Vergessen,
Einst Erfahrenes sich uns entgegenhebt,
Rein gemeistert, milde, unermessen
Und im Unantastbaren erlebt:*

*Dort beginnt das Wort, wie wir es mainen,
Seine Geltung übertrifft uns still –
Denn der Geist, der uns vereinsamt, will
Völlig sicher sein, uns zu vereinen.”¹*

¹ Doslovnim prevodom ne može se preneti lepota originala, sledeći prevod može koristiti čitaocima koji ne govore nemački:

*Tamo gde polako iz davno zaboravljenog
prošlog iskustvo se budi u nama
savršeno ovladano, i prekomerno blago,
a ostvareno u nedodirnom:
Tu počinje reč, kako je zamišljamo
a njen smisao nas mirno prevazilazi –
jer svest koja nas čini usamljenim, želi da bude sigurna da bićemo sje-
dinjeni.”*

2. POREKLO I UNIVERZALNI KARAKTER SVETOG SLOGA OM

Značaj koji se pridavao reči u drevnoj Indiji može se videti iz sledećeg citata:

*„Bit svih bića je zemlja,
bit zemlje je voda
bit vode su biljke
bit biljki je čovek,
bit čoveka je govor,
bit govora je Rgveda,
bit Rgveda je Sāmaveda,
bit Sāmaveda je Udgita (koja je OM).
Ta Udgita je najbolja od svih biti, najviša,
Dostojna najvišeg mesta, osmog”.*

(CHĀNDOGYA UPANIŠAD)

Drugim rečima: tajna snaga i kvaliteta zemlje i vode zgusnuti su i pretvoreni u viši organizam biljke; snaga biljki pretvorena je i zgusnuta u čoveka, snaga ljudi zgusnuta je u sposobnosti mentalne refleksije i izražavanje zvučnim ekvivalentima, koji kombinacijom proizvode unutarnje (pojmovne) i spoljašnje (čujne) oblike života.

Najvredniji izraz duhovnog dostignuća, zbir svih iskustava je sveto znanje (Veda) u obliku poezije (Rgveda) i muzike (Sāmaveda). Poezija je finija od proze, zato što njen ritam stvara više jedinstvo i raskida lance naše svesti, dok je muzika finija od poezije, zato što nas uznosi iznad značenja reči u stanje intuitivne prijemčivosti.

Konačno, oboje ritam i melodija nalaze svoju sintezu i rešenje (koje može izgledati kao rasulo prosečnom intelektu) u jednoj dubokoj i sveobuhvatnoj vibraciji svetog sloga OM. Ovde je postignut vrh piramide, uzdižući se od nivoa najveće raznolikosti materijalnosti (u „prostim elementima”: mahābhūta) do tačke krajnje jednoobraznosti i duhovnosti, koja sadrži skrivena svojstva svih prethodnih stanja, kao seme ili zametak (bija).

U tom smislu OM je srž, semeni-slog (bija-mantra) univerzuma, magična reč u najboljem smislu (to je originalno značenje reči brahman), univerzalna snaga sveobuhvatne svesti.

Poistovećenjem svete reči sa univerzalnim pojmom brahman nastaje ekvivalent za univerzalni duh, za uvek prisutnu moć svesti u kojoj sudeluju ljudi, bogovi i životinje, koja može biti potpuno doživljena samo od sveca ili Prosvetljenog Bića.

OM je već korišćen u kosmičkom paralelizmu svetih ceremonija Veda i postao je jedan od najvažnijih simbola joge. Pošto je oslobođen misticizma i magijske svete prakse, kao i filozofske spekulacije ranoreligiozne misli, on postaje jedno od suštinskih sredstava u praksi meditacije i unutarnjeg sjedinjenja (što je pravo značenje reči joga). Tako, od metafizičkog simbola OM je postao vrsta psihološkog oruđa ili sredstvo koncentracije.

Kao što se pauk penje po niti i stiže slobodu, tako se i Jogin penje prema oslobođenju pomoću sloga OM. U Maitrāyaṇa Upaniṣad OM odgovara strelji sa manas (mišlju) kao svojim ciljem, koja je postavljena na luku ljudskog tela i koja pošto se probije kroz mrak neznanja dostiže svetlo Vrhunskog Stanja.

Sličan pasus se nalazi u Muṇḍaka Upaniṣad:

„Uzimajući kao luk veliko oružje Tajnog Učenja

(Upaniṣad)

*Čovek treba da pričvrsti na njega strelu naoštrenu
konstantnom Meditacijom.*

Zatežući ga svešču ispunjenom Njim (Brahman)

Pogodi, O mladiću koji dobro vidiš, Neuništivost kao Metu.

Praṇava (OM) je luk; strelja je samo;

Brahman je rečeno da bude meta.

Pogodivši s pažljivošću,

Čovek će biti čovek u Njemu kao strelja u meti.”²

U Māṇḍūkya Upaniṣad zvukovne vrednosti OM-a i njihova simbolička interpretacija opisane su na sledeći na-

² Sri Krishna Prem-ov prevod o njegovoj Jogi Bhagavat Gita. (Yoga of Bhagavat Gita).

čin: „O” je kombinacija „A” i „U”; čitav slog sastoji se od tri elementa, naime, A-U-M. Budući da je OM izraz najviše sposobnosti svesti, ova tri elementa se prema tome objašnjavaju kao tri nivoa svesti: „A” kao budna svest (jāgrat), „U” kao svest-sanjanja (svapna) i „M” kao svest za vreme dubokog spavanja (susupti). OM kao celina predstavlja sveobuhvatnu kosmičku svest (turiya) na četvrtom nivou, s onu stranu reči i pojmova – svest četvrte dimenzije.

Izraze „budna svest”, „svest-sanjanja” i „svest dubokog sna”, međutim ne treba uzimati doslovno već kao: 1. pojedinačnu svest o spoljašnjem svetu, tj. našu običnu svest; 2. svest našeg unutarnjeg sveta, tj. svet naših misli, osećanja, želja i težnji, koju mi možemo nazvati našom duhovnom svešću; 3. svest neizdiferenciranog jedinstva koja više ne razdvaja subjekat i objekat i počiva potpuno u sebi samoj. U budizmu ona je opisana kao stanje nekvalitativne praznine (Śūnyatā).

Četvrto i najviše stanje, međutim (turiya), opisano je na različite načine od različitih škola misli, prema konceptu – šta bi trebalo smatrati za najviši cilj ili ideal. Po nekima to je stanje usamljenosti (kevalatva), čistog samopostojanja, za druge nestajanje u višem biću (sāyujyatva) ili u bezličnom stanju univerzalnog brahman-u, a za neke opet nekvalitetna sloboda i nezavisnost (svātantrya), itd. Ali svi se slažu da je to besmrtno spokojno stanje, u kome nema rađanja, ni starosti; što se više približavamo eri budizma, postaje jasnije da se taj cilj ne može dostići bez odustajanja od bilo kakvih konstitutivata našeg takozvanog sebe ili ja.

Tako OM se povezuje sa oslobođenjem, bilo kao sredstvo za njega, bilo kao simbol njegovog postignuća, uprkos različitim načinima na koje je oslobođenje sagledavano i određivano OM nikada nije postao isključivo vlasništvo bilo koje pojedinačne škole ili misli, već je ostao istina u svom simboličkom karakteru, naime, da bi izrazio to što je s onu stranu reči i oblika, s onu stranu granica i klasifikacija, s onu stranu definicije i objašnjenja: iskustvo o beskonačnosti u nama, koje se može osetiti kao udaljeni cilj, kao samo predosećanje, čežnja

– ili koje može biti spoznato kao rastuća stvarnost ili ostvareno u slamanju ograničenosti i okova.

Postoji tako mnogo beskonačnosti, kao i dimenzija, koliko mnogo oblika oslobođenja toliko i temperamenata. Ali svi oni nose isto obeležje. Oni koji pate zbog stega i ograničenja doživće oslobođenje kao beskonačnu ekspanziju. Ti koji pate od mraka doživće ga kao neograničenu svetlost. Oni koji uzdišu pod težinom smrti i prolaznosti, osetiće ga kao večnost. Ti koji su uznemireni uživaće ga kao mir i beskrajnu harmoniju.

Ali sve ove reči bez gubljenja svog sopstvenog karaktera nose isto obeležje: „beskonačnost”. To je važno zato što nam pokazuje da čak i najviša ostvarenja mogu zadržati nešto od ličnog ukusa. Ukus tla iz koga rastu – bez štete, otuda njihova univerzalna vrednost. Ipak u tim krajnjim stanjima svesti ne postoji ni identitet, ni ne-identitet u apsolutnom smislu. Postoji među njima duboka veza, ali ne glupe jednakosti, koja može biti samo produkt glupog mehanizma, a nikada ishod života.

Tako je iskustvo o beskonačnosti izraženo sa ranim Vedama u rečima o kosmologiji, sa Brāhmaṇas u rečima o magičnom ritualu, sa Upaniṣads u rečima o idealističkom monizmu, u džainizmu u rečima o biologiji, u budizmu u rečima o psihologiji (zasnovanoj na iskustvima meditacije), u vedantizmu u rečima o metafizici, u vaišnavizmu u rečima o bhakti (mističnoj ljubavi i pobožnosti), u šivaizmu u rečima o „ne-dualizmu” (advaita) i asketizmu, u Hindu tantrama u rečima o ženskoj stvaralačkoj moći (śakti) univerzuma, i u budističkom tantrizmu u rečima o preobražaju psiho-kosmičkih moći i fenomenu s kojima ih prožimamo svetlošću transcendentalnog znanja.

Ovo nije iscrpljivanje različitih mogućnosti izražavanja, niti ono isključuje njihovu kombinaciju i uzajamno prožimanje. Nasuprot, mnoge od tih osobenosti su kombinovane i različiti sistemi religiozne misli i prakse nisu potpuno odvojeni, već prožimaju jedan drugog više ili manje. Međutim, naglasak na jednoj ili drugoj osobenosti daje svakom od tih sistema vlastiti karakter i poseban „ukus”.

Zato OM jednom izgleda kao simbol božanskog univerzuma, drugom kao simbol beskonačne moći, sledećem kao beskrajni prostor, nekom drugom kao beskonačno postojanje, ili kao večni život. Za neke on predstavlja svuda prisutnu svetlost, za druge znači univerzalni zakon, a neki opet interpretiraju ga kao svemoćnu svest, kao sve-prožimajuću božanstvenost, ili ga interpretiraju rečima o sve-obuhvatnoj ljubavi, kosmičkom ritmu, uvek-postojećem stvaranju, ili bezgraničnom znanju, i tako ad infinitum.

Slično ogledalu koje reflektuje sve oblike i boje bez promene njihove vlastite prirode, OM reflektuje prelive svih temperamenata i prihvata oblike svih viših ideala, bez ograničavanja sebe isključivo na bilo koji od njih. Da je ovaj sveti slog poistovećen sa bilo kojim pojmovnim značenjem, da je potpuno predat bilo kojoj posebnoj ideji, bez očuvanja iracionalnog i nedostupnog kvaliteta svoje srži, on nikada ne bi mogao simbolisati to nadsvesno stanje svesti, u kojem sve individualne sklonosti nalaze svoju sintezu i ostvarenje.

3.

IDEJA O STVARALAČKOM ZVUKU I TEORIJA VIBRACIJE

Kao i sva živa bića, takođe i simboli imaju periode razvoja i opadanja. Kada njihova snaga dostigne zenit, oni opadaju na svim stazama svakodnevnog života, dok ne postanu konvencionalni izrazi koji više nemaju veze sa izvornim iskustvom, ili koji postaju suviše ograničeni, ili suviše opšteg značenja, tako da kada se to desi njihova dubina se gubi. Tada drugi simboli zauzimaju njihovo mesto, dok se oni povlače u unutarnji krug iniciranih, odakle će se ponovo roditi kada dođe njihovo vreme.

Pod „iniciranima” ja ne smatram bilo kakvu organizovanu grupu ljudi, već one individue koje po vrlini sopstvene osećajnosti odgovaraju na fine vibracije simbola, koji su im poklonjeni ili tradicijom ili intuicijom.

U slučaju mantričkog simbola, fine vibracije zvuka igraju veoma važnu ulogu, premda mentalne asocijacije koje se kristalizuju oko njih pomoću tradicije i individualnog iskustva, veoma mnogo pomažu jačanju njihove moći.

Tajna skrivenih moći zvuka ili vibracija, koja formira ključ u zagonetkama ostvarenog i stvaralaštva, kao što otkriva prirodu stvari i pojavnog života, bila je dobro poznata posmatraču starijih vremena: Rishis-ma koji su se doselili na padine Himalaja, Magima Irana, adeptima Mesopotamije, sveštenicima Egipta i misticima Grčke – napominjem samo one o kojima je tradicija ostavila neke tragove.

Pitagora, koji je sam bio upućen u istočnu mudrost i koji je osnovao jednu od najuticajnijih škola mistične filosofije na Zapadu govorio je o „Harmoniji sfera” – prema kojoj svako nebesko telo, i svi atomi proizvode poseban zvuk na račun svog kretanja, svog ritma ili vibracije. Svi ovi zvuci ili vibracije oblikuju univerzalnu harmoniju, u kojoj svaki element sve dok ima svoju vlastitu funkciju i karakter doprinosi jedinstvu celine.

Ideja o stvaralačkom zvuku je nastavljena učenjima o logosu, koja su bila delimično apsorbovana od ranog hrišćanstva, kao što možemo videti iz Jevandolja po sv. Jovanu, koje počinje misterioznim rečima: „U početku beše Reč, Reč beše sa Bogom i Reč beše Bog... i Reč je stvorila život...”

Da su ova duboka učenja, koja su skoro povezala hrišćanstvo sa gnostičkom filosofijom i sa tradicijama Istoka, mogla da očuvaju svoj uticaj, univerzalna poruka Hrista bila bi sačuvana od zamki netolerancije i ograničenosti.

Ali znanje o stvaralačkom zvuku nastavilo je dalje da živi u Indiji. Ono se razvijalo u različite joga-sisteme i svoju kasniju istančanost našlo je u onim školama budizma koje imaju filozofsku osnovu u doktrini Vijñāvādins. Ova doktrina je, takođe, poznata kao Yogācāra i njena tradicija je očuvana kako u teoriji tako i u praksi u zemljama Mahāyāna budizma od Tibeta do Japana.

Aleksandra David Neel opisuje u osmom poglavlju svog Putovanja na Tibet (Tibetan Journey), jednog „učitelja zvuka”, koji ne samo da je mogao da proizvede sve vrste neobičnih zvukova na svom instrumentu, vrsti cimbara već koji je poput Pitagore – objašnjavao da sva bića ili stvari proizvode zvukove u skladu sa svojom prirodom i posebnim stanjem u kom se nalaze. „To je” – kaže on – „zato što su bića i stvari skupine atoma, onih koji se kovitlaju i kretanjem proizvode zvukove. Kada se ritam kovitlanja promeni, zvuk, takođe, stvara promene... svaki atom neprestano peva svoju pesmu i zvuk stvara svakog časa grube ili fine oblike. Kao što postoji stvaranje zvukova, tako postoji i uništavanje zvukova. Onaj koji može proizvesti oboje može po volji stvarati i uništavati.

Treba da vodimo računa da pogrešno ne interpretiramo takve izjave rečima materijalističke nauke. Rečeno je da je moć mantri sadržana u delovanju „zvučnih-talasa” ili vibracijama malih delića materije, koji se, što se može dokazati eksperimentima, grupišu po određenim geometrijskim crtežima i figurama, tačno odgovarajući kvalitetu, jačini i ritmu zvuka.

Ako bi mantra delovala na takav mehanički način, imala bi isti efekat kada bi je reprodukovali gramofonskom pločom. Dok njeno ponavljanje, mada od ljudskog medijuma ne treba da ima bilo kakav efekat, ako je učinjeno od neupućene osobe intonacija može biti istovetna sa intonacijom učitelja. Predrasuda da delovanje mantrе zavisi od njene intonacije, proizlazi uglavnom iz površne „teorije-vibracija” pseudonaučnih diletanata, koji su pobrkali dejstva duhovnih vibracija ili snaga sa dejstvima fizičkih zvučnih talasa. Ako bi dejstvo mantri zavisilo od njihovog korektnog izgovaranja, tada bi sve mantrе na Tibetu izgubile svoj smisao i moć, zato što se one tamo ne izgovaraju prema pravilima sanskrita, već prema fonetskim zakonima tibetanskog jezika (na primer ne: OM MAṆI PADME HŪM, već „OM MAṆI Péme HŪM”)

Ovo znači da moć i dejstvo mantrе zavise od duhovnog stava, znanja i osećajnosti individue. Šabda ili zvuk mantrе nije fizički zvuk (mada ona može biti praćena njime) već duhovni. On se ne može čuti ušima već samo srcem, on se ne može izgovoriti ustima već samo svešću. Mantra ima moć i smisao jedino za upućene, to jeste... za osobu koja je prošla kroz posebnu vrstu iskustva vezanog za mantru.

Kao što hemijske formule daju moć samo onima koji su upoznati sa simbolima koje one sadrže i sa zakonima njihove primene – na isti način mantra daje moć samo onima koji su svesni njenog unutarnjeg značenja, upoznati sa njenim metodima rada i koji znaju da je ona sredstvo za prizivanja uspavanih snaga unutar nas, pomoću kojih mi postajemo sposobni da upravljamo svojom sudbinom i utičemo na našu okolinu.

Mantrе nisu „sricanja” kako čak i istaknuti naučnici sa Zapada uvek iznova ponavljaju, niti su oni koji su u njima stekli veštinu „čarobnjaci” (kao Grünwedel naziva Siddhas). Mantrе ne deluju na račun svoje vlastite „magične” prirode, već samo kroz svest koja ih doživljava. One nemaju nikakvu vlastitu snagu, one su samo sredstva za koncentraciju već postojećih snaga – baš kao što lupa iako ne sadrži vlastitu toplotu, može da koncentri-

še sunčeve zrake i da njihovu slabu toplotu pretvori u užarenu toplotu.

Ovo može da izgleda kao čarobnjaštvo Bušmanu, zato što vidi samo efekat bez poznavanja uzroka i njegovih unutarnjih povezanosti. Zato oni koji mešaju mantričko znanje sa čarobnjaštvom, ne razlikuju se mnogo po svom gledištu od Bušmana. I ako su postojali naučnici koji su pokušali da razotkriju prirodu mantri oruđima filološkog znanja i došli do zaključka da su one „besmisleni nerazumni govor” zato što nisu imale ni gramatičku strukturu, ni logično značenje, onda mi možemo samo reći da je takav postupak sličan gonjenju leptirova maljem.

Nezavisno od neadekvatnosti učenja začuđujuće je da ti naučnici, bez imalo ličnog iskustva i bez ikakvog ličnog pokušaja da prouče prirodu i metode mantričke tradicije i prakse pod ovlašćenim duhovnim učiteljem (guruom), neosnovano pripisuju sebi pravo da sude i iznose misljenja.

Jedino preko Artur Avalon-ovog odvažnog pionirskog rada (uglavnom u području hinduskih tantri, koje su našle svog najobdarenijeg interpretatora u nemačkom indologu Heinrich Zimmer-u) u svetu je prvi put pokazano da tantrizam nije degenerisani hinduizam, niti iskvareni budizam i da je mantrička tradicija izraz najdubljeg znanja i iskustva na području ljudske psihologije.

Međutim, to iskustvo može biti stečeno samo pod rukovodstvom nadležnog gurua (budući oličenjem žive tradicije) i stalnim vežbanjem. Ako se mantra koristi posle takve pripreme sve nužne asocijacije i skupljene snage prethodnih iskustava rađaju se u iniciranom i stvaraju atmosferu i moć, čemu je mantra i namenjena. Dok neupućeni može izgovarati mantru toliko koliko želi, bez proizvođenja najslabijeg efekta. Zato, mantrane mogu biti štampane u hiljadama knjiga, bez prenošenja svoje tajne, ili gubljenja svoje vrednosti.

Njihova „tajna” nije nešto što je skriveno namerno, već nešto što treba steći samodisciplinom, koncentracijom, unutarnjim iskustvom i uvidom. Kao sve vredne stvari i kao svi oblici znanja to se ne može postići bez

napora. Jedino u tom smislu je ezoterična, poput svake duboke mudrosti, koja se ne razotkriva na prvi pogled, zato što ona nije stvar površnog znanja već ostvarenje u dubini čovekove vlastite svesti. Prema tome, kada je peti patrijarh kineske budističke Ch'an škole upitan od svoga učenika Hui-nêng-a ima li kakvo ezoterično učenje da da, on je odgovorio: „Ono što ja mogu reći tebi nije ezoterično. Ako svoje svetlo okreneš unutra, ti ćeš naći ono što je ezoterično, unutar svog sopstvenog duha”. Na taj način ezoterično znanje je otvoreno za sve koji se žele iskreno *napregnuti* i koji imaju sposobnost da uče otvorenog duha.

Međutim, kao što se na univerzitetima i sličnim institucijama višeg obrazovanja propuštaju samo oni koji imaju nužnu obdarenost i kvalifikacije, tako i duhovni učitelji svih vremena zahtevaju određene kvalitete i kvalifikacije od svojih učenika kako bi ih uputili u tajno učenje o mantričkoj nauci. Jer ništa nije opasnije od poluznanja ili znanja koje ima samo teoretsku vrednost.

Kvaliteti koje oni zahtevaju su: iskrenost sledbenika prema guru-u, savršena odanost idealu, koji on predstavlja, i duboko poštovanje prema svim duhovnim stvarima. Posebne kvalifikacije su: osnovno znanje o glavnim načelima svetih spisa, tradicije i spremnost da se određeni broj godina posveti proučavanju i vežbanju tajnih učenja pod rukovodstvom guru-a.

DEKADENCIJA MANTRIČKE TRADICIJE

Mantričko znanje može biti nazvano tajnom doktrinom, sa toliko malo ili sa toliko mnogo opravdanja, koliko višom matematikom, fizikom ili hemijom, koje običnom čoveku koji nije upoznat sa simbolima i formulama tih nauka izgledaju kao knjiga sa sedam pečata. Kao što se krajnja otkrića tih nauka mogu zloupotrebiti u cilju lične ili političke moći i zato zainteresovane partije (poput državnih vlada) čuvaju tajnu, na isti način mantričko učenje je bilo ponekad žrtva moćne politike izvesnih kasti ili klasa društva.

U drevnoj Indiji brahmani, sveštenička kasta, učinili su znanje o mantrama prednošću i povlasticom svoje kaste, prinudivši na taj način sve one koji ne pripadaju njihovoj kasti da slepo prihvate propise tradicije. Tako se desilo da se ono što je poteklo iz religiozne ekstaze i inspiracije preokrene u dogmu i konačno deluje čak i na osnivače tradicije kao neizbežna prinuda. Znanje je postalo samo vera, a vera bez provere iskustva preokrenula se u praznoverje.

Gotovo sve praznoverice u svetu mogu biti tražene u nekim istinama koje su budući odvojene od svojih genetskih veza izgubile svoj smisao. One su kako književni izraz kaže „nešto što je preostalo” (praznoverje). Pošto su okolnosti i način na koji su te istine ili ideje pronađene, tj. njihova logika, duhovna ili istorijska povezanost bile su zaboravljene, one postaju puka verovanja koja nemaju ništa zajedničko sa pravom verom ili razboritim poverenjem prema istini, ili moći jedne ideje ili osobe, poverenju koje prerasta u unutarnju sigurnost, koje se rađa iz iskustva i u harmoniji sa zakonima razuma i stvarnosti. Ova vrsta vere je potreban preduslov svake mentalne i duhovne aktivnosti, bilo nauke ili filozofije, religije ili umetnosti. To je pozitivan stav naše svesti i čitavog bića, bez kojeg ni duhovni progres ne bi mogao biti postignut. To je saddha, koju Buda zahteva od onih koji žele da ga slede na njegovom putu. „Apārutā tesam amatassa dvārā, ve sotavantā pamuñcantu saddham”. „Otvorena su vrata besmrtnosti, tebi koji

imaš uši da čuješ, pokaži svoju veru!” Ovo su reči kojima Buda počinje svoj poziv kao religiozni učitelj. „Pamuñcantu saddham” znači: „Dozvoli svojoj veri, unutar njoj istini i poverenju da napred poteku, ukloni unutarnje prepreke i sam se otvori ka istini”.

To je vrsta vere, ili unutarnja spremnost i otvorenost koja nalazi spontan izraz, oslobođenje od nadmoćnosti psihičkog pritiska u svetom zvuku OM-a. U tom mantričkom simbolu sve snage koje su pozitivne i napred guraju ljudsku svest (koje pokušavaju da oduvaju svoje granice i raskinu okove neznanja) ujedinjene su i koncentrisane slično „vrhu strele”.

Ali svi ti veoma rani istinski izrazi dubokog iskustva pali su kao žrtva spekulacije, zato što su oni koji sami nisu imali udela u tom iskustvu pokušali da analiziraju njegove rezultate. Da bi svetlost zagospodarila, za njih nije bilo dovoljno otkloniti uzroke mraka. Oni žele da prodiskutuju o kvalitetu svetla čak pre nego što počnu prodirati kroz mrak, i dok diskutuju oni grade složenu teologiju u kojoj je sveti OM tako vešto isprepletan da ga nije moguće izvući.

Umesto da se oslone na vlastite snage, oni očekuju pomoć od nekog natprirodnog posrednika. Dok spekuliraju o cilju, oni zaboravljaju da napor „gađanja strelom” treba da bude učinjen od njih, a ne nekom magičnom moći unutar strele ili unutar cilja. Oni su strelu ukarasil i obožavaju je umesto da je koriste ispunjeni svom svojom raspoloživom energijom. Oni ispravljaju luk duha i tela umesto da ga vežbaju.

Tako se dogodilo da je u Budino vreme taj veliki mantrički simbol bio uhvaćen u zamku teologije brahmanse vere, tako da se nije mogao koristiti u doktrini koja pokušava da se oslobodi kako tutorstva brahmana tako i suvišnih dogmi i teorija, i koja ističe samoopredeljenje, samoodgovornost čoveka i njegovu nezavisnost od snage bogova.

To je bio prvi i najvažniji zadatak budizma „da ponovo savije i poveže luk tela i duha”, odgovarajućim vežbanjem i disciplinom. Pošto se čovekovo samopouzdanje povrat i nova doktrina čvrsto utemelji, a ukrasi i klopke teologije i spekulacije uvenu i otpadnu pred sve-

tom oštricom strele OM-a, on bi mogao ponovo biti pričvršćen za strelu meditacije.

Mi smo već pominjali kako je OM blisko povezan sa razvojem joge koja, kao vrsta unutarnjeg religioznog sistema traje skoro dva milenijuma.

Zato nije iznenađujuće, mada je slog OM povremeno gubio svoju važnost kao simbol, što je religiozna praksa ranog budizma koristila mantričke formule svugde gde su se one pokazale korisnim kao sredstva za buđenje vere (śddha), radi oslobađanja od unutarnjih smetnji i radi koncentracije na viši cilj.

5.

MANTRIČKE TENDENCIJE RANOG BUDIZMA

Već rane Mahāsāṅghikas su posedovale zbirku mantričkih formula u svom Kanonu pod imenom Dhāraṇi – ili Vidyādharaṇīka. Dhāraṇis su sredstva za usredsređivanje svesti na jednu ideju, viziju ili iskustvo postignuto pri meditaciji. Ona mogu predstavljati suštinu učenja isto kao i iskustvo izvesnog stanja svesti, koje ovde može biti namerno prizvano ili osveženo u bilo koje vreme. Radi toga su, takođe, nazivana podržavaocima, prijemnicima ili nosiocima mudrosti (vidyādhara). Ona se ne razlikuju od mantri u svojoj funkciji ali u izvesnoj meri razlikuju se po svojoj formi utoliko što mogu postići znatnu dužinu i ponekad predstavljati kombinaciju mnogih mantri ili „semenih-slogova” (bija-mantra), ili srži svetog teksta. Ona su koliko produkt toliko i sredstvo meditacije: „Pomoću duboke udubljenosti (samādhi) čovek postiže istinu, a pomoću Dhāraṇi čovek je učvršćuje i čuva”.

Mada značaj mantri dhāraṇis, kao nosioca i instrumenta meditacije, nije još bio naglašen u Theravāda budizmu u njihovo delovanje nije se nikada sumnjalo. U drevnim pali tekstovima nalazimo zaštitne mantre ili parittas za otklanjanje opasnosti, protiv bolesti, zmija, duhova, zlih uticaja i tako dalje, kao i za stvaranje povoljnih uslova za zdravlje, sreću, mir, dobro ponovno rođenje, bogatstvo itd. (Khunddakapātha; Aṅguttara-Nikāya, IV, 67; Aṭṭhāṅgīya-Sutta, Dīgha-Nikāya, 32, itd.)

U Majjhima-Nikāya, 86, Buda naređuje Aṅgulimālā-i (bivšem zarobljeniku, preobraćenom od Bude) da leči ženu koja boluje od pobačaja neizrecivom istinom, tj. mantričkom moći. Ne moramo opet naglašavati da se ova nalazi uglavnom u čistoti i intimnosti onoga koji govori, koje su intenzivirane i pretvorene u snagu svesti svetom formulom iskaza. Mada je unutarnji stav onoga koji izgovara glavni izvor snage, ipak, oblik u kom je to izraženo nije irelevantan. On mora odgovarati duhovnom sadržaju, biti melodičan, ritmičan, snažan i biti

podržan mentalnim i emocionalnim asocijacijama, stvorenim ili tradicijom ili ličnim iskustvom.

U tom smislu nisu samo sveta kazivanja Ratana-Sutta bila procenjena kao mantrе u kojima se svaki stih završava uverenjem da „snagom te istine može se postati sretan” (etena saccena suvatthi hotu), već takođe i drevne govorne formule koje se do današnjeg dana recituju sa isto toliko poštovanja u zemljama Theravāda budizma kao i njima odgovarajuće sanskrit-mantrе severnih škola.

Njihov savršeni paralelizam zvuka, ritma, ideje, njihova koncentracija na najviše simbole, poput Bude, Dhamma (doktrina, Skt: Dharma) i Saṅgha (zajednica svetaca) i njihov pokorni pobožni stav, u kojem saddha (vera) i metta (ljubav) zauzimaju prvo mesto, čine ih mantrama u najboljem smislu. Da je njihovo formalno izgovaranje isto tako važno kao i njihova ideja, nagovešteno je trostrukim ponavljanjem i činjenicom da se neke od tih formula ponavljaju čak duplo po tri puta sa neznatnom razlikom u izgovaranju, u jednoj istoj ceremoniji (na primer u Burmi, pri puja-, paritta-, upasampadā-, patimokkha-ceremonijama ili sličnim prilikama) da bi bili sigurni u pravilan oblik, pravilnu reprodukciju zvučnog simbola, osvećenog tradicijom, koji poput žive bujice teče od prošlosti ka budućnosti, povezujući na taj način individuua sa prošlim i budućim generacijama pobožnika, koji su težili istom cilju. U tom leži magija mantričke reči i njena mistična moć nad individuom.

Pošto pravi budista ne očekuje da Buda ili njegovi učenici, ili Dharma usliše molitve, da deluju u korist molioca na čudesan način, jasno je da delovanje takve formule zavisi od harmoničnog sadejstva formule (zvuka i ritma), osećanja (božanskog impulsa: vere, ljubavi, poštovanja) i ideje (mentalnih asocijacija, znanja, iskustva) koji bude, jačaju i preobražavaju skrivene psihičke snage (odlučnost i svesna moć volje su samo njihov mali deo).

Forma je neophodna, jer ona je sud koji sadrži druge kvalitete; osećanje je neophodno zato što stvara jedinstvo (poput toplote koja topeći razne metale meša ih u novo homogeno jedinjenje); dok je ideja supstancija,

„prima materia” koja oživljava sve elemente čovečije svesti i priziva njihove uspavane energije. Ali treba primetiti da reč „ideja” ne bi trebalo shvatiti kao predstava puke apstrakcije već, kao u originalnom grčkom smislu „eidos” – stvaralačka slika ili oblik iskustva u kojima se stvarnost odražava i uvek iznova stvara.

Dok se oblik iskristalisao praksom prethodnih generacija, ideja koja ga je nadahnula je Budin dar – i samo u tom smislu može se reći da je Budina spiritualna moć prisutna u mantri – ali impuls koji meša kvalitete srca i svesti, stvara snage koje odgovaraju ideji i ispunjavaju je životom, jeste ono što pobožni treba da podstiče. Ako njegova vera nije čista, on neće postići unutarnje jedinstvo; ako je njegova svest nepripremljena, on neće biti sposoban da usvoji ideju; ako je psihološki ograničen, njegove energije neće odgovoriti na poziv; ako mu nedostaje koncentracija, on neće biti sposoban da koordinira oblik, srce i svest.

Tako mantrе nisu pasivan metod bekstva od loših životnih ishoda, tj. od naših vlastitih akcija, već medijum koji zahteva trud, upravo kao i svaki drugi put oslobođenja. Ako se kaže da mantrе deluju nepogrešivo kada se pravilno koriste, to ne znači da mogu potisnuti zakon Prirode ili suprotstaviti se efektima karme. To samo znači da čovek koji je savršen u svojoj koncentraciji, veri i znanju ne može izgubiti snagu da bi postigao oslobođenje – jer je već gospodar svoje karme (doslovno „akcija”, proizvođenje posledica) tj. samoga sebe.

Takođe u kasnijim oblicima Mantrayānae (kako su nazivane mantričke škole budizma) bilo je dobro poznato da karma ne može biti poništena samo mrmljanjem mantri ili drugim vrstama religioznog rituala ili magičnom moći, već samo čistotom srca i pobožnošću duha. Milarepa, jedan od velikih Učitelja Zvuka može biti citiran kao najautoritativniji u tome: „Ako bi želeo znati da li zla karma može biti poništena ili ne, tada znaj da se ona neutrališe težnjom ka dobroti.”

Bez dovodenja u sklad tela, govora i duha prema Učenju,

Šta se postiže slavljenjem religioznih rituala?

Ako bes ostane nesavlđan svojom suprotnošću?

Šta se postiže slavljenjem religioznih rituala?

Ako čovek ne meditira o ljubavi prema drugima više nego prema sebi

Šta se postiže samo sa usana rečenim:

O, Milost (za bića koja osećaju)?³

Reči kao ove mogu se naći u velikom broju i dokazuju da bez obzira na mnoge promene koje su se odigrale u metodima religioznih vežbi tokom vremena, budistički duh je ostao živ. To nije protivurečilo ideji budizma, da iskoristi mantrę kao dodatnu pomoć pri meditaciji i pobožnim vežbama sve dok su one bile sredstva oslobođenja i nisu preuzele otupljujuću ulogu dogme, tj. sve dok su ljudi imali jasan pojam o uzrocima, dejstvu i unutarnjem smislu mantri, sve dok nisu stvorili od njih artikle slepe vere ili sredstva za ovozemaljsku dobit.

U teološkom dogmatizmu svetog rituala brahmanizma u vreme Bude, to znanje se u velikoj meri izgubilo a reči mantri su se degenerisale u puku konvenciju i prikladna sredstva za izbegavanje čovekove vlastite odgovornosti, oslanjanjem na nesavladivu moć božje ili demonske neodoljive formule.

Međutim, Buda koji je smestio čoveka u centar univerzuma i koji je verovao u oslobođenje pomoću čovekovih ličnih napora, a ne božijim posredovanjem, nije mogao to izgraditi na teološki zaraženom mantričkom sistemu već je to morao prepustiti vremenu i unutarnjim potrebama, i iskustvima svojih sledbenika prepustiti da nađu nove forme izražavanja. Buda je jedino mogao pokazati put, kojim svako može postići vlastito *iskustvo*.

Zato što mantrę nisu mogle biti stvorene, one se moraju razvijati i one se razvijaju jedino iskustvom i posredstvom kolektivnog znanja mnogih generacija.

Razvoj budističke nauke o mantrama nije zato bio „povratak” brahmanskim običajima ili znak „degeneracije”, već prirodni ishod duhovnog razvoja, koji je

nužno, u svakoj fazi razvitka, proizvodio vlastite oblike izražavanja. Čak tamo gde su ove forme imale sličnosti sa onima iz ranijih epoha, one nikada nisu bile samo ponavljanje prošlih, već novo ispoljavanje bogatstva nadmoćnog direktnog iskustva.

³ Veliki tibetanski jogi Milarepa (Tibet's Great Yogi Milarepa), preveo Lama Dawa Samdup, izdao Dr. W. Y. Evans-Wentz, str. 263 f.

6. BUDIZAM KAO ŽIVOTNO ISKUSTVO

Svako novo iskustvo, svaka nova životna situacija širi naše mentalne poglede i vrši u nama tananu promenu. Na taj način naša priroda se menja neprekidno, ne samo na račun uslova života – čak i ako oni ostaju nepromenjeni – jer stalnim dodavanjem novih utisaka, struktura naše svesti postaje sve više raznolika i kompleksna. Bilo da to nazivamo „progresom” ili „degeneracijom” treba da prihvatimo činjenicu, da je to zakon celokupnog života u kojem diferencijacija i koordinacija uravnotežuju jedna drugu.

Tako svaka generacija ima svoj sopstveni problem i može naći svoja vlastita rešenja. Problemi kao i načini rešavanja, izrastaju iz uslova prošlosti i zato su povezani s njima, ali nikada ne mogu biti i identični njima. Oni nisu ni potpuno isti, ni potpuno različiti. Oni su rezultat neprekidnog procesa prilagođavanja.

Na isti način treba da gledamo na razvoj religioznih problema. Bilo da ih smatramo „progresom” ili „degeneracijom”, oni su nužnost duhovnog života, koja se ne može prisiliti na čvrste, nepromenljive forme.

Veoma religiozni i duboko ukorenjeni filozofski stavovi nisu individualne kreacije, premda su, možda, svoj prvi stimulans dobili od velikih individua. Oni se razvijaju kroz mnoge generacije prema vlastitom, imanentnom zakonu, baš kao drvo ili bilo koji drugi živi organizam. Oni su ono što mi zovemo „prirodnim događajima duha”. Ali njihov razvoj, njihovo otkriće i sazrevanje zahteva vreme. Premda je čitavo drvo sadržano u semenu, ono zahteva vreme da bi se promenilo u vidljivi oblik.

To čemu je Buda mogao učiti pomoću reči bilo je samo delić onoga čemu je učio svojim prisustvom, svojom ličnošću i svojim životnim primerom. I sve to zajedno samo su delići njegovog duhovnog iskustva. Buda je bio svestan nedostatka i ograničenosti reči i govora, dok bi pri govoru zapinjao učeći svojoj doktrini, stavljajući u reči nešto što je bilo tako duboko i suptilno da bi

se obuhvatilo samo logikom i običnim ljudskim razmišljanjem. (Pored toga postoje još uvek ljudi, koji u budizmu ne mogu videti ništa više od „religije razuma”, a u kojoj je „razum” striktno ograničen naučnom iluminacijom i nepogrešivom logikom kasnijih vekova ili poslednjim naučnim otkrićima.)

Kada je, uprkos tome, Buda konačno odlučio da otkrije istinu, iz samilosti prema nekima „čije oči su bile gotovo prekrivene prašinom”, striktno se klonio razgovora o krajnjim stvarima i odbijao je da odgovori na pitanja koja su se odnosila na nadzemaljska stanja Realizacije ili na slične probleme koji nadmašuju sposobnosti ljudskog intelekta. On se ograničio na prikaz praktičnog puta koji vodi ka rešavanju svih tih problema, i u prikazu toga on je uvek objašnjavao svoja suštinska učenja u obliku koji odgovara sposobnostima njegovih slušalaca. Seljaku je govorio rečima poljoprivrednika, zanatlijama poređenjima koja odgovaraju njihovoj profesiji, brahmanima filozofskim jezikom, poređenjima koja su u vezi sa njihovom predstavom o univerzumu i njihovom religioznom praksom (kao što su sveti rituali itd.), građanima i kućevlasnicima govorio je o građanskim dužnostima i vrlinama porodičnog života, dok je dublje aspekte svog učenja i iskustva o najvišem stupnju meditacije poverio malom krugu naprednih učenika, posebno članovima svoga Reda.

Kasnije škole budizma ostale su verne ovom principu prilikom modifikovanja svojih metoda učenja i sredstava za njegovu realizaciju prema potrebama individue, kao i prema duhovnom razvoju (ili istorijskoj uslovljenosti) njihovog vremena. Kada je budistička filozofija postala prisutnija i raširenija veći broj naučnih metoda je nastao, da bi se prilagodio svakom individualnom stanju duha. Kao što je Buda svoje učenike vodio postepeno, tako i kasnije škole budizma su odredile teže aspekte svog učenja, koji su zahtevali viši stupanj obrazovanja i znanja, za one koji su ispunjavali te uslove i koji su već prošli kroz preliminarne oblike vežbanja.

Ta napredna učenja opisana su kao ezoterične ili „tajne” doktrine, međutim njihov cilj nije da nekoga is-

ključe iz postizanja viših ostvarenja ili znanja, već da izbegnu prazne razgovore i spekulacije onih koji pokušavaju da intelektualno naslute ta uzvišena stanja svesti, bez pokušaja da ih postignu vežbanjem.

Kada je Buda optužio tajanstvenost i misterioznost pretencioznih sveštenika, koji svoje znanje ili položaj smatraju kao isključivo pravo svoje kaste, ili kada je proglasio da ne pravi razliku između „unutarnjih” (ezoteričnih) i „spoljašnjih” (egzoteričnih) učenja i da ništa nije sačuvao u svojoj zatvorenoj šaci, to sigurno nije značilo da ne pravi razliku između mudraca i lude, već da je spreman da poučava sve koji su radi da ga slede. Međutim, ograničenje postoji nad jednim delom slušalaca i učenika, to su njihove vlastite sposobnosti za shvatanje i ovde je Buda povukao liniju između onoga što je znao i onoga što je smatrao da je pogodno za učenje.

Jednom, dok je Prosvetljeni boravio u Simsapa dubravi skupio je u šaku lišća i pokazavši ga svojim učenicima rekao je da kao što su listovi u njegovoj šaci mali deo u poređenju sa lišćem čitave dubrave, na isti način to čemu ih on uči predstavlja samo mali deo onoga što on zna, ali da će on otkriti samo toliko koliko je potrebno učenicima za ostvarenje oslobođenja.

Tu vrstu pravljenja razlike treba da uvežba svaki učitelj, ne samo uopšteno već na svakom individualnom slučaju. Na Dharmau ne treba da budu prisiljeni oni kojima nije stalo do nje, ili još nisu zreli za nju, nju treba dati samo onima koji žude za višim znanjem i treba je dati u odgovarajuće vreme i na odgovarajućem mestu.

Primenjeno na razvoj budizma, ovo znači da svakoj epohi i svakoj zemlji treba naći vlastiti oblik izražavanja i vlastiti metod učenja da bi se u životu održala budistička ideja. Ta ideja nije filozofska teza ili metafizička dogma već impuls ka novom načinu mišljenja, radi kojeg svet i naša vlastita svest nisu više posmatrane sa stanovišta „Ja”, već sa stanovišta „Ne-Ja”. S tim preokretom načina mišljenja, sva bića su se iznenada pojavila u novoj perspektivi, dok su unutarnji i spoljašnji svet postali jednako i obostrano razvijeni fenomeni naše svesti

koja je prema stepenu razvoja iskusila druge vrste stvarnosti, drugi svet. Međutim, stepen razvoja je zavisan od stepena u kome je prevaziđena „Ja” iluzija i sa njom egocentrična perspektiva, koja izobličuje sva bića i događaje i lomi njihove unutarnje odnose. Ponovo uspostavljanje savršene duhovne ravnoteže prevazilaženjem iluzije o jastvu, izvoru svih mržnji, žudnji i patnji jeste stanje prosvetljenosti. Ono što vodi ka ostvarenju tog stanja je Budin put, put koji nije utvrđen jednom i zauvek i koji ne postoji nezavisno od vremena i individue, već jedino u kretanju i napredovanju hodočasnika ka cilju, koji je Buda naznačio. To je put, koji svaki hodočasnik treba iznova da ostvaruje i kreira.

Čak ni najsavršenije formulisanje Budinog učenja ne bi sačuvalo njegove sledbenike od novih formulisanja; zato, mada je Budino učenje bilo savršeno, ljudi kojima je on pripovedao nisu to bili, i ono što su mogli razumeti i preneti drugima patilo je od ograničenosti, koja je prisutna u celoj ljudskoj misli.

Nasuprot tome, ne smemo zaboraviti da je Buda bio prisiljen da se izrazi jezikom i omiljenim pojmovima svog vremena, da bi učinio sebe razumljivim. Čak i da su svi oni, koji su slušali Budine reči, postali Arahans (svci), to ne bi izmenilo činjenicu, da bi ta učenja, koja bi predali, u ovom obliku bila pojmovno i jezički vremenom uslovljene formulacije. Niti bi mogli predvideti probleme, koji još uvek nisu postojali, a čak da su ih mogli predvideti, ne bi ih mogli izraziti zato što jezik na kojem bi se oni mogli izraziti i shvatiti, još nije bio rođen.

Da je živeo u 6. v.n.e. umesto u 6 v. pre Hrista Buda bi na različite načine izražavao svoja učenja, ovo nije stoga što bi Dharmu ili istinu koju bi trebalo poučavati bila različita, već zato što bi onima koje bi poučavao trebalo u svesti dodati dvanaest vekova istorije, prakse, mentalnog i duhovnog iskustva, a ne samo veće izobilje pojmova i mogućnosti izražavanja, takođe i drukčiji mentalni stav sa drukčijim problemima i perspektivama i drukčijim metodama njihovog rešavanja.

Oni koji slepo veruju u reči, kao i oni drugi kojima je istorijska drevnost vrednija od istine, nikad ovo neće

prihvatiti. Oni će optužiti kasnije budističke škole da su prevazišle Budu, dok su u stvari one prevazišle samo vremenski uslovljene pojmove Budinih savremenika i naslednika.

Duhovne okolnosti isto tako malo mogu biti „fiksirane” kao i životne okolnosti. Gde rast prestaje, tu ništa ne ostaje sem mrtvi oblik. Mi možemo sačuvati mumificirane oblike kao istorijsko znamenje, ali ne i život. Stoga u našem traganju za istinom ne pouzdavamo se u činjeničke dokaze istorije, mi ne sumnjamo u formalnu istinoljubivost ili u istinoljubivost namera onih koji su sačuvali i preneli te forme, već ne verujemo da se forme stvorene milenijumima pre mogu preuzeti bez rezerve, bez izazivanja ozbiljne štete po našu mentalnu konstituciju. Čak i najbolja hrana ako se dugo čuva postaje otrov. A tako je i sa duhovnom hranom. Ovo je zakon duhovnog razvitka, iz koga proizilazi potreba za doživljavanjem istih istina u uvek novim oblicima, i za obrađivanjem i propagiranjem ne toliko rezultata koliko metoda pomoću kojih postizemo znanje i iskustvo o Stvarnosti.

Ako se proces duhovnog razvitka ponavlja i doživljava kod svake individue, to ne znači da će individua postati vezivna karika između prošlosti i budućnosti, već da prošlost postaje ponovo oživljena i podmlađena u sadašnjem iskustvu, da se pretvara u stvaralačku klicu budućnosti. Na taj način istorija se ponovo preoblikuje u sadašnjem životu, postaje deo našeg vlastitog bića, a ne samo objekat učenja i poštovanja koji bi odvojen od svojih izvora i organskih uslova razvoja izgubio suštinsku vrednost.

Čim shvatimo taj organski razvoj, prestajemo da sudimo o njegovim fazama kao o „pravilnim” ili „nepravilnim”, „vrednim” ili „bezvrednim”, radije ćemo zaključiti da ističemo promene iste teme ili „motiva” velikom snagom njihovog kontrasta, opštim faktorom, suštinskom osnovom.

Na primer, suština prirode drveta nije ograničena na njegovo korenje, niti na stablo, grane, grančice ili lišće, niti na cvetove ili plodove. Stvarna priroda drveta jeste

u organskom razvoju i povezanosti svih delova, tj. u njegovom celom prostornom i vremenskom razvoju.

Na isti način treba da shvatimo da se suštinska priroda budizma ne može naći u besprostornoj oblasti apstraktne misli, niti u dogmama posvećenim drevnošću, već jedino u njegovom razvoju u vremenu i prostoru, u njegovom sveobuhvatnom uticaju na život u svim njegovim aspektima, ukratko: u njegovoj univerzalnosti.

7. UNIVERZALNO STANOVIŠTE MAHĀYĀNAE I BODHISATTVA IDEAL

Univerzalnost budizma, koja se prvo izrazila u zbunjivoj raznolikosti religije i filozofskih škola, Mahāyāna, Veliki Prenosilac, uzdigla je do principa svesti, koji je bio dovoljno veliki da prepozna razlike svih škola i ideala kao nužne oblike izražavanja različitih temperamenata i nivoa shvatanja.

Ovo je postalo moguće pomoću naglaska na Bodhisattva idealu koji smešta figuru Bude, kao otelovljenje najvišeg ostvarenja, u centar religioznog života. Na bilo koji način da je čovek mogao odrediti realnost ili irealnost sveta ili svoj odnos prema duhovnom iskustvu ili stanju oslobođenja i krajnje nirvana-e – jedna stvar je sigurna: da stanje savršenosti, prosvetljenosti, budizma čovek može postići i da je to dostupno svakome na isti način. U ovoj tački sve škole budizma su bile ujedinjene.

Međutim, ovo nije put kojim se beži dalje od sveta, već koji ga savladuje sticanjem znanja (prajñā), aktivnom ljubavlju (maitri) prema bližnjima, unutaršnjim učešćem u radostima i patnjama drugih (karuṇā muditā), i smirenošću (upekṣā) u odnosu na čovekovo lično dobro i zlo. Taj put je živo ilustrovan brojnim oblicima Budine egzistencije (do poslednje kao Gautama Śākyamuni), kako je rečeno u Jātakas, pričama o njegovim prethodnim rođenjima. Čak ako mi ne želimo da pridajemo značaj istorijskoj vrednosti tih priča, bez obzira na to one prikazuju stav ranih budista i njihovu ideju o razvojnom toku Savršeno Prosvetljenog Bića.

U Tipitaka, kanonskim spisima pali-budizma, poznatim i kao Theravāda ili „Učenje Starešina”, koje prevladava u južnim zemljama budizma, razlikuju se tri vrste oslobođenih ljudi: 1. svetac ili Arahan, onaj koji je savladao strasti i iluziju jastva, bez posedovanja sveobuhvatnog znanja i sveprožimajuće svesti Savršeno Prosvetljenog Bića (koja bi mu omogućila da dovede brojna druga bića do tog uzvišenog stanja, umesto da stekne

oslobođenje samo za sebe) 2. Čutljivo Prosvetljeno Biće ili Paccekabuddha, koji je postigao Budino znanje, ali nema sposobnosti da ga prenese drugima 3. konačno Sammāsambuddha, Savršeno Prosvetljeni, koji nije samo svetac, znalac, prosvetljeni već i Savršeni Čovek koji je postao celovit, potpun u samom sebi, tj. čovek u kome su sve duhovne i fizičke sposobnosti došle do savršenstva, zrelosti, do stanja savršene harmonije, čija svest obuhvata beskonačnost univerzuma. Takav se čovek ne može više poistovećivati sa bilo kakvim granicama njegove individualne ličnosti, sa njegovim individualnim karakterom i postojanjem, o njemu je pravo reći da „ne postoji ništa sa čim bi se on mogao uporediti, da nema reči koje bi ga opisale” – („Atthaṅgatassa na pamāṇam atthi yena naṃ vajju taṃ tassa na „tthi”; Sutta-Nipāta, 1076).

Izgleda da su prvobitno Arahan, Paccekabuddha, Sammsām-buddha bili razvrstani kao tipovi ljudi ili stanja dostignuća. Ali kako prema budističkom učenju čovek nije „stvoren”, jednom i zauvek, sa određenim utvrđenim sklonostima ili određenim karakterom, već postaje ono što od samog sebe stvori, znanje o te tri mogućnosti je nužno vodilo ka formiranju tri ideala, a s tog stanovišta nema sumnje da je ideal Savršeno Prosvetljenog Bića najviši. Budući da je on mogao preneti brojna bića preko mračnog okeana tog prolaznog sveta rađanja i umiranja (Saṃsāra) do svetle obale oslobođenja, nazvan je Mahāyāna, „Veliki Prenosilac”, dok su drugi ideali (posebno Arahan), koji su bili vezani samo za individualno oslobođenje, nazvani Hinayāna, „Mali Prenosilac”.

Termini Hinayāna i Mahāyāna skovani su prvi put za vreme Kraljevskog saveta Kaṇiṣka u prvom veku naše ere, kada su različiti ideali i putevi oslobođenja bili prodiskutovani od predstavnika raznih škola. Ovde se Mahāyāna ideal pokazao kao jedini koji je imao dovoljno širine da premosti razlike svih budističkih sekti. Nije zato čudno da je većina prisutnih na savetu glasala za Mahāyāna i da je mala grupa koja je pokazala sklonost ka Hinayāna-i izumrla uskoro nakon toga.

Theravādins, međutim, koji nisu bili prisutni na tom Savetu (pošto su već bili nestali sa indijskog kopna) ne mogu biti striktno poistovećeni sa Hinayāna, zato što oni ne odbacuju Bodhisattva Ideal. Nārada Mahā-Thera, jedan od dobro poznatih vođa cejlonskog budizma ubedljivo je izneo mišljenje o Theravādins sledećim rečima:

„Budizam je učenje, koje se javilo kod onih koji žele da postignu lično spasenje, kao i kod onih koji žele da učine oboje, lično spasenje i spas drugih.

Postoje među nama neki koji shvataju ništavnost ovozemaljskih zadovoljstava i koji su, takođe, potpuno uvereni u univerzalnost patnje, oni najpre traže zgodnu priliku da izbegnu taj krug rađanja i umiranja i ostvare svoje oslobođenje.”

„Postoje neki drugi, koji ne samo što shvataju već i osećaju sve patnje života, njihova ljubav je tako bezgranična i njihovo saosećanje tako prodiruće, da odbijaju lično spasenje i posvećuju život uzvišenom cilju, služenju čovečanstvu i usavršavanju sebe samih.”

„Tako plemenit je Bodhisattva Ideal. Taj Bodhisattva Ideal je najčistiji i najdivniji, koji je ikada postojao na svetu, jer šta je plemenitije od života nesebičnog služenja i savršene čistote.”

„Bodhisattva Ideal, reklo bi se isključivo je budistički”. Međutim, bilo bi veoma pogrešno misliti da služenje bližnjima znači odlaganje i popuštanje pred ostvarenjem najvišeg cilja. Milarepa, koji je sam to postigao, upozoravao je učenike na ovu grešku kada je govorio: „Čovek ne treba da žudno i žurno krene u služenje drugima pre nego što sam shvati istinu u potpunosti, kada bi tako uradio, bilo bi to kao da slepi vodi slepog. Sve dok nebo traje, sve dotle neće biti kraja osećajnim bićima koja služe čoveku i svima će doći prilika za takvo služenje. Dok prilika ne dođe ja vas sve pozivam da se odlučite, naime, da postignete budastvo radi dobra svih živih bića.

Da se ovo postigne, potrebna je praksa najviših vrlina (pāramitā) – Bodhisattvae.

One se ne sastoje samo u izbegavanju onoga što je zlo, već i u uzgajanju onoga što je dobro: u samožrtvo-

vanju delima ljubavi i saosećanja, rađanju u vatri univerzalne patnje, u kojoj se patnje drugih bića osećaju istim intenzitetom kao kada se radi o vlastitom biću. Bodhisattva nema ambicije da uči drukčije sem vlastitim premerom, on sledi svoj duhovni poziv ne gubeći iz vida blagostanje svojih bližnjih. Tako on sazreva na putu ka uzvišenom cilju i inspiriše druge da učine isto.

Sve dok sledimo naš put nikakva žrtva koju činimo radi drugih nije uzaludna, čak ako nije priznata ili je možda zloupotrebljena od strane onih u čiju korist smo se žrtvovali. Svaka žrtva je akt odricanja, pobeda nad sobom i zato akt oslobođenja. Svaki od tih aktova, bilo kakav da je njihov spoljni efekat, dovodi nas stepenicu više ka cilju i pretvara teoretsko shvatanje o anatma ideji u živo znanje i određeno iskustvo. Štaviše, mi gubimo naše ja i rušimo zidove zatvora, koje smo sami sagradili, jasnoća i blistavost našeg bića postaje veća i snaga našeg života ubedljivija. To je ono čime pomažemo drugima – više nego filantropskim delima milosrđa, veše nego pobožnim rečima i religioznim propovedima.

Međutim, oni koji se drže dalje od života nemaju priliku za žrtvu, negaciju sebe, za napuštanje teško ostvarenih dobiti, za darivanje onoga što je drago ili što izgleda da se želi, za usluge drugima i za oprobavanje snage u iskušenjima i teškoćama života. Ponovo: pomoći drugom i pomoći sebi, ići ruku pod ruku. Čovek ne može postojati bez drugih.

Međutim, mi ne treba da forsiramo dobra dela prema drugima iz osećanja moralne superiornosti, već treba da radimo spontano iz osećanja prirodne nesebičnosti, koja proističe iz znanja o solidarnosti celokupnog života, iz neopisivog iskustva o jedinstvu postignutog pri meditaciji – iskustva, čiji je univerzalni karakter izražen svetim slogom OM i opštim religioznim stavom Mahāyāna-e.

To je bilo to znanje, koje je Milarepa zahtevao kao osnovu morala i Bodhisattva vrlina. To znanje, koje je međutim u svom prvom osvitilo bilo nesavršeno, vodilo je Budu u njegovim ranijim postojanjima na stazi prosvetljenja i učinilo da odbaci vlastito trenutno oslobođenje (kada

sreće Bude iz prethodnih vremenskih perioda), da bi postigao savršeno budastvo, pomoću iskustva i patnji brojnih ponovnih rođenja u vežbanju Bodhisattva vrli-
na, koje bi mu omogućile da postigne najviši cilj, ne samo za sebe već i u korist brojnih drugih bića.

To je bilo znanje koje je učinilo da Buda odustane od Drveta Prosvetljenja, da bi objavio Jevanđelje Svetlosti, prema kojem je sposobnost za prosvetljenje svojstvena svakom živom biću. Ma gde da ova sposobnost postane svesna snaga bilo kog bića, Bodhisattva je rođen. Buđenje te svesti je životni zadatak Bude. A zadatak je bio taj da ga izazove da se prihvati nevolja lutajućeg života za četrdeset dugih godina, umesto da uživa samo u svojoj sreći oslobođenja.

8. UNIVERZALNA STAZA I PONOVA PROCENA SVETOG SLOGA OM

Neposredni naslednici Bude u želji da sačuvaju svaku reč i zapoved Učitelja i svaki detalj načina života njegovih prvih učenika stvorili su kodeks brojnih monaških pravila i propisa i na taj način zaboravili da je duh iznad slova; iz jednostavnog, nesebičnog i spontanog života nadahnutih apostola i beskućnih putnika, izrasta dobrosredeno, samouvereno i od sveta odvojeno monaštvo, koje je izbeglo nevoljama života i životnim borbama u dobro obezbeđenim manastirima odvojenim od života laika, kao i od sveta uopšte.

Gotovo svim šizmama, neslaganjima i kontroverznosti sekti za vreme prvog veka budističke istorije uzrok nije bio u suštini doktrine ili religioznih pitanja, već u različitim mišljenjima u odnosu na pravila Reda, ili u čisto sholastičkoj ili teoretskoj interpretaciji određenih pojmova, ili u većem naglasku na jednom ili drugom aspektu doktrine i njenim odgovarajućim spisima.

Prva šizma se dogodila sto godina posle Budine smrti na Savetu Vaišāli, gde se ortodokсна grupa Sthaviravādins (Pali: Theravādins) odvojila od glavnog tela budističkog Reda, zato što su odbili da priznaju većinu glasova u korist veće slobode interpretacije nekih manjih pravila Reda. Prema toj odluci, prihvaćenoj i sprovedenoj od većeg dela skupštine, stavljen je veći naglasak na duh učenja i individualni osećaj odgovornosti. Ovde su mišljenja dva istaknuta istoričara:

„Koliko je istinita priča o Savetu Vaišāli ne može se odlučiti, jer su nama poznata saopštenja suprotna jedna drugima u mnogim tačkama i uglavnom postoji predrasuda u korist Sthaviravādins. Međutim, važna je jedna činjenica: Budisti ne pripisuju šizmu razlikama u dogmi, već razlikama koje se odnose na disciplinu Reda.”
(H. von Glasenapp).⁴

⁴ Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, 51

Mnoge tačke razlikovanja, kako su opisali Theravā-dins (koji su smatrali pristalice Velike Skupštine, Mahā-sāṅghika za jeretike) bile su tako trivijalne pa izgleda čudno da su mogle stvoriti takvo previranje. Dok g-đin C.A.F. Rhys Davids s pravom primećuje:

„Stvarni problem bila su prava pojedinaca, kao i prava provincijskih opština, kao protivna propisima centralizovane hijerarhije. Ne samo kao jedinka već i u manjim grupama, čovek bi imao veću važnost; smatrao bi se kao čovek a ne kao prosta jedinka, što bi bio kada bi njegov život, čak u Redu monaha, bio sprovođenje ovog Pravila i to sa monotonijom života u stadi. On bi bio sposoban kao čovek da otputuje na Put attā-dhammo: da izabere, da se odluči saglasno svojoj svesti”⁵

Tek kada su budisti ponovo počeli da se okreću sves-nije figuri Bude, čiji su život i dela bili najživlji izraz njegovog učenja, budizam je izašao iz brojnih posvađa-nih sekti kao svetska religija. U unakrsnoj vatri sukob-ljenih pogleda, šta je određenije moglo biti nego slediti primer Bude? Njegove reči u skladu sa promenjenim vremenima mogle su se tumačiti na razne načine: me-đutim, njegov životni primer govori vanvremenim jezi-kom, koji će biti shvaćen u svim vremenima, sve dok je ljudi. Uzvišena figura Bude i njen duboki simbolizam stvarni su, kao i njegov legendarni život u kojem je prikazan njegov unutarnji razvoj – iz koga izrastaju bes-mrtna dela budističke literature i umetnosti – sve je to beskrajno za čovečanstvo, više nego svi filozofski siste-mi i sve apstraktne klasifikacije Abhidharmae. Može li postojati dublji prikaz nesebičnosti, Ne-Ja doktrine (anātma-vāda), Osmostruke Staze, Četiri Plemenite Is-tine, Zakona o Zavisnom Vođenju Porekla, prosvetlje-nju i oslobođenju, nego što je prikaz Budinog puta, koji sadrži sve visine i dubine univerzuma?

„Bilo šta da je najveće savršenstvo ljudskog duha, Ja ga moram ostvariti u korist svih živih!” Ovo je suština Bodhisattva zaveta.

Kao što će jedan umetnik pre sebe samog izneti učitelje kao zaslužne primere, nezavisno od toga da li će

⁵ Sākya, str. 355

moći da dostigne njihovo savršenstvo, tako isto ko želi duhovni progres mora se okrenuti najvišem idealu u rasponu svog shvatanja. Tim će sebe podstaći na viša dostignuća. Ni za koga ne možemo reći gde su granice njegovih moći – u stvari verovatno je da je intenzivnost naše borbe to što određuje naše granice. Onaj koji se bori najviše, učestvovalaće sa najviše snage i na taj način sam će pomeriti svoje granice u beskonačno: on će os-tvariti beskonačno u konačnom, čineći konačno lađom beskonačnoga, privremenim sredstvima za prenos ka večnosti.

Da bi univerzalno stanovište Mahāyānae uticalo na pobožnog ili Sādhakau sugestivnom snagom simbola koncentracije, svako sveto kazivanje, svaka formula božje službe, svaka meditacija počinje svetim slogom OM.

Ovo stanovište ne može biti savršenije izraženo nego što je svetim slogom OM koji je kako Rabindranath Ta-gore divno kaže, „simbolična reč za beskonačno, savr-šeno, večito. Zvuk kao takav je ionako savršen i pred-stavlja celokupnost stvari. Sve naše religiozne kontem-placije počinju sa OM i završavaju se sa OM. S name-rom da on ispuni svest predosećanjem o večnom savr-šenstvu i oslobodi je iz sveta uske sebičnosti.”

I tako se desilo da u momentu kada je budizam po-stao svestan svoje svetske misije i ulaska u arenu svet-skih religija, sveti slog OM je ponovo postao laitmo-tiv religioznog života, simbol sveobuhvatnog podstica-ja oslobođenja, u kome iskustva o jedinstvu i solidar-nosti nisu krajni cilj, već preduslov stvarnog oslobode-nja i prosvetljenja. On je bio simbol podsticaja za oslo-bođenje, koje više nije bilo mučno povezano sa čoveko-vim vlastitim spasenjem ili sjedinjenjem čovekovog vlas-titog duha (ātman) sa univerzalnim duhom (brahman), već je bilo bazirano na shvatanju da su sva bića u stvari nerazdvojno povezana i isprepletana jedna s drugima, tako da svako razlikovanje „vlastitog” i „drugih” je ilu-zija, i da prvo tu iluziju treba da uništimo, prodorom do univerzalne svesti u nama, pre nego budemo mogli iz-vršiti čin oslobođenja.

OM prema tome nije krajnje i najviše u mantričkom sistemu, što ćemo videti tokom ovog dela, već je osnova, koja stoji na početku skoro svake mantrе, svake formule božje službe, svake meditacije o religioznoj kontemplaciji itd., ali ne i na kraju. Budistički put možemo reći počinje tamo gde se put Upanisada završava i mada isti simbol imaju oba sistema, njegova evolucija nije ista, budući da ona zavisi od pozicije koju simbol zauzima u pojedinom sistemu i u odnosu na druge simbole koji mu pripadaju. Prema tome, bilo bi potpuno pogrešno interpretirati upotrebu svetog sloga OM u budizmu kao povratak brahmanskoj tradiciji i kao asimilaciju ili povratak Upanisadama. Ovo bi bilo koliko velika greška toliko i zabluda jer smisao ovog termina bi bio isti za budistu i Hindusa, zato što je termin „nirvāna” korišćen obostrano i od budista i od sledbenika brahman-skih sistema.

Ponovna procena sloga OM u Mahāyāna budizmu mogla je biti pravilno shvaćena nakon što je sagledana sa stanovišta celog sistema i prakse mantri. Zasada je dovoljno ukazati na oslobađajuću prirodu svetog sloga, koja otvara svest i duh. Njegov zvuk otvara najskrovitije u čoveku vibracijama više stvarnosti – ne stvarnosti izvan njega samog, već stvarnosti koja je bila uvek prisutna u njemu i oko njega, iz koje se on sam isključio gradeći proizvoljne granice oko svoga iluzornog jastva. OM je sredstvo kojim rušimo ta veštačka ograničenja i postajemo svesni beskonačnosti naše prave prirode i našeg jedinstva sa svim što živi.

OM je praiskonski zvuk večne stvarnosti koji vibrira u nama od prošlosti, bez početka, i koji odjekuje u nama ukoliko smo razvili naše unutarne čulo slušanja savršenim smirivanjem svesti. On je transcendentalni zvuk urođene zakonitosti svih stvari, večni ritam svega što se kreće, ritam u kom zakon postaje izraz savršene slobode.

Prema tome u Śūraṅgama Sūtra rečeno je: „Vi ste izučili Učenja slušajući reči Gospoda Bude i onda ih predali sećanju. Zašto niste učili iz sebe samih slušajući

zvuk Unutarnje Dharmae u vlastitoj svesti, a onda vezbali nad njim refleksiju?”⁶

Zvuk OM, ako se izgovara srcem i na usnama iskrenog pobožnika s puno vere (raddha; Pāli: saddha), jeste kao ruke koje se šire da zagrlе sve što živi. To nije izražavanje samo-ekspanzije, već pre opšte prihvatanje, odanost i prijemčivost – što je uporedljivo sa cvetom koji otvara svoje latice ka svetlosti i svima da se posluže njegovom slašću. To je davanje i uzimanje u isto vreme; uzimanje koje je oslobođeno požude i davanje koje ne pokušava da prisili na poklone drugima.

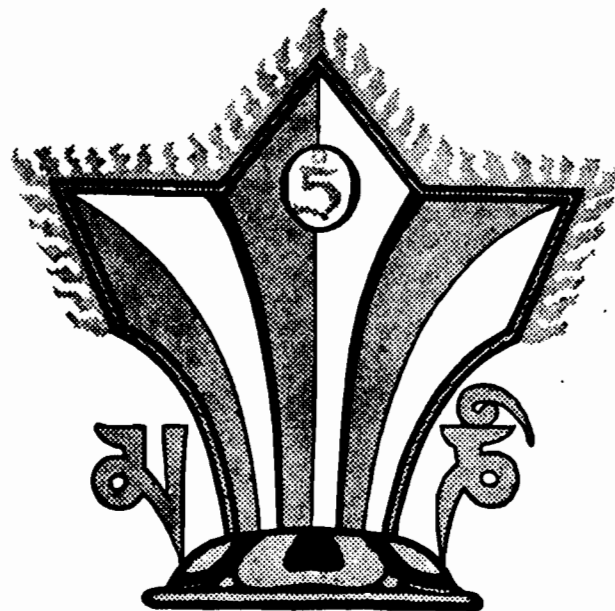
Tako je OM postao simbol univerzalnog stava budizma u njegovom Mahāyāna idealnu, koji ne zna za razliku među sektama, baš kao Bodhisattva, koji odlučuje da služi svim bićima bez razlike, i koji na isti način pomaže svakome u skladu sa njegovim ličnim potrebama, prirodom i putem. Takav ideal se razlikuje od dogme, utoliko što on podstiče i ohrabruje slobodu individualne odluke. Jer njegova opravdanost ne zavisi od istorijskih dokumenata, već samo od njegove vrednosti za sadašnjost – ne od logičkih dokaza, već od njegove sposobnosti da inspiriše i od njegovog kreativnog uticaja na budućnost.

⁶ Preveli Bhikshu Wai-tao i Dwight Goddard u Budistička biblija (A Buddhist Bible), str 258.

DRUGI DEO

MANI

STAZA SJEDINJENJA I UNUTARNJE JEDNAKOSTI



1.

„KAMEN MUDROSTI” I „ELIKSIR ŽIVOTA”

Dok mantrički simboli imaju svoje poreklo u kulturnoj oblasti određenog jezika i civilizacije, postoje drugi simboli figurativne i pojmovne prirode, čije poreklo ne možemo tražiti na nekom posebnom mestu, u bilo kom plemenu ili rasi, i koji nisu ograničeni na nekakav poseban period ljudske civilizacije, ili neke religije, ali koji su zajedničko vlasništvo čovečanstva. Ti simboli mogu iščeznuti na jednom mestu – u stvari oni mogu biti skriveni vekovima – da bi se pojavili na drugom mestu i uskrsnuli u novoj i blistavoj odori. Oni mogu menjati svoje ime i stav i smisao, prema akcentu postavljenom na jednom ili drugom njihovom aspektu, bez gubljenja originalnog pravca: zato je u prirodi simbola da bude tako mnogostruk kao što je i život iz kojeg je izrastao i još da sačuva svoj karakter, svoje organsko jedinstvo unutar različitosti svojih aspekata.

Najomiljeniji od tih simbola jesu oni koji predstavljaju vidljivu formu, bili kao apstraktne (geometrijske) figure ili nacrti, ili kao objekti religioznog kulta. Ali takode postoje i nevidljivi simboli, koji postoje samo kao mentalne slike tj. kao ideje.

„Kamen Mudrosti” je jedan od tih nevidljivih simbola i možda jedan od najinteresantnijih i najmisterioznijih, zato što su iz njega proizašli mnogi vidljivi simboli, velike misli i otkrića na polju filosofije i nauke. Večna vizija iza njega jeste vizija o prima materia, izvornoj supstanci, krajnjem principu sveta. Prema toj ideji svi postojeći elementi i fenomeni samo su različitosti iste snage ili supstancije, koja može biti obnovljena u svojoj čistoti smanjivanjem ili poništavanjem mnogih kvaliteta, koji su joj pripali diferencijacijom i kasnijom specijalizacijom. Zato onaj koji ima uspeha u prodiranju ka čistoti tog neizdiferenciranog prvobitnog oblika stiče ključ tajne svih stvaralačkih moći, koja je zasnovana na promeni svih elemenata i fenomena.

Ta ideja, koja je još juče bila ismejavana od zapadne nauke kao fantazmagorija srednjovekovne misli, danas

postaje ponovo prihvatljiva teorija, nastala skorim otkrićima na polju nuklearne fizike. Posledice tih otkrića već se osećaju u svim granama savremene misli stvarajući novu predstavu o univerzumu.

Od početka ljudske misli, istraživanja prirode sveta su počela na dva suprotna kraja, jedan je bio istraživanje materije, drugi istraživanje ljudskog duha, očigledno to su dve različite stvari, ali one nisu tako različite koliko to izgleda. Ne smatra se da je samo čovek obdaren duhovnim moćima, već i materija, takođe (a da ne govorimo o biljkama i životinjama). Vera u „psihicke“ uticaje dragog kamena ili poludragog kamena i metala preživela je do danas.

Zato je od sekundarne važnosti da li su te snage bile progane u psihičku oblast čoveka ili u elemente prirode, čiji je čovek nakon svega samo deo. U oba slučaja rezultat bi bio isti i uticao bi na obe strane. Onaj koji bi uspeo u otkrivanju prima materiae, time bi ne samo razjasnio misteriju prirode i postigao snagu nad elementima, već bi isto tako pronašao eliksir života. Pošto bi sveo materiju na njen početak, mogao bi da proizvede šta god zaželi menjanjem ili dodavanjem glavnih kvaliteta.

Dok su Grci, kasnije i Arapi i srednjovekovni alhemičari Evrope (kojima su ovo znanje preneli Arapi), zasnivali ovu teoriju o menjanju metala i drugih elemenata na toj ideji pokušavajući da to dokažu i eksperimentalno, postojala je grupa mistika u Indiji koja je primenila ovaj princip na vlastiti duhovni razvoj i objavila da onaj koji bi mogao prodreti do izvornog i krajnjeg principa unutar sebe transformisao bi ne samo elemente spoljašnjeg sveta već i svoje vlastito biće, i čineći to on bi stekao čudesnu moć koju u budističkim spisima nazivaju siddhi (Pāli: iddhi; Tib.: grub-pa), moć koja je isto tako efektivna u duhovnom kao i u materijalnom svetu, zato se kaže da veoma napredni jogini isprobavaju svoja dostignuća vežbajući svoje moći transformisanja na materijalnim elementima.

Tibetanska tradicija nam je sačuvala životne priče, legende i učenja o velikom broju mistika, koji su postigli te čudesne moći i koji su zato nazivani „Siddhas“ (tib.:

grub-thob, izgovara se „dub-t'hob“). Njihova literarna dela i zapisi o njihovim životima su bili potpuno uništeni kada su muhamedanci ovladali Indijom, da bi samo nekoliko tragova njihove aktivnosti bilo sačuvano u indijskoj literaturi. Na Tibetu, s druge strane, oni su dobro poznati kao „Osamdeset i četvorica Siddhas“. Međutim, njihovo delo isto kao i njihove biografije napisani su vrstom simboličnog jezika, koji je u Indiji poznat kao Sandhyābhāṣā. Taj sanskritski termin znači „jezik sumraka“, i ukazuje da njegove reči nose u sebi dvosrtruko značenje, prema tome da li se shvataju u prostom ili mističnom smislu.

Taj simbolički jezik nije samo zaštita od profanisanja svetog intelektualnom nastranošću i pogrešnim korišćenjem joga metoda i psihičkih moći od strane laika i neupućenih, već ima svoje poreklo uglavnom u činjenici da je svakodnevi jezik nesposoban da izrazi najviša iskustva duha. Neoposivo jedino može biti shvaćeno od iniciranog ili iskušenika, može biti jedino nagovešteno porrednjima i paradoksima.

Slično stanovište nalazi se u kineskom Ch'an i japanskom zen-budizmu, na čiju sam duhovnu i istorijsku povezanost sa Siddhas ukazao u prethodnim publikacijama. Oba pokreta koriste paradokse i obiluju u opisima grotesknih situacija s namerom da spreče jednostranost čisto intelektualnih tumačenja, kojima su izložene čak i najfinije alegorije i legende.

U simboličkom jeziku Siddhas iskustva o meditaciji su pretvorena u spoljne događaje, u vizuelna čuda i porredjenja sa činjeničkim, kvazi istorijskim događajima. Ako se na primer kaže o izvesnim Siddhas da su zaustavljali sunce i mesec u svom toku, ili – da su prelazili Gang zadržavajući njegov tok, onda to nema nikakve veze sa nebeskim telima i svetom rekom Indije, već sa „solarnim“ i „lunarnim“ strujama psihičke energije i njihovim sjedinjenjem i sublimacijom u telu jogija itd. Na isti način treba da shvatimo alhemijsku terminologiju Siddhas i njihovo traganje za „Kamenom Mudrosti“ i „Eliksom života“.

GURU NĀGĀRJUNA I MISTIČNA ALHEMIJA SIDDHAS

U centru priča vezanih za mističnu alhemiju Osamdeset i četvorice Siddhas stoji guru Nāgārjuna (Tib.:ཤམ་པ་ཀུ་སྒུབ་), koji je živio sredinom sedmog veka n. e. i ne treba ga poistovetiti sa osnivačem Mādhyaṃika filozofije, koji je rođen sa istim imenom, ali je živio 500 godina ranije. O njemu je rečeno da je pretvorio gvozdenu planinu u bakarnu i mislilo se da bi je pretvorio u zlato, da Bodhisattva Mañjuśri ga nije upozorio da bi zlato samo izazvalo pohlepu i svađu među ljudima umesto pomoći, kao što je Siddha nameravao.

Opravljanje ovog upozorenja, koje je sa budističkog stanovišta lišilo materijalnu stranu alhemije njenog raison d'être je ubrzo postalo očigledno. U toku guruovih eksperimenata desilo se da je ovaj gvozdeni molitveni pehar pretvorio u zlato. Jednog dana dok je obedovao, lopov je prošao pored otvorenih vrata njegove kolibe i videći zlatni pehar, trenutno se odlučio da ga ukrade. Ali Nāgārjuna, čitajući misli lopova uzeo je pehar i bacio ga kroz prozor. Lopov se tako zbunio i posramio da je ušao u guruovu kolibu, kleknuo i rekao:

„Poštovani Gospodine, zašto si to učinio? Ja sam ovde došao kao lopov. Sada kada ti si izbacio ono što sam želeo i poklonio ono što sam ja želeo da ukradem, moja želja je nestala i krađa je postala besmislena i nepotrebna”.

Međutim guru odgovori: „Bilo šta što posedujem trebao bih podeliti sa drugima. Jedi i pij i uzmi šta god želiš da nikada više ne moraš krasti.”

Lopov je bio duboko impresioniran velikodušnošću i ljubaznošću gurua, pa je upitao za njegova učenja. Ali Nāgārjuna je znao da mada svest drugog nije još bila sazrela da shvati njegova učenja, njegova pobožnost je bila iskrena. Zato mu je rekao: „Zamišljaj sve stvari koje želiš kao robove koji rastu na tvojoj glavi (tj. kao ne-

stvarne i nekorisne). Ako meditiraš na taj način ti ćeš videti svetlost poput svetlosti smaragda”.¹

Sa tim rečima bacio je mnoštvo dragulja u ugao sobe, učeniku je rekao da sedne ispred gomile i ostavio ga u njegovoj meditaciji.

Bivši lopov se marljivo bacio na vežbu meditacije i kako je njegova vera bila isto tako jaka kao i njegova prostodušnost, on je doslovno sledio reči gurua – i, gle! – rogovi su počeli da rastu na njegovoj glavi.

U početku je bio oduševljen uspehom i ispunjen ponosom i zadovoljstvom. Međutim, vremenom je otkrio sa strahom da rogovi neprestano rastu i konačno su postali tako glomazni da se nije mogao kretati bez sudaranja sa zidovima i stvarima oko sebe. Što je više brinuo, sve je bilo gore. Tako njegov raniji ponos i veselost prešli su u utučenost i kada je guru posle dvanaest godina ponovo svratio i upitao učenika koliko je odmakao, on je rekao Učitelju da je vrlo nesrećan.

Ali Nāgārjuna se nasmejao i rekao: „Baš kao što si ti postao nesretan samo zamišljanjem rogova na svojoj glavi, na isti način sva živa bića uništavaju svoju sreću držeći se svojih lažnih zamisli, misleći da su stvarne. Ali čak ni rođenje, ni život, ni smrt ne mogu imati moći nad onima čije srce je čisto i koji su oslobođeni iluzija. Ako možeš gledati na sva imanja sveta kao na ne manje nestvarna, ne manje nepoželjna i teška nego što su rogovi na tvojoj glavi, onda ćeš se osloboditi iz kruga smrti i ponovnog rođenja.

U taj čas prašina iz Chelainih očiju bila je otklonjena, i pošto on je video prazninu stvari, njegove želje i lažne predstave su nestale – a sa njima i rogovi sa glave. On je postigao siddhi, savršenstvo sveca i kasnije je postao poznat kao guru Nāgabodhi, sledbenik Nāgārjuna-e.

Drugi siddha, čije ime je povezano sa guru Nāgārjunanim je brahman Vyāli. Slično Nāgārjuna-i bio je strastan alhemičar, koji je pokušao da pronađe „eliksir života” (amṛta). On je potrošio sve svoje bogatstvo na

¹ Ova fraza ima svoje poreklo u dobro poznatoj sanskritskoj metafori o „rogovima zeca”, koja je korišćena da ukaže na nerealno.

neuspešne eksperimente sa svim vrstama skupih hemikalija i konačno mu je to postalo tako odvratno, da je knjigu s formulama bacio u Gang i napustio je mesto svog бесплодног rada kao prosjak.

Ali dok je stigao u drugi grad niz reku Gang, bludnica koja se kupala u reci pokupila je knjigu i donela je njemu. To je oživelo njegovu staru strast, on se ponovo latio posla, dok ga je bludnica snabdevala sredstvima za život.

Ali njegovi eksperimenti su bili isto tako neuspešni kao i pre, sve dok jednog dana bludnica, dok mu je pripremala hranu, nije slučajno isпустиła sok nekog začina u alhemijsku miksturu – i, gle! – to što učeni brahmin nije mogao postići četrnaestogodišnjim radom bilo je postignuto od ruke neobrazovane žene iz niže kaste.

Simboličan karakter priče je jasan. Suština života i prirode, tajna besmrtnosti ne može se naći suvoparnim intelektualnim radom i sebičnom željom, već samo uz dodir nerazblaženog života: u spontanosti intuicije.

Priča dalje kaže, ne bez humora, kako je Brahmin, koji očigledno nije bio duhovno pripremljen za taj neočekivani dar sreće, pobjegao sa blagom u samoću, zato što ga nije želeo podeliti s nekim niti dopustiti drugima da saznaju o njegovoj tajni. On je seo na vrh nepristupačne stene, koja se izdizala u sredini strašne močvare. Tamo je sedeo sa svojim eliksirom života, zatočnik sopstvene sebičnosti, poput Fatnera, diva iz nordijske mitologije, koji je postao zmaj da bi sačuvao blago, radi kojeg je zaklao brata, pošto su ga oteli od bogova!

Ali Nāgārjuna, koji je bio ispunjen i delima bodhisattve želeo je da stekne znanje o tom dragocenom eliksiru u korist svih koji su sazreli za njega. Naporom svojih magičnih moći uspeo je da pronađe pustinjaka i da ga ubedi da se rastane od tajne.

Detalji te priče u kojoj su elementi omiljene mašte i humora pomešani sa mističnim simbolima i sećanjima na istorijske ličnosti od sekundarnog su značaja. Ali

značajno je da Tibetanski rukopis², u kojem je sačuvana priča, pominje živu (dñul-chu) kao jednu od najvažnijih supstanci korišćenih u brahmanovim eksperimentima. Ovo potvrđuje povezanost sa drevnom alhemičkom tradicijom Egipta i Grčke, koja je držala da je živa blisko povezana sa prima materiom.

² Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bzihi rnam-thar (bstan-hgyur; rgyud).

3.

MANI, DRAGI KAMEN SVESTI, KAO „KAMEN MUDROSTI” I PRIMA MATERIA

U mističnom jeziku alhemije, živa je bila poistovećena sa prima materiom, ali ono na šta se mislilo u tom slučaju nije bio metal već „živa mudraca”, koja je bila suština ili duša žive, oslobođene od četiri Aristotelova elementa zemlje, vode, vatre i vazduha – ili bolje od kvaliteta, koji ih predstavljaju i u kojima nam se materijalni svet pojavljuje.

U budizmu ta četiri elementa ili elementarni kvaliteti (mahābhūta) su poznati kao čvrsti, vodeni, gasoviti i zračni princip, drugim rečima kvaliteti inercije, kohezije, radijacije i vibracije, kao karakteristike četiri agregatna stanja u kojima nam se materijalni svet pojavljuje.

Ne može biti sumnje oko izvora iz kojeg su ideja i definicija ta četiri elementa došle u grčku filosofiju. Ako smo shvatili da je problem alhemičara bio kako udaljiti iz objekata eksperimenta elemente zemlju, vodu, vatru i vazduh, tada ne možemo a da se ne setimo Kevaddha-Suttae iz Digha-Nikāya Pāli-Kanona, gde veoma sličan problem – naime, nestanak materijalnih elemenata – zbunjuje svest monaha koji u stanju Dhyanae ili meditativnog transa putuje kroz sve nebeske svetove ne nalazeći rešenja.

Konačno, dolazi do Bude i pred njim postavlja ovo strašno pitanje: „Gde se zemlja, voda, vatra i vazduh svršavaju? A Buda odgovara: „Ne postavljaš na taj način ovo pitanje, o, monaše, već: Gde ova četiri elementa ne nalaze uporište? A odgovor je: „U nevidljivoj, beskrajnoj i svud-zračućoj svesti (viññāṇam anidassanam anantaṃ sabbato pabhaṃ); tamo ni zemlja, ni voda, ni vatra, ni vazduh ne mogu naći uporište (ettha āpo ca paṭhavi tejo vāyo na gādhati)”.

Termin anidassanam (nevidljivo, neprimetno) cilja na činjenicu da svest, kada je izdiferencirana ili objektivizirana prelazi u vidljivu pojavnost, ostvarujući sebe koaguliše se u materijalni oblik, koji nazivamo našim telom i koji je u stvarnosti vidljivi izraz naše prošle

svesti, rezultat prethodnih kreativnih oblika stanja svesti.

Viññāṇam anidassanam, zato može samo biti shvaćeno kao svest u svojoj nedeljivoj čistoti, još ne pocepanu na dualizam subjekta i objekta. Buddhaghosa, autor Visuddhimagga je proglasio ovu svest identičnom nirvāni. Termin Anantaṃ potvrđuje ovu ideju, zato što svest može biti beskonačna samo kada nije ograničena predmetima, kada je savladala dualizam ja i ne-ja. Čistota ovog stanja svesti je takođe naglašena izrazom sabbato pabhaṃ: koji zrači na sve strane, prožimajući sve svetloću (bodhi). Drugim rečima: ovo je svest u stanju Prosvetljenosti (sambodhi).

Buda cilja na isto stanje, dok u Udāna VIII govori: „Zaista, postoji oblast, gde nema ni čvrstog, ni tečnog, ni toplote, ni pokreta, ni ovog niti bilo kojeg drugog sveta, ni sunca, ni meseca... Tamo je O, Monasi Nerođeno, Neprouzrokovano, Nestvoreno, Neuobličeno. Da nije postojalo to Nerođeno, Neprouzrokovano, Nestvoreno, Neuobličeno, pobeći iz ovog sveta rođenog, prouzrokovanog, stvorenog, uobličenog bi bilo nemoguće.

Onaj koji shvati ovo našao je stvarno „Kamen Mudrosti”, skupoceni dragi kamen (maṇi), prima materiu ljudske svesti, samu sposobnost svesti, koja može da se pojavi u bilo kom obliku života. Ovo je bio pravi cilj svih velikih alhemičara koji su znali da se pod „živom” podrazumevaju stvaralačke snage više svesti, koje su oslobođene od prostih elemenata materije da bi postigle stanje savršene čistote i zračenja, stanje Prosvetljenosti.

Ta ideja je ilustrovana u priči o guru Kankaṇapai, jednom od Osamdeset i četvorice Siddhas. Jednom je živeo jedan kralj na istoku Indije, koji je bio veoma ponosan na svoje bogatstvo. Jednoga dana jogi ga upita: „Šta vredi tvoje kraljevstvo kada je beda stvarni vladar sveta? Rođenje, starost i smrt se okreću slično grnčarskom točku. Niko ne zna šta sledeći obrt može doneti. On ga može uzdići do najviše sreće ili baciti u dubine patnje. Zato ne dopusti sebi da budeš zaslepljen svojim sadašnjim bogatstvom.

Kralj reče: „U mom sadašnjem stanju ja ne mogu

služiti Dharmu u odeći askete. Ali ako možeš daj mi savet koji mogu slediti prema svojoj prirodi i sposobnostima, bez menjanja spoljašnjeg života, i ja ću ga prihvatiti”.

Jogi je znao za kraljevu ljubav prema dijamantima. Tako je kraljevu prirodnu sklonost kao polaznu tačku za meditaciju i temu meditacije, na taj način – saglasno tantričkoj upotrebi – on preokreće slabost u izvor snage.

„Posmatraj dijamante na svojoj narukvici, fiksiraj svoju svest za njih i meditiraj na ovaj način: Oni blistaju u svim bojama duge, još njihove boje, koje raduju moje srce, nisu njihova vlastita priroda. Na isti način naša imaginacija je inspirisana raznovrsnim oblicima pojavnog sveta, koji nema vlastitu prirodu. Usamljeni duh je sjajni dragi kamen od koga sve stvari pozajmljuju svoju prolaznu stvarnost”.

I dok se koncentrisao na svoju narukvicu na levoj ruci, kralj je razmišljao kao što mu je jogi rekao, sve dok njegov duh nije postigao čistotu i zračnost besprekornog dijamanta.

Međutim, ljudi iz njegovog dvora, koji su primetili neku čudnu promenu na njemu, jednoga dana su provirili kroz pukotinu na vratima privatnog kraljevog apartmana i videli kralja okruženog brojnim nebeskim bićima. Smesta im je bilo jasno da je postao siddha i pitali su ga za blagoslove i put. A kralj je odgovorio: „Nije bogatstvo to koje me učinilo kraljem, već to što sam postigao spiritualno vlastitim naporom. Moja unutarnja sreća je moje kraljevstvo”.

Od tada kralj je poznat kao guru Kaṅkana.

Već u najranijim oblicima budizma dragi kamen je učinjen simbolom tri lađe Prosvetljenosti, naime Prosvetljenog Bića (Bude), Istine (Dharma) u čijem ostvarenju se sastoji Prosvetljenje i Zajednice (saṅgha) onih koji ulaze ili stupaju Putem Prosvetljenosti. Iz tog razloga o dragom kamenu je govoreno kao o „trostrukom dragom kamenu” (tri-ratna).

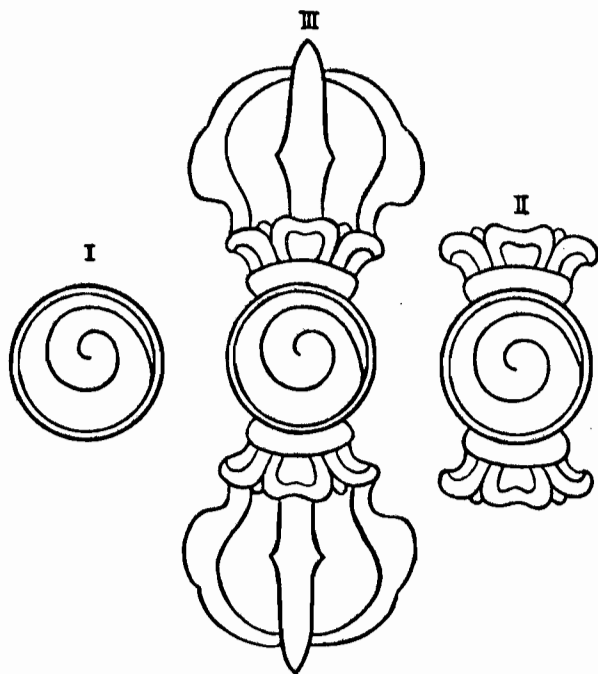
On koji poseduje taj sjajni dragi kamen pobeđuje smrt i ponovo rođenje i postiže besmrtnost i oslobodjenje. Ali taj dragi kamen se ne može naći bilo gde, osim u lotosu (padma) vlastitog srca.

Ovde maṇi je zaista „Kamen Mudrosti”, cintamani, želja-koja dođejuje dragom kamenu brojne legende, koje na Tibetu postoje do današnjeg dana u centru folkloru i religiozne poezije.

U kasnijim oblicima budizma ideja o dragom kamenu je uzela oblik Dijamantskog Skiptra, Vajrae, i kao takva postala najznačajniji simbol transcendentálnih kvaliteta budizma. Vajra je prvobitno bila simbol moći Indre, Induskog Zevsa, boga munje i svetlosti, koji se često pominje u pāli tekstovima.

Značajno je za duhovni stav budizma da je bez odbacivanja kosmoloških i religioznih ideja tog vremena uspeo da ostvari potpuno ponovno procenjivanje tih ideja prostim menjanjem centra duhovne gravitacije.

4. MANI KAO DIJAMANTSKI SKIPTAR



Vajra u svoja tri stupnja razvoja

Tako se desilo da je čak i Indra (poput drugih bogova) postao samo pozadinska figura za uzvišenu ličnost Bude, simbol Indrine moći iz sfere prirode i fizičke sile je uzdignut do vrhunske vlasti, postajući tim svojstvo Prosvetljenog Bića.

U toj vezi Vajra više nije „grom“, izraz kog se mnogi prevodioci tvrdoglavo drže i koji bi bio adekvatan jedino ako bi čovek postupao sa Vajrom kao simbolom Boga-gromovnika. Međutim, u budističkoj tradiciji takva veza ne postoji. Vajra je smatrana kao simbol najviše duhovne moći, koja je neodoljiva i nepobediva. Ona se zato upoređuje sa dijamantom, koji je sposoban da seče

bilo koju drugu supstancu, ali koji sam ne može biti sečen bilo čime.

Slična svojstva dragocenosti – svojstva najviše vrednosti, nepromenljivosti, čistote, jasnoće bila su dalji razlozi zašto je u budizmu Vajra izjednačena sa dijamantom. Ovo se izražava takvim terminima kao što su „Dijamantski Tron“ (vajrāsana) za mesto na kome je Buda postigao Prosvetljenje, „Dijamantska Testera“ za jedan od najdubljih filozofskih spisa Māhāyana-e koji se završava ovim rečima: „Ovo sveto izlaganje biće poznato kao Vajracchedika-Prajñā-Pāramitā-Sūtra – zato što je čvrsto i oštro poput dijamanta, koji seče sve proizvoljne koncepcije i vodi ka obali Prosvetljenosti.

Te škole budizma koje su smestile ovo učenje u centar svog religioznog života i misli poznate su pod zajedničkim nazivom „Vajrayāna“, „Dijamantski Prenosilac“. U svim tim terminima pojam „groma“ je potpuno isključen, a isto važi i za pāli nazive poput Vajirañāe (dijamantsko-znanje) itd.

Ideje koje su bile povezane sa terminom Vajra od budista rane Vajrayānae jasno su demonstrirane tibetanskim ekvivalentom za Vajrau tj. „rdo-rje“ (izgovara se „dorjay“): „rdo“ znači kamen, „rje“ znači „vladar“, „gospodar“, „gospod“. Dorje, zato je kralj kamenova, najskupoceniji, najmoćniji i najplemenitiji kamen tj. dijamant.

Kao vidljivi simbol Vajra uzima oblik skiptra (simbol visosti, vladarske moći) i zato je pravo nazvati je „dijamantskim skiptrom“. Taj skiptar prisvaja oblik koji odgovara njegovoj funkciji. Njegov centar je krug, koji predstavlja seme ili bit univerzuma u svom neizdiferenciranom obliku kao „bindu“ (tačka, nula, kap, najmanje jedinstvo). Njegova potencijalna snaga je naznačena slikovitim predstavama spirale koja polazi iz centra kruga.

Od neizdiferenciranog jedinstva centra razvila su se dva suprotna pola razvoja u obliku cvetova lotosa, koji predstavljaju polarnost svih svesnih postojanja. Od njega počinje vasiona, tj. naš trodimenzionalni svet, simbolisan sa „četiri strane sveta“ sa brežuljkom Meru kao svojim centrom ili osovinom. Taj prostorni razvoj

odgovara duhovnoj diferencijaciji Principa Prosvetljenosti u obliku pet transformisanih sastavnih delova svesti i njima odgovarajućih Dhyani-Buda u kojima svest Prosvetljenosti se javlja izdiferencijacijom, slična zraku svetlosti koji se prelama kroz prizmu.³ Zato mi vidimo da iz oba lotosova cveta izlazi po „pet zraka moći“ (predstavljenih sa pet metalnih oštrica ili prečki), koji se ponovo sastavljaju u tački najvišeg jedinstva (formirajući na svakoj pojedinačnoj strani vrh vajra-e), baš kao što su pri meditaciji sve svesne snage Sādhaka (ili adepta) skupljene u jednoj tački.

A na isti način kao u maṇḍala-i⁴ broj lotosovih latica može biti povećan od četiri do osam, naznačivanjem središnjih pravaca – na taj način zruci ili prečke Vajra-e, koji se sastavljaju na osovini, takođe mogu biti povećani od četiri do osam. U prvom slučaju se govori o petoprečnoj (tib.: rtse-lha), u drugom slučaju o devetoprečnoj (tib.: rtse-dgu) vajra-i.

Centar, kao i u maṇḍali je uvek uključen u broj. Zaista, vajra je jedna apstraktna (ne figurativna) plastična dupla mandala, dualitet koji (mada ne remeti gorepomenute brojeve, koji su samo povezani sa zajedničkom oznakom obe strane) izražava polarnost, relativni dualizam u strukturi svesti i sveta i uspostavlja u isto vreme „jedinstvo suprotnosti“ tj. njihovu unutarnju povezanost.

Međutim, centralna ideja vajrae sastoji se u čistoti, zračenju i neuništivosti Prosvetljene svesti (bodhi-citta; Tib.: byañ-chub-sems). Mada je dijamant sposoban da stvara boje, on je saglasno svojoj prirodi bezbojan, činjenica koja ga čini – kao što vidimo u priči o guru Kaṅkanapai – pogodnim simbolom tog transcendentnog stanja „praznine“ (śūnyatā); (Tib.: ston-pa nid), koja je odsustvo svih pojmovnih određenja i uslova, koju Buda opisuje kao „Nerođeno, Neuzrokovano, Neostvareno, Neubliceno“, zato što ona ne može biti određena bilo kakvim pozitivnim kvalitetima, mada je prisut-

³ Više o tome u sledećem poglavlju.

⁴ Koncentrični dijagram ili plastični model, koji se koristi u svrhe meditacije, biće tema III poglavlja (Padma)

na uvek i svuda. To je srž gorepomenute „Dijamantske Sūtrae“ i osnova „Dijamantskog Prenosioca“.

Odnos između najvišeg i običnog stanja svesti je od izvesnih alhemičkih škola upoređivan – kao odnos između dijamanta i običnog komada uglja. Čovek ne može zamisliti veći kontrast, a ipak oba se sastoje od iste hemijske supstance, naime ugljenika. Ovo simbolično uči osnovnom jedinstvu svih supstanci i njima inherentnom svojstvu menjanja.

Za alhemičara, koji je ubeđen u duboki paralelizam između materijalnog i nematerijalnog sveta i u jednoobraznost prirodnih i duhovnih zakona, svojstvo menjanja ima univerzalno značenje. Ono može biti primenjeno na neorganske oblike materije kao i na organske oblike života, i isto tako na psihičke snage koje prožimaju oboje.

Tako, ta čudna moć menjanja je daleko od onoga što gomila zamišlja da je „Kamen Mudrosti“ za koji se pretpostavljalo da ispunjava sve želje (čak i glupe...) ili „Elikzir Života“, koji obezbeđuje neograničeno produžavanje zemaljskog života. Onaj koji je iskusio tu promenu nema više želja i produžavanje zemaljskog živoga nije više važno za njega, koji već živi u besmrtnosti.

Ovo se uvek iznova naglašava u pričama o siddha. Na bilo koji način postignute čarobne moći gube u momentu postignuća svaki interes za adepta, zato što on prevazilazi zemaljske ciljeve, koje čini ostvarivanje željenih moći. U ovom slučaju, kao i u mnogim drugim, to nije kraj koji veliča sredstva, već sredstva koja veličaju kraj, pretvarajući ga u viši cilj.

Razbojnik koji je, da bi stekao nepobediv magični mač, podneo strogu vežbu meditacije, neće moći da koristi mač pošto ga zadobije, jer će ga vežba meditacije promeniti u sveca.

I na sličan način to se desilo guru Nāgārjunai koji je, pošto je izbavio „Elikzir Života“ od sebičnog pustinjača, odbio da ga koristi radi produživanja vlastitog telesnog postojanja, i predao ga je svojim učenicima, dok je sam žrtvovao svoj život u korist bližnjih, kada se velika nesreća nadvila nad zemljom.

Njegov glavni učenik, kralj Salabāndha, pokušao je da ga odvрати od njegove žrtve, ali guru je odgovorio: „Bilo šta što je rođeno mora umreti, sve složene stvari se moraju raspasti, svi zemaljski ciljevi su prolazni. Kako čovek može uživati u njima? Idi i donesi „Eliksir Života!“ (amrta). Ali kralj odgovori: „Ja ću to uzeti samo zajedno sa mojim guruom. Ako guru ne ostane u životu, kako amrta može pomoći meni? Šta vredi život bez duhovnog vodstva? I kada guru koji je žrtvovao sve što je imao, preda svoje telo kao zadnji dar, kralj je umro kraj nogu svoga gurua.

Tako mudri ljudi ne koriste „Eliksir Života“, da bi sačuvali telo od vremena, već da bi postigli viši život, koji ne zna za strah od smrti. Onaj koji bi ga upotrebio samo radi očuvanja svog fizičkog postojanja, iznutra bi umro, a nastavio bi da postoji samo kao „živi leš“. U sebičnim rukama isti „Eliksir Života“ se pretvara u otrov, baš kao što se istina u ustima budale pretvara u laž, i vrlina u fanatizam kod ograničenih.

Međutim onaj koji je pronašao Kamen Mudrosti, zračni dragi kamen (maṇi) Prosvetljene svesti (bodhi-citta) u vlastitom srcu pretvara svoju smrtnu svest u besmrtnu, oseća beskonačno u konačnom i preokreće saṃsāru u nirvāṇu – ovo je učenje Dijamantskog Prenosioca.

5.

DUH I MATERIJAJ

Da bi pronašli *dragi* kamen (maṇi) – simbol najviše vrednosti unutar vlastite svesti moramo biže razmotriti prirodu naše svesti, kao što je opisano u kanonskim tekstovima budizma. Prvi stih Dhammapada, najomiljenije zbirke stihova Pāli Kanona, počinje ovim rečima: „Svim stvarima prethodi duh, vođene su duhom, stvorene su duhom“, i u manje omiljenim, ali zaceo veoma dubokim učenjima Abhidhamma, najraniji pokušaj sistematskog predstavljanja budističke filosofije i prakse, svet je isključivo posmatran sa stanovišta fenomenologije svesti.

Buda je sam već odredio svet, koliko kao svet što se pojavljuje, toliko i kao svet unutar naše svesti – bez ulaženja u problem objektivne stvarnosti. Međutim, pošto je odbacio pojam supstance, ovo se nije moglo shvatiti kao suštinski kontrast psihičkim funkcijama, čak ni kada je govorio o materijalnim i fizičkim uslovima, već pre kao unutarnji i spoljašnji oblik pojavnosti jednog i istog procesa, koji je za njega od interesa samo ukoliko spada u oblast direktnog iskustva i odnosi se na žive individue, tj. proces svesti.

„Doista, Ja sam izjavio da u samom telu, mada je smrtno i samo hvat visoko, ali svesno i obdareno duhom, jeste svet koji postaje iz njega i nestaje iz njega, i taj put vodi ka nestajanju iz njega.“ (Aṅguttara-Nikāya II, Saṃyutta-Nikāya I).

Prema tom psihološkom stanovištu, budizam ne istražuje bit materije, već samo bit čulnih percepcija i iskustava koja u nama stvaraju ideju o materiji: „Pitanje koje se odnosi na bit takozvanih spoljašnjih fenomena nije rešeno na vreme; mogućnost ostaje da osećajno (rūpa) i mentalno, mada su korelativni, ne mogu se pomešati jedno s drugim, ali bez obzira na to mogu imati isto poreklo. U bilo kom slučaju stari sholastičari su smatra-

li da spoljašnji svet, prema teoriji karme određuje ličnost.⁵

Na ovaj način budizam se oslobađa dileme dualizma, prema kojoj duh i materija ostaju slučajno spojena jedinstva, čiji odnos treba da bude posebno podstican. Iz tog razloga se slažemo sa Rosenbergom da termin „rūpa” u tom odnosu ne treba prikazati kao materiju ili princip materijalnog, već pre kao „osećajno” koje obuhvata pojam materije sa psihološkog stanovišta, bez stvaranja dualističkog principa u kom materija postaje apsolutna suprotnost duha (nāma). Spoljašnji materijalni svet je zaista „svet čula”, kako Rosenberg ističe, „nezavisan od toga da li ga mi posmatramo kao objekat fizičke ili psihološke analize”.

Rūpa (Tib.: gzugs) doslovno znači „oblik”, „lik” bez ukazivanja da li je taj oblik materijalan ili nematerijalan, konkretan ili imaginaran, shvaćen čulima ili zamišljen svesću (ideal). Izraz „rūpa-skandha” (sa kojim ćemo se baviti u sledećem poglavlju) može se uglavnom predočiti kao „telesni sklop”, „materijalni agregat” i „agregat telesnog oblika” itd. Dok u terminima kao „rūpāvacara-citta”, „svest o oblasti oblika” ili rūpadhyana (Pāli: -jhāna), stanje duhovne vizije pri meditaciji, rūpa označava svest čistog, nematerijalnog ili idealnog oblika. Svetovi (loka) ili oblasti postojanja (avacara) koji odgovaraju tim idealnim oblicima mogu se nazvati „fino-materijalnim sferama” (rūpāvacara), pošto su oni nevidljivi ljudskom oku i opažaju se samo vidovitošću i izvesno je da oni ne odgovaraju našem ljudskom pojmu materijalnog niti fizičkog. Pojam „rūpa” je zato mnogo širi nego pojam „materija”: Takozvane materijalne stvari potiču iz oblasti čula, dok osećajno nije iscrpljeno kvalitetom materijalnog. To na čemu se bazira materija ne treba da nužno bude materijalno, materija ili materijalno nije nužno nešto prvobitno, ono može biti praćeno unatrag do snage ili stupnjeva energije i, kao u sa-

dašnjem slučaju, do elementa koji se sa stanovišta subjekta smatraju kao zbir taktilnih iskustava.⁶

Ti elementi nemaju supstancijalnu vrednost, već su fenomeni koji se uvek iznova vraćaju, koji se pojavljuju i nestaju prema određenim zakonima sleđa i koordinacije. Oni stvaraju neprekidan tok, koji delimično postaje svestan u živim bićima u skladu sa njihovim težnjama, razvojem i čulnim organima itd. Takva doktrina o trenutnosti svih fenomena ne može se završiti naglo pre pojma o materiji. Prema Abhidhamma (Pāli: Kanon) sedamnaest misaonih momenata (svaki pojedinačno kraći od bljeska munje) oblikuju najduži proces svesti izazvan čulnim percepcijama i prema ovoj teoriji sedamnaest misaonih momenata (Pāli: cittakkana) prihvaćeni su kao trajanje materijalnih fenomena u budističkoj filozofiji. Ovo je od velikog interesa čak i kao hipoteza, pošto povezuje fizičko sa psihičkim i dokazuje osnovno jedinstvo duhovne i materijalne zakonitosti. Iz ovoga proističe, da ono što nazivamo materijom može jedino biti definisano kao posebna vrsta čulnog utiska ili mentalnog iskustva, koje u skladu sa tim ima svoje mesto među elementima i svojstvima svesti.⁷

Princip materijalnog može biti razmatran sa dva stanovišta: 1. Kao faza u procesu precepcije tj. kao polazna tačka procesa svesti, koja proizilazi iz čulnih utisaka (Pāli: phassa, Skt.: sparśa) ili kombinacija čulnih utisaka.

2. Kao rezultat (vipāka) ponavljanih čulnih utisaka te vrste i onoga što proizilazi iz toga na račun čega individua dobija telesni oblik.

U prvom slučaju bavimo se čulnim utiscima težine i mekoće, vlage i suvoće, toplote i hladnoće, stabilnosti i pokreta – tj. kao što je utisak otpora u svesti o dodiru,

⁶ Ovo nije kontradiktorno činjenici da su „veliki elementi” (mahābhūta, koje smo prethodno pomenuli) ponekad bili zamišljeni u jasno materijalnom smislu.

⁷ Cf. Anagorika Govinda: Psihološko stanovište rane budističke filozofije (The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy) (Abhidhamma-Tradicija), Patna University, 1937; Rider, London, 1961.

⁵ Otto Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg, 1924, str. 148.

isto tako su svetlosni utisci o boji u svesti o vidu, kao što je zvuk u svesti slušanja, kao što je miris u olfaktornoj svesti, isto tako ukus u gustatornoj svesti – dok pojam stvari ili materijalnog predmeta javlja se samo u koordinaciji i interpretaciji mentalne svesti.

Zato mi možemo dodirnuti „stvari” isto tako malo kao što možemo dodirnuti dugu, i baš kao što duga, mada postoji kao iluzija, nije ni slučajno halucinacija, zato što je mogu posmatrati svi koji su obdareni čulom vida, može biti snimljena foto-aparatom i podleže izvesnim zakonima i uslovima, na isti način svi unutarnji i spoljašnji objekti naše svesti, koji obuhvataju te koje zovemo „materijalnim” i koji stvaraju naš očigledno čvrst i opipljiv svet stvarni su samo u relativnom smislu (u smislu „objektivne” iluzije).

Isto važi za našu vlastitu telesnost, psihofizički organizam individue (rūpa-nāma). Taj organizam prema budističkoj koncepciji je tako reći koagulirana, kristalna ili materijalizovana svest prošlosti. To je aktivni princip (karma) svesti, koji kao efekat (vipāka) zalazi u vidljivu pojavnost.

Na taj način telo je proizvod naše svesti, dok svest nije proizvod tela ili je to samo u veoma malom stepenu, u onoj meri u kojoj čulnim organima prenosi utiske o spoljašnjem svetu. Prihvatanje i savlađivanje tih čulnih utisaka zavisi od emocionalnih i intelektualnih reakcija unutarnje svesti i našeg proizvoljnog stava ili odluke koja zavisi od tih reakcija. Samo drugopomenute postaju važeće kao delo (karma) i kasnije se javljaju kao vidljivi i opipljivi efekat (vipāka).

Ono što se pojavljuje kao oblik suštinski pripada prošlosti i zato su ga osećali kao nešto strano oni koji su se razvili duhovno iznad njega (a još nisu dovoljno daleko da vide prošlost u njenoj celosti i univerzalnom aspektu). Nerazumevanje dualističke koncepcije svesti i materije, tela i duha, itd. zasniva se na tom osećanju i baš zbog toga oni koji su spiritualno napredovali osetljiviji su na to od prosečnih ljudi. Stoga za većinu ljudi, čija svest još nije prerasla prošlost iz koje njihov vidljivi oblik potiče, telo se može s pravom smatrati da pripada sadašnjosti. Ovo odgovara postojećem stanju svesti.

Međutim, većim duhovnim progresom i bržim psihičkim razvojem unutar osobe i unutar istog raspona života, nastaje veća udaljenost između telesnih oblika i duhovnih postignuća, zato što telo usled veće gustine ima manji stepen pokretljivosti i duže amplitude vibracija, koje ne mogu držati korak sa svešću. Telo se prilagođava polako i unutar određenih granica, koje zavise od uslova organskog razvoja, strukturnih zakona materije i prirode primarnih elemenata.

Telesni oblik se može uporediti sa teškim klatnom – koje nastavlja da se njiše duže vremena pošto je početni impuls prestao, što je duže i teže klatno to je sporija brzina oscilacije. Dok je svest već dostigla stanje mira i harmonije, uravnotežavanjem ili suprotstavljanjem, promenom stava po efektima iz prethodnih akcija, karmički efekat (vipāka) kristalisan u telesni oblik može mirno oscilirati duže vremena pre nego potpuna harmonija bude postignuta u vidu telesnog savršenstva. Ovo jedino može biti ubrzano svesnim prožimanjem, produhovljavanjem i preobražajem tela, kako je opisano od izvesnih siddhas, a iznad svega od Bude, čije je telo, rečeno je, bilo tako nezemaljski lepo i zračno, da je prema njemu čak i zlatna odežda koju su mu nudili gubila svoj sjaj.

Jedan od najvećih religioznih mislilaca savremene Indije opisao je ulogu tela u duhovnom razvoju sledećim rečima: „Prepreka koju fizičko predstavlja duhovnom nije argument za odbacivanje fizičkog, jer u nevidljivoj sudbini stvari naše najveće teškoće su nam najbolje prilike. Bolje usavršeno telo biće, takođe, kasniji trijumf⁸. Zato život treba promeniti u nešto bezgranično, mirno, intenzivno i moćno, tako da više ne možemo prepoznati njegovo staro, slepo, vatreno, usko Ja ili nevažni impuls i želju. Telo čak treba potčiniti promeni, da ne bude više bučna životinja ili klipani koji je na smetnji, već da umesto toga postane svesni sluga i blistavi instrument i živa forma duha”⁹.

⁸ Sri Aurobindo: Sinteza joge (The Synthesis of Yoga) Pondicherry, 1955, str. 10.

⁹ Op. cit., str. 82.

Jedino iz tog prisnog odnosa tela i duha moguće je shvatiti siddhas telesnog savršenstva, koje su opisivane uvek iznova u biografijama budističkih svetaca – u kontrastu sa opšteprihvaćenom idejom o telesnom kažnjavanju, asketsko intelektualnom budizmu, koja se uvukla u istorijske i filozofske predstave o **Buddha-Dharma**.

6.

PET SKANDHAS I DOKTRINA SVESTI

Kada se u budizmu ljudska ličnost ili ono što mi nazivamo „individua” definiše kao saradnja pet grupa Skandhas, tada je to već opis akcija individue i reaktivnih funkcija svesti u nizu njihove povećavajuće gustine ili „materijalnosti” u srazmeri prema povećanju njihove finoće, ne-materijalnosti, pokretljivosti i duhovnosti (tj. njihove rastuće revitalizacije). Te skandhas su:

1. Rūpa-skandha (Tib.: gzugs-kyi phuñ-po) jeste grupa telesnog ili ispravnije grupa čula, koja sadrži prošle elemente svesti predstavljene telom, sadašnje elemente, kao što je osećaj ili ideja o materiji, i buduće ili potencijalne osetne elemente (dharmāḥ) u svim njihovim oblicima pojavnosti¹⁰. Ova definicija obuhvata čulne-organe, čulne-objekte, njihov promenljivi odnos i psihološke posledice.

2. Vedanā-skandha (Tib.: tshor-beḥi phuñ-po) jeste grupa osećanja koja obuhvata sve reakcije koje potiču od čulnih utisaka i od emocija, koje proizlaze iz unutrašnjih uzroka, tj. osećanja zadovoljstva, bola (telesnog) i tuge (mentalne), ravnodušnosti i smirenosti.

3. Samjñā-skandha (Tib.: ḥdu-śes-kyi phuñ-po) jeste grupa opažaja svesti koja zapaža razlike i predstave, koja obuhvata misaono ili diskurzivno (savicāra, Tib.: rtog-bcas) isto kao i intuitivnu sposobnost razlikovanja.

4. Saṃskārā-skandha (Tib.: ḥdu-byed-kyi phuñ-po) jeste grupa mentalnih formacija, snaga ili težnji volje, koje stvaraju oblik, koje predstavljaju aktivni princip svesti, karakter individue; naime, karmičke posledice izazvane svesnom voljom.

5. Vijñāna-skandha (Tib.: ṃam-par śes paḥi phuñ-po) jeste grupa svesti, koja sadrži, spaja i koordinira sve prethodne funkcije ili predstavlja potencijalnu svest u njenom čistom neodređenom obliku.

¹⁰ Podela na prošlost, sadašnjost i budućnost je naglašena u Vasubandhuinom „Abhidharma-kośa-śāstra”, i, 14b (Cfr. Rosenberg, op.cit.,str.134).

U ovoj grupi prema najranijim kanonskim tekstovima mogu se razlikovati šest vrsta svesti, naime:

1. Svest vida (doslovno: „svest-oka”)
2. Svest sluha (doslovno: „svest-uha”)
3. Svest mirisa (doslovno: „svest-nosa”)
4. Svest ukusa (doslovno: „svest-jezika”)
5. Svest dodira (doslovno: „svest-tela”)
6. Mentalna svest (doslovno: „svest-duha”)

mano-vijñāna (Tib.: yid-kyi rnam-par-šes-pa).

Dok tih šest vrsta svesti mogu biti jasno definisane prema svojim objektima, to se ne može reći o petoj skandhas. Ove druge se jasno podudaraju sa pet faza, koje se javljaju pri svakom potpunom procesu svesti, naime:

1. Dodir (čula sa predmetima: sparša)
2. Osećaj (identičan sa definicijom datom prema vedanā-skandha)
3. Opažaj (identičan sa definicijom datom prema samjñā-skandha)
4. Volja (cetanā, koja stvara mentalne formacije /śaṃskāra/)
5. Potpuna svesnost, pripada jednoj od šest klasa svesti prema prirodi objekta.

Međutim, kako su skandhas funkcionalno povezane jedna s drugom, one se ne mogu smatrati kao odvojeni „delovi” iz kojih je individu „sastavljena”, već samo kao različiti aspekti jednog nedeljivog procesa, kome se ne može pripisati ni kvalitet „bića”, ni „nebića”. Osećanje, opažaj i volja kao integralni delovi svesti su isto tako podeljeni na šest klasa prema svojoj zavisnosti od vizuelnih objekata, ili utisaka, zvukova, mirisa, ukusa, telesnih i mentalnih utisaka.

Promenljivi odnos skandhas je izražen u Majjhima-Nikāya 43 pāli kanona, gde se kaže: „Bilo kako da su osećanje, opažaj i mentalne formacije uzajamno povezani, nerazdvojni, nemoguće ih je odvojiti jedno od drugog i istaći njihovu razliku. Jer ono što čovek oseća, to primećuje, a ono što primećuje, toga je svestan.”

Na isti način različite boje duge ne mogu se izdvojiti iz nje, ili jedne od drugih, i ne postoje ili nisu stvarne same po sebi, mada se čulima opažaju.

Međutim, problem stvarnosti ili spoljnog sveta ipak nije dodirnut tom analizom, čak da su svi elementi čulnog opažaja, koji su obuhvaćeni organima materijalnog tela, na kraju krajeva zasnovani na svesti, tada bi proizlazilo pitanje da li je svaka individualna svest nezavisna realnost i da li se ono što osećamo i primećujemo kao spoljne objekte, može pronaći u uzrocima spolja ili van nas samih.

Na to pitanje je odgovoreno na razne načine od raznih budističkih škola. Sam Buda je izjavio da ideja o zasebnoj ličnom Ja ili o večnom, nepromenljivom Ja jeste iluzija i učio je principu o nestalnosti (anīyatā) kao o prirodi svih fenomena i svih oblika života. U Visuddhi-magga VIII nalazimo sledeće: „Striktno govoreći trajanje života i živih bića je veoma kratko, traje samo dok misao traje. Baš kao što točak kočije pri kotrljanju se okreće samo u jednoj tački, guma točka, pri stajanju se oslanja samo na jednu tačku, upravo na isti način život živog bića traje samo za vreme perioda čovekove misli. Čim misao prestane, kaže se da je prestalo i postojanje. Kao što je rečeno: „Biće prošlog momenta misli je živelo ali ne živi, niti će živeti. Biće budućeg momenta misli će živeti, ali nije živelo, niti živi. Biće sadašnjeg momenta misli živi, ali nije živelo, niti će živeti.”¹¹

Ovo je prisećanje na omiljenu Heraklitovu izreku: „Mi dva puta ne ulazimo u istu reku”. Ovo pokazuje ne samo prolaznost stvari i fenomena, već ukazuje na prirodu promene – nestalni tok u jednom pravcu, neopozivost trenutka i njegovu podređenost izvesnim zakonima. Buda je učio da promenljivost nije identična sa haosom ili proizvoljnošću, već da je predmet izvesnog zakona, tj. zakona o uzajamnoj zavisnosti fenomena, ili onoga što je opštepoznato kao uzročnost.

Iz tog proizlazi dinamična priroda svesti i postojanja što se može uporediti sa rekom koja uprkos neprekidnom menjanju svih elemenata održava pravac kretanja i čuva svoj relativni identitet. Theravādins su nazvali ovaj tok u svojim Abhidhamma komentarima „bhavañ-

¹¹ Visuddhi-Magga; preveo H.C. Warren

ga-sota", podsvesni tok postojanja ili, ispravnije, nastajanja – u kom su sva iskustva ili sadržaji svesti uskladišteni od pamtiveka, da bi se opet pojavili u aktivnoj budnoj svesti, kada ih uslovi i mentalne asocijacije prizovu.

Uprkos neprekidnom toku i stalnoj promeni elemenata, postojanje toka se ne dovodi u pitanje. Njegova činjenička stvarnost je u njegovoj neprekidnosti (santāna) i u sigurnosti i zakonitosti odnosa koji preovlađuju unutar njegovih promenljivih komponenti.

Posmatranje te neprekidnosti jeste ono što izaziva u nama samosvest, koju su Vijñānavādins opisali kao funkciju maṇas, sedmu vrstu svesti, koja je na taj način odvojena od puke koordinacije i objedinjavanja čulnih utisaka u „misaonij-svesti” (mono-vijñāna).

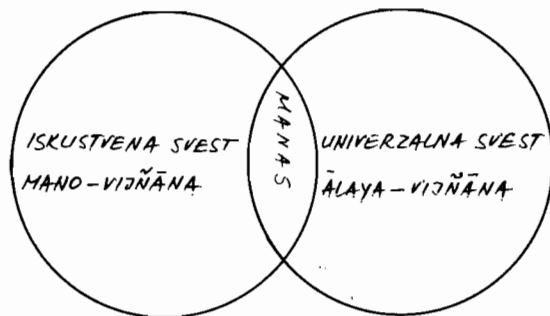
7.

UMA

DVOSTRUKA ULOGA SVESTI (MANAS)

Na taj način predmet sedme vrste svesti (manas) nije čulni svet, već ta uvek-tekuća bujica nastanka ili „duboka-svest”, koja niti je ograničena rođenjem i smrću, niti individualnim oblicima postojanja. Jer, pošto su rođenje i smrt samo prolazna vrata između jednog i drugog života, neprekidni tok svesti koji teče kroz njih na svojoj površini ne sadrži samo uzročno uslovljena stanja postojanja, već ukupnost svih mogućih stanja svesti, ukupni iznos svih iskustava od „prošlosti bez početka”, koja je identična sa bezgraničnom „budućnošću”. Ona je emanacija i manifestacija osnovne univerzalne svesti, koju Vijñānavādins nazivaju osmom ili „Riznicom-Svesti” (ālaya-vijñāna).

U Laṅkāvatāra-Sūtra šesta svest (mono-vijñāna) je definisana kao intelektualna svest, koja svrstava i procenjuje rezultate pet vrsta čulnih svesti, praćena je privlačnošću ili odbojnošću, i iluzijom o objektivnom svetu u kojem je čovek ograničen delovanjem.



Univerzalna svest, s druge strane upoređena je sa okeanom na čijoj površini se oblikuju struje, talasi i vrtlozi dok njegove dubine ostaju nepokretne, mirne, čiste i bistre. „Univerzalna svest” (ālaya-vijñāna) prevazilazi svaku individualnost i granice. Univerzalna svest

MANAS JE UM KOJI SAMO KORISTI SVEST
- KOJA JE NADLIČNA I
UNIVERZALNA 81

je sasvim čista u suštini svoje prirode, neizmenjena i oslobođena od nedostatka nestalnosti, nepomoćena egom, neuzburkana razlikama, željama i odbojnošću.¹²

Meditacija koja je između univerzalne i individualno-intelektualne svesti je spiritualna svest (manas), koja učestvuje u obema. Ona predstavlja stabilizujući element svesti, centralnu tačku ravnoteže, koja održava povezanost njenih sadržaja, pošto je obaveštajni centar. Ali iz istog razloga ona je uzrok koncepcije o jastvu i neprosvetljene individue, koja pogrešno shvata ovaj relativni reper za stvarni permanentni centar svoje ličnosti. To je ono što Mahāyāna-Samparigraha-Śāstra naziva „iskvarenom svešću” (klišta-manas), čija priroda se sastoji u neprekidnom procesu misli koju stvara ego ili u egocentričnoj diskriminaciji, dok Laṅkāvatāra-Sūtra prikazuje pozitivnu i intuitivnu stranu manas, koja u sebi sadrži oslobađajuće znanje:

„Intuitivna svest (manas) je jedno sa univerzalnom svešću (ālaya-vijñāna) zbog svog učešća u Transcendentalnoj Inteligenciji (ārya-jñāna) i jedno je sa sistemom svesti (pet čula i intelekt), svojim poimanjem različitih znanja (prema šest klasa vijñāna). Intuitivna svest nema vlastitog tela niti bilo kakvog obeležja po kojem bi se mogla razlikovati. Univerzalna svest je njen uzrok i potpora, ali ona se razvija sa pojmom ega i potiče iz njega, za njega je čvrsto vezana i nad njim ona razmišlja.”¹³

Pošto je rečeno da manas nema vlastitog tela i da je jedno sa univerzalnom isto kao i sa individualnom iskustvenom svešću, manas može jedino biti shvaćena kao „preklapanje” univerzalne i individualno-iskustvene svesti. To, takođe, objašnjava dvostruki karakter manas, koja mada postoji bez vlastitih karakteristika, postaje izvor zabune, ako je usmerena od univerzalne ka individualnoj ili ja-svesti, dok pri iskustvu suprotnog pravca, od individualne prema univerzalnoj postaje izvor najvišeg znanja (ārya-jñāna).

¹² Preveo sa kineskog D.T. Suzuki i D. Goddard u Budistička biblija (A Buddhist Bible), izdao i štampao Dwight Goddard, 1938, str. 306.

¹³ Op.Cit. str. 307

Razlika u ishodu ta dva pravca može se uporediti sa vizijom čoveka koji posmatra mnogobrojne oblike i boje pejzaža ili polja i oseća da se razlikuje od toga (kao „Ja” i „ovde”) – i vizijom drugog, koji je zagledan u dubine neba, koji se oslobađa svih predmeta opažanja i na isto tako i od svesti o vlastitom Ja, zato što je on samo svestan beskonačnosti vasiona ili „praznine”. Njegovo „Ja” ovde gubi svoje mesto u nedostatku kontrasta ili suprotnosti, ne nalazeći ništa za šta bi se uhvatilo, niti nešto od čega bi se razlikovalo.

Manas je taj element naše svesti, koji održava ravnotežu između iskustvenih-individualnih svojstava s jedne strane i univerzalnih duhovnih svojstava s druge. Ona je to što nas ili vezuje za svet čula ili oslobađa iz njega. Ona je „mentalna baza” alhemičara, koja se pretvara u dijamant, otrov, koji se pretvara u „Elixir Života”.

Međutim, stvarna siddhi se sastoji u unutarnjem preobražaju, u „preokretu u najdubljem prebivalištu svesti”, kako je ona nazvana u Laṅkāvatāra Sūtra. To je preusmeravanje, novi stav, okretanje od spoljašnjeg sveta predmeta ka unutarnjem svetu jedinstva, potpunosti-sveobuhvatnoj univerzalnosti svesti. To je novi vidik, „pravac srca” (kako to Rilke naziva), ulazak u bujicu oslobođenja. To je samo čudo koje Buda kao takvo prepoznaje i naspram kojeg sve druge Siddhis su samo igračke.

Zato se iznova događa u životima siddhas da početna željena magična moć postaje bezvredna u momentu svog ostvarenja, zato što je u međuvremenu postignuto mnogo veće čudo unutarnjeg „preokreta”. Ono čime padamo je upravo ono čime se ponovo dižemo. Ovo je prikazano u svim pričama o siddhas, gde guru uvek menja slabost učenika u izvor snage.

Duh. Manas je princip pomoću koga univerzalna svest doživljava sebe i pomoću koga se spušta ka mnoštvu stvari, ka diferencijaciji čula i čulnih objekata, iz kojih proizlazi iskustvo o materijalnom svetu. To što mi nazivamo procesom nastajanja je, kako je to postavio Pitagora, „progressivno ograničavanje bezgraničnosti”. Oslobođenje se prema tome sastoji u preokretanju tog procesa, naime u progressivnom uništavanju ograničenja.

U Aggañña-Suttanta Digha-Nikāya postepeni proces samoograničavanja naše bezgranične, sjajne svesti je opisan u obliku mudrog mita, koji se pojavljuje gotovo kao jedno predviđanje Vijñānavāda učenja i koji pokazuje slično gorepomenutom odlomku („viññānam anidassanam...”) da su ideje Vijñānavādins već imale svoje korene u ranom pāli-budizmu i predstavljale logički razvoj misli, misli kojē sū već bile prisutne ali nisu još bile jasno definisane.

Aggañña-Sutta kaže: „U prošlosti bili smo duhovna bića kreativne svesti, hranjene radošću. Leteli smo kroz vasionu, samoosvetljeni i u većitoj lepoti. Tako smo ostali veoma dugo. Nakon beskonačno mnogo vremena slatki ukus zemlje se izdigao nad vodama. Imao je boju, miris i ukus. Počeli smo da ga oblikujemo u grude i jedomo. Ali dok smo ga jeli, nestajala je naša svetlost. I kada je ona nestala, pojavili su se sunce, mesec, zvezde i konstelacije, dan i noć, nedelje i meseci, godišnja doba i godine. Mi smo uživali slatki ukus zemlje, naslađivali se, hranili se njime i tako smo živeli dugo vremena.” Ali sa hranom koja je postala grublja i tela bića su postajala sve materijalnija i različitija i usled toga je nastala razlika u polovima, zajedno sa čulnošću i privrženošću.” Ali kada su se zlo i nemoralni običaji razvili među ljudima, slatki ukus zemlje je nestao, a kada se izgubio njen prijatan ukus, pojavile su se žitarice na zemlji, opskrbljene mirisom, bojom, ukusom. Usled zle prakse i daljeg ogrubljanja živih bića, čak i ta hranljiva žita su nestala i druge samonikle biljke su se iskvarile toliko da konačno ništa jestivo nije raslo samo od sebe i hrana se morala proizvoditi teškim radom. Tako je zemlja podeljena na polja i napravljene su međe, čime je stvorena ideja o „Ja” i „mom”, „vlastitom” i „drugih”, a sa njom posedovanje, zavist i pohlepa i robovanje materijalnim stvarima.

„PREOKRET U NAJDUBLJEM PREBIVALIŠTU SVESTI”

Sve dok manas odražava empirijsku svest materijalnog sveta, ona se oseća kao glumac ili iskušenik tog sveta, kao „Ja” ili samosvest. Ali u momentu u kom manas krene dalje od čulne svesti i intelekta i usmeri svoju pažnju na praiskonski uzrok svog bića, na univerzalni izvor celokupne svesti, iluzija o Ja-pojmu postaje očigledna i iskustvo o sūnyatā-i se otkriva u svoj svojoj dubini i veličini.

Ovo otkriće ne dolazi kroz diskurzivnu misao, intelektualnu analizu, ili logično zaključivanje, već kroz potpuni dolazak do stanja opuštanja i napuštanja svih misaonih aktivnosti, čime stvaramo nužne uslove pod kojima se neposredna vizija može pojaviti, naime intuitivno iskustvo o beskonačnosti i sveobuhvatnom jedinstvu svega što postoji: o ukupnoj svesti, o ukupnom životu, ili bilo kako to mogli nazvati. Jer ovde je kraj svim imenima i definicijama našeg trodimenzionalnog pojmovnog sveta. Ovde postajemo svesni o beskonačnom neprekidnom nizu viših dimenzija (u kojima se nalaze i one za koje mi znamo), za koje još nismo našli adekvatnija sredstva izražavanja, mada postojanje tih dimenzija možemo osetiti i osećamo ih sa još nerazvijenim organima intuitivne svesti u koju se manas preobražava, ako se okrene od aktivnosti spoljašnjih čula i razlikovanja intelekтом.

Ti organi mogu biti razvijani samo meditacijom, smirivanjem naše misaone aktivnosti (našeg neprekidnog unutaršnjeg razgovora sa samim sobom i rezonovanja) i promenom pravca naše unutaršnje vizije od mnogostrukog ka jedinstvenom, od ograničenog ka bezgraničnom, od intelektualnog ka intuitivnom (u tom slučaju intuitivno može biti aktivno na svim nivoima, od opazajnog do najvišeg duhovnog iskustva), od individualnog do univerzalnog, od „Ja” do „ne-Ja”, od konačnosti predmeta do beskonačnosti vasionе – sve dok ne budemo tako prožeti tom bezgraničnošću i univerzalnošću, da ne

bismo nikada, kada se ponovo vratimo kontemplaciji malenog, pojedinačnog, individualnog izgubili smisao i vezu sa celinom i da ne bismo pali nazad u grešku o javstvu.

Meditacija pomoću koje pokušavamo da se oslobodimo od empirijskog sveta analitičkim metodama kontemplacije i intelektualnom disekcijom sve više nas upliće u to, zato što umesto da okrenemo pravac naše svesti, mi se celokupnom pažnjom koncentrišemo na fenomen sveta, tako jačajući naše iluzorne predstave o njemu. Disekcija empiričkih fenomena nas ne oslobađa od njihovog fundamentalnog zahteva o predstavljanju stvarnosti, već samo uspeva da ih liši njihovog smisla, njihovih suštinskih odnosa, bez postizanja uvida u krajnju prirodu svih fenomena.

Seciranjem tela na njegove sastavne delove ili mentalnim stvaranjem sistema veštačkih podela (na članove, organe i razne supstance) ne obraćajući pažnju na njihovo organsko jedinstvo i sa proizvoljnom negacijom duhovnih snaga koje ih stvaraju, oblikuju i održavaju – takvim krajnje lažnim, samoobmanjujućim metodama; mi ga prosto svodimo do statusa grubih stvari, a nas same do stanja ništavnosti, čime sve više zalazimo u najprimitivniju vrstu materijalizma.

Isto se dešava sa disekcijom naših mentalnih funkcija. Mi možemo uspeti u izdvajanju i objektivizaciji izvesnih fenomena, ali to ne znači da ih se oslobađamo, jedino ih lišavamo spontanosti i smisla u većem okviru svesnog razvoja – dok mi u stvari vežbamo i jačamo te prave funkcije našeg intelekta, a verovali smo da ih savlađujemo.

Prema Laṅkāvatāra-Sūtra to je baš to „objektivno” bavljenje fenomenima sveta, ta racionalizacija i intelektualna analiza, koja nas vodi dublje u saṃsāračku iluziju. Jer što više pokušavamo da se borimo protiv tog sveta njegovim vlastitim oružjem, sve ozbiljnije verujemo u stvarnost zemaljskih fenomena i metoda i tako postajemo robovi. Zato je rečeno u Laṅkāvatāra-Sūtra: „Zbog aktivnosti svesti koja uviđa razlike, ta se greška javlja,

razvija se jedan objektivni svet i ustanovljava se pojam o jednoj ja-đuši”¹⁴.

Ta svest koja započinje razlike je mono-vijñāna, intelekt koji zamišlja manas kao ego, zato što on je očigledno konstantni centar obaveštavanja, u kom se prethodni momenti svesti vraćaju sećanju. To sledi iz Laṅkāvatāra-Sūtra, gde se kaže da manas, kao ālaya-vijñāna, ili univerzalna svest ne može biti izvor zablude.

Drugim rečima, mada manas doprinosi pojavljivanju pojma ega, jer ona ima funkciju samosvesti (odražavajući vezu između prošlih i sadašnjih momenata svesti i tako stvara osećaj stabilnosti), ona ne može biti nazvana uzrokom ili pravim izvorom zablude, već prosto doprinosi faktorom ili uzrokom – baš kao ogledalo koje reflektovanjem predmeta može dovesti u zabludu da su odrazi stvarni predmeti. Ali ta zabluda ne leži u ogledalu, već u svesti posmatrača. Na isti način zabludu ne čini manas već intelekt, koji se stoga, takođe, naziva kliṣṭa-mano-vijñāna, „bolesna” (naime, greškom) „intelektualna svest”.

Dvostruka priroda manas, koja kao što vidimo učestvuje u empirijsko-intelektualnoj, isto kao i u univerzalnoj (intuitivnoj) svesti jeste razlog zašto su manas i mano-vijñāna često mešane ili razmatrane kao sinonimi¹⁵, i tako čak u ne-budističkoj sanskrit literaturi viši i niži aspekt manas je razlikovan zavisno da li je manas okrenuta prema empirijskom svetu ili ne.

Zato je rečeno u Mahāyāna-Śraddhotpāda-Śāstra: „Svest (manas) ima dvojna vrata iz kojih proizlazi njeno delovanje. Jedna vode ka ostvarenju Ciste Suštine Svesti¹⁶, druga vode raznolikostima onoga što se javlja i nestaje, života i smrti. Sta se, međutim, podrazumeva pod Čistom Suštinom Svesti? To je krajnja čistota i jedinstvo, sveobuhvatna celina, bit istine. Suština Svesti ne potiče niti iz smrti, niti iz ponovnog rođenja, ona je ne-

¹⁴ Budistička biblija (A Buddhist Bible), str. 307.

¹⁵ Na Tibetu obe se daju sa „yid”, što se tiče svake pojedinačno sa yid i yid-kyi-rnam-par-śes-pa.

¹⁶ ālaya-vijñāna.

stvorena i večna. Lažnim zamislama su individualizovani i razlikovani pojmovi o svesnoj svesti. Ako bi svest mogla da se oslobodi od mišljenja koje zapaža razlike, proizvoljne misli više ne bi dovodile do pojavljivanja oblika, postojanja i stanja.

Ali da ovi nagoveštaji ne bi postali meta za spekulaciju filozofa i okosnica komentatora, sledi upozorenje, da reči sa kojima možemo pokušati da opišemo prirodu svesti, ne mogu biti adekvatne, jer u Suštini Svesti nema ničega da se dosegne, niti nazove. Mi koristimo reči da se oslobodimo od reči, sve dok ne postignemo čistu nezrecivu Suštinu¹⁷.

Prema Laṅkāvatāra-Sūtra intelekt koji proizvoljno zapaža razlike može jedino biti prevaziđen ako se potpuni „preokret“ odigra u najdubljem prebivalištu svesti. Moramo se osloboditi od navike posmatranja spoljašnjeg, tj. spoljašnjih predmeta i oformiti novo spiritualno stanovište o shvatanju istine ili o konačnoj stvarnosti, unutar intuitivne svesti, postajući jedno sa stvarnošću. Sve dok ovo intuitivno samoostvarenje višeg znanja i mudrosti ne bude postignuto, proces progresivnog samoograničavanja empirijske svesti će se nastavljati.

Ovo ne znači uništavanje čulne aktivnosti ili suzbijanje čulne svesti, već novi stav prema njima, koji se sastoji u uklanjanju proizvoljnih diskriminacija privrženosti i predrasuda, drugim rečima koji se sastoji u odstranjivanju karmičkih delovanja, koja nas okivaju u ovom svetu ili ispravnije, koja stvaraju iluziju o saṁsārai: svetu rađanja i smrti.

„Diskriminacija“ znači ovde pristrasno suđenje o stvarima sa gledišta ega u kontrastu prema stanovištu koje bi moglo videti stvari u širem kontekstu, naime sa stanovišta o fundamentalnom jedinstvu ili celovitosti, koje je temelj celokupne svesti i njenih objekata. Jer, jedino pomoću iskustva i znanja da mi nismo samo delovi celine, već da svaka individua ima celinu kao svoju osnovu, budući da je svestan izraz celine – jedino

pomoću ovog iskustva, mi se budimo u stvarnosti u stanju konačne slobode. Neprosvetljena individua je slična onom koji sanja, koji postaje sve dublje i dublje uhvaćen u mrežu iluzija, koje je sam stvorio.

¹⁷ Op. citr. str. 326-3.

PREOBRAŽAJ I OSTVARENJE POTPUNOSTI

Iskustvo o beskonačnosti koje je izraženo u svetom slogu OM i koje oblikuje osnovu i polaznu tačku Velikog Prenosioca na taj način je produbljeno i u protivteži sa iskustvom o unutarnjem jedinstvu i solidarnosti celokupnog života i svesti. To jedinstvo nije ostvareno proizvoljno, identifikacijom lične svesti čoveka sa svešću drugih živih bića (tj. ne izvana), već rezultira iz dubokog saznanja da predstava o „sebi” i „ne-sebi”, o „Ja” i „ne-Ja”, o „vlastitom” i „drugih” počiva na iluziji naše površne svesti i da znanje i iskustvo o jednakosti (Samatā) bića sastoji se u ostvarenju te krajnje potpunosti, koja je skrivena u svakom biću.

Zato budista ne nastoji da „rastopi svoje biće u beskonačnom”, da stopi svoju konačnu svest sa svešću svih, ili da sjedini svoj duh sa duhom svih, njegov cilj je da postane svestan svoje uvekpostojeće nedeljive i nepodeljene potpunosti. Toj potpunosti ne može se ništa dodati, niti joj se može oduzeti. Ona samo može biti doživljena ili prepoznata na manje ili više savršen način. Razlike u razvoju bića su uslovljene većim ili manjim stepenom znanja ili iskustva. Savršeno Prosvetljena Bića su ona koja imaju probuđenu savršenu svest o potpunosti. Zato sve Bude poseduju iste kvalitete mada oni mogu imati jedan ili drugi kvalitet svoje prirode, u zavisnosti od okolnosti i zahteva vremena.

Mani se može interpretirati poetično kao „kap rose na lotosu” i Edwin Arnold-ovo „Svetlo Azije” (Light of Asia) završava se rečima: „kap rose nestaje u blistavom moru”. Ako se to divno poređenje preokrene, ono bi verovatno bilo bliže budističkoj koncepciji o krajnjem postignuću: to nije kap koja nestaje u moru, već je to more koje nestaje u kapi! Univerzalno postaje svest individue (ali ne obrnuto) i u tom procesu se postiže potpunost, povodom čega mi ne možemo reći ništa više o „individualnom”, niti o „univerzalnom”. Ovde na izvestan način možemo reći da idemo s onu stranu OM-a, najvišeg cilja nastojanja Veda, baziranog na pojmu da

ne postoji tačka dodira između konačnog i beskonačnog. Čovek treba da bude napušten radi drugog, baš kao što strela treba da napusti luk da bi postala strela sa transcendentalnim ciljem, pošto prodre u duboki prostor koji zjapi između „ovde” i „tamo”.

Međutim, Yogācārins, koji su pokušali da sprovedu u praksu učenja Vijñānavāda – a među njima posebno Učitelji Mistične Staze, Siddhas, nastojali su da izgrade most između „ovde” i „tamo”, na taj način nisu samo premostili ponor, već naš zemaljski život zaodenuli aurorom višeg cilja, ka kojem je naš život usmeren i na taj način učinili ga nadahnutim sredstvom oslobođenja.

„Lični karakter” i „univerzalnost” su samo „unutra” i „spolja” iste iluzije. Međutim, ostvarenje potpunosti ima sve karakteristike univerzalnosti, bez pretpostavljanja jednog spoljašnjeg kosmosa, i ima sve karakteristike individualnog iskustva bez pretpostavljanja jednog ego-entiteta. Ideja o ostvarenju potpunosti izmiče dualističkim pojmovima o jedinstvu i mnoštvu, o „Ja” i „ne-Ja”, ili – ma kako mogli nazvati parove suprotnosti, sve dok se krećemo u ravni naše empirijske svesti. To je ideja koja je primenjena na sve ravni iskustva i postojanja, od materijalnih do najviših spiritualnih, od empirijski datog do metafizički osećanog. Put potpunosti nije jedan od onih koji potiskuju ili poništavaju, već je put razvoja i sublimacije svih naših sposobnosti, put koji izbegava preuranjeno suđenje, koji razmatra plodove.

Savremeni Učitelj Mistične Staze stavlja ovu ideju u besmrtnu reči: „Prolaznost se vitla svuda po dubini bića. I svi oblici našeg sveta ne postoje samo zato da bi bili korišćeni u vremenskom (vremenski-ograničenom) smislu, već treba da budu u tim fenomenima od višeg značaja u kojima mi učestvujemo (ili kojih smo deo). Međutim, to nije u hrišćanskom smislu već u čisto zemaljskom smislu, duboko zemaljskom, užitne zemaljske svesti, na taj način mi treba da predstavimo to što možemo videti i dodirnuti *ovde*, u najvišem obimu. Ne u „onostranom” čija senka zamračuje zemaljsko, već u celini, u univerzalnom. Priroda stvari našeg svakodnevnog kontakta i upotrebe je da su svi oni pripreme i prolaznosti: međutim, one su, sve dok smo *ovde*, naši pose-

di, prijatelji, učesnici u našem bolu i zadovoljstvu, na isti način kao što su bile poverljivi prijatelji naših predaka. Zato, ne treba samo da se uzdržavamo od ogovaranja i osporavanja vrednosti sveg što potiče iz našeg sveta, već naprotiv zbog njegove veoma preliminarne prirode koju deli sa nama, te fenomene i stvari treba da shvatimo i preobrazimo u najdubljem smislu. – Preobraziti? – Da, zato jer to je naš zadatak da nametnemo sebi ovu preliminarnu, prolaznu zemlju na tako dubok, bolan, strastan način da njena suštinska priroda „nevidljivo” ponovo uskrсне u nama. Unutar nas samih može se odigrati ovaj intimni i konstantni preobražaj vidljivog u nevidljivo.....” (R. M. Rilke: Pisma iz Muzota / Letters from Muzot/, str. 371 f.)

Potpunost može jedino biti ustanovljena unutar nas samih predstavom temeljne promene naše ličnosti, ili kao što je izraženo budističkom terminologijom, transformacijom skandhas; tj. promenom ili preokretom (parāvṛtti) samih osnova (āśraya) našeg postojanja ka stanju univerzalnosti grube ljuštore našeg individualnog jastva. Ovo se dešava buđenjem naših sposobnosti za prosvetljenje unutarnjom težnjom ka svetlu i slobodi, koja je skrivena u svakom živom biću. Baš kao što u biljci težnja ka suncu i vazduhu primorava klicu da se probija kroz tamu zemlje, tako klica Prosvetljenosti (bodhi-citta) se probija kroz dvostruki veo: nejasnosti izazvane pristrasnošću (kleśāvaraṇa) i iluzijom o objektivnom svetu (jñeyāvaraṇa).

Staza Prosvetljenosti je staza ka potpunosti, i činjenica da mi možemo slediti tu stazu – kao što su Buda i njegovi sledbenici pokazali svojim primerima – dokazuje da svako biće potencijalno poseduje sposobnost preobražaja prolaznih elemenata njegove iskustvene ličnosti u nosioce više stvarnosti, u kojima „ni zemlja, ni voda, ni vazduh, ni vatra ne mogu naći uporište”. To je staza velikog preobražaja, koji je u mističnoj alhemiji siddhas bio opisan kao transformacija osnovnih metala, tj. supstanci izloženih propadanju i razlaganju, u čisto nepromenljivo zlato prima materije, u večiti dragi kamen (maṇi) postojeane svesti.

Odakle ta promena? To je manas, kao što smo rekli,

koja održava ravnotežu između ograničenog i neograničenog, između konačnog i beskonačnog, između postojanja i raspadanja. Iz tog razloga manas je ta iz koje proizlazi promena čovekove ličnosti (āśraya-parāvṛtti) sa promenom uloge samosvesti, principa individualnosti i uzroka svih razlika, u princip o suštinskom jedinstvu života, uzroku iskustva o unutarnjoj jednakosti (samatā) svih živih bića.

Tako se desilo da manas u momentu unutarnjeg preokreta ili „preobražaja” postaje dragi kamen, svest Prosvetljenosti (bodhi-citta), Kamen Mudrosti, čiji dodir pretvara sve elemente svesti u sredstva ili oruđa Prosvetljenja (bodhyaṅga). Sebična volja i čulna želja (kāma-chanda, sinonim za trṣṇa, žudnju za životom) preokreću se u želju za oslobođenjem, borbu za ostvarenje (dharma-chanda); na isti način individualna svest (vijñāna-skandha) pretvara se u znanje o univerzalnom zakonu i krajnjoj stvarnosti (dharma-dhātu-jñāna);¹⁸ koja je predstavljena Dhyani-Budom¹⁹ Vairocana-om, „Bicem koje Zrači” i označena njegovim simbolom Točkom Zakonitosti (dharma-cakra).

Tada će naša predstava biti vraćena natrag iz sveta čulnih organa izvorištu Riznici Svesti (ālaya-vijñāna), u kojem prastari oblici, arhetipovi, semena ili klice (bija) svih stvari su smeštene. Tada talasi na površini okeana – koji je sličan univerzalnoj svesti koja sadrži sva blaga, koja su bila i koja mogu biti doživljena, – biće izravnati i pretvoreni u sjajno ogledalo „u kom likovi svih oblika (rūpa)” se neizobličeno odražavaju u iskonskoj čistoti. „Osećajno” koje se javlja kao „materijalni” oblik (rūpa-skandha), na taj način postaje predstavnik transcendentnog, onoga što ide s onu stranu čula. Ono postaje polazna tačka iskustva o śūnyatāi, bezobličnosti koja je osnova svakog oblika: baš kao što zvuk može voditi

¹⁸ Tib: chos-kyi-dbyiṅs-kyi ye śes.

¹⁹ Termin Dhyāni-Buda su skovali naučnici sa Zapada da bi se odvojile spiritualne ili simboličke figure buda i bodhis attvas, koje se vizueliziraju pri meditaciji (dhyāna) od istorijskog Bude i njegovih sledbenika i prethodnika, na zemlji. Na Tibetu istorijski Buda se uvek odnosilo na śākyamunija (bcom-ldan-ḥdas śākya-thub-pa).

ka svesti o tišini, dok nestaje u tišini. Zato je rečeno u Mahā-Prajñāpāramitā-Hṛdaya:

„Oblik (rūpa) je praznina, a praznina se ne razlikuje od oblika, niti se oblik razlikuje od praznine; zaista praznina je oblik.”

Mnogi oblici postojanja, nastajanja i razlaganja, duhovnog nadahnuća i izdisaja postaju ovde simboli stvarnosti, koja prevazilazi sve oblike, baš kao što slike hijeroglifa otkrivaju čoveku znanje o smislu, koji prevazilazi konkretne objekte nacrtane na njima.

Tako prema Vijñapti-mātra-siddhi śāstra²⁰ ālaya-svest se pretvara u svest koja je povezana sa znanjem o Velikom Ogledalu (mahādarśa-jñāna-samprayukta-citta-verga), koja se na Tibetu naziva Mudrost slična Ogledalu (me-loñ-lta-buñi ye śes) i predstavljena je Dhyāni-Budom Akṣobhya-om, koji je otelovljenje nepromenljivosti ove mudrosti. Sa njim su povezani element voda (ālaya-svest kao okean u stanju mirovanja sa površinom poput ogledala), rūpa-skandha, i vajra kao simbol.

Osećanje (vedanā), koje je usmereno na sebe, sve dok manas igra ulogu samosvesti i stvara iluziju o podeli i razlici među bićima, sada se pretvara u osećanje prema drugima, u unutarnje učestvovanje i poistovećivanje sa svim što živi: u svest povezanu sa Znanjem o Jednakosti (samatā-jñāna-samprayukta-citta-verga), sa Izjednačujućom Mudrošću o suštinskom identitetu svih bića²¹ koja je otelovljena figurom Dhyāni-Bude Ratna-sambhava-e, koji je predstavljen u gestu davanja (dāna-mudrā) i simbolom dragog kamena (ratna – mañi). Jer nigde se unutarnje jedinstvo svih bića ne oseća dublje nego u emocijama ljubavi (maitri) i saosećanja, u deljenju žalosti i radosti sa drugima (karuṇā-muditā), iz kog nastaje težnja za davanjem ne samo ličnih poseda, već i sebe samog.

Empirijska misaona-svest (mano-vijñāna), intelekt koji zapaža razlike, koji prosuđuje pretvara se u intuitiv-

²⁰ Cf. Jiryo Masuda: Den individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule, Heidelberg, 1926; i Louis de La Vallée Poussin: Vijñapti-mātrasiddhi, Paris, 1928.

²¹ Tib.: mñam-pa-ñid-kyi ye-śes

nu svest unutarnje vizije u kojoj opšte i posebne karakteristike svih stvari (dharmas) postaju jasno vidljive, spontano (doslovno: „bez prepreke”: asaṅga) i u kojoj se „odigrava razvoj različitih duhovnih sposobnosti”. Ona se zove „Svest koja je povezana sa Retrospektivnim Znanjem” (pratyaवेक्षणा-jñāna-sam-prayukta-citta-verga) ili Mudrost koja Uviđa Razlike.²²

Ovom mudrošću funkcije samjañā-skandha, grupe procesa razlikovanja, koji su skupljeni pod opštim pojmom percepcija, okreću se ka unutra i postaju pretvorene i ojačane u intuitivnoj viziji (dhyāna), u kojoj individualne karakteristike svih fenomena i njihovih opštih i univerzalnih odnosa postaju očigledne.

Otelovljenje ove Mudrosti koja Uviđa Razlike unutarnje vizije je Dhyāni-Buda Amitābha, koji je predstavljen gestom meditacije (dhyāna-mudra) i čiji simbol je potpuno otvoreni lotosov cvet (padma).

Preostalih pet klasa svesti, koje se mogu zbrojiti u jednu kategoriju, naime kao čulna svest postaju sredstva ili oruđa bodhisattvainog života, života posvećenog ostvarivanju Prosvetljenosti, u kojem dela i motivi više nisu egocentrični, pa su stoga nesebični u pravom smislu (što je na neki način više nego „altruizam”, termin zasnovan na razlikovanju „sebe” i „drugih” i potpuno različit po motivu od ideje hrišćanskog milosrđa ili savremenog služenja društvu). Oni ne obavezuju niti stvaraju karmu, već oslobađaju kako izvršioca tako i one koji su pod uticajem njegovih dela.

Funkcije koje su okarakterisane grupom mentalnih formacija (saṃskāra-skandha) tako se pretvaraju u „svest povezanu sa Znanjem o Izvršenju toga što valja da bude učinjeno” (krtyānuṣṭh āna-jñāna-samprayukta-citta-verga). Ta svest se manifestuje u korist svih živih bića u deset oblasti (univerzuma) u tri vrste transformisanih akcija i izvršava dela koja valja da budu učinjena prema zavetu”. (Vijñaptimātra-siddhi-śāstra)

Zavet, koji se ovde pominje je bodhisattvain zavet da radi u korist svih živih bića, drugim rečima ne samo u

²² Tib.: so-sor-rtogs-pañi ye-śes.

vezi sa čovekovim vlastitim izbavljenjem, već u vezi sa izbavljenjem svih živih bića, ostvarivanjem Savršenog Prosvetljenja (samyak-sambodhi). Tri vrste transformisanih akcija su akcije tela, govora i svesti. Ovde „telo” je univerzalno telo (dharma-kāya), koje uključuje sva bića, „govor”, reč moći, sveta reč (mantra) i „svest” univerzalna svest, svest Prosvetljenosti. One deluju ili se manifestuju svuda „u deset pravaca” vasiona, naime u četiri glavna i četiri sporedna pravca, zenit i nadir – simbolisani su sa duplom vajrom (viśva-vajra) simbolom Dhyāni-Bude Amoghasiddhi-ja, otelovljenjem „Sve-čineće Mudrosti”.²³

Razvoj tih transcendentálnih mudrosti u transformisanoj svesti duhovne vizije jeste tema sledećeg glavnog dela, koje se bavi sa PADMA, trećim simbolom Velike Mantre.

TREĆI DEO

PADMA

STAZA STVARALAČKE VIZIJE

ॐ



²³ bya-ba-grub-pahi ye-śes, doslovno „mudrost koja izvršava delo”

1. LOTOS KAO SIMBOL DUHOVNOG RAZVOJA

Lotos je simbol duhovnog razvoja, svetosti, čistote.

Legenda o Budi izveštava da kada je novorođeno dete Siddhāttha, koje je kasnije postalo Buda, dodirnuo zemlju i učinilo svojih prvih sedam koraka, iz zemlje je izniklo sedam lotosovih cvetova. Na taj način svaki korak Bodhisattvae je po jedan akt duhovnog razvoja. Bude koje meditiraju su predstavljene kako sede na lotosovim cvetovima, a razvoj duhovne vizije pri meditaciji (dhyāna) je simbolisan potpuno otvorenim lotosovim cvetovima, čiji centar i latice nose slike, svojstva i mantras različitih Buda i Bodhisattvas, prema njihovoj relativnoj poziciji i promenljivom odnosu.

Na isti način centri svesti u ljudskom telu (koje ćemo kasnije prodiskutovati) predstavljeni su kao lotosovi cvetovi, čije boje odgovaraju njihovom individualnom karakteru, dok broj latica odgovara njihovim funkcijama.

Originalno značenje ovog simbolizma može se videti iz sledećeg poređenja: Kao što lotos raste iz mraka mulla ka površini vode, otvarajući cvet tek pošto se izdigne iznad površine, neuprljan ni zemljom, ni vodom, koje ga hrane – na isti način duh rođen u ljudskom telu razvija svoja prava svojstva („latice”), tek pošto se izdigne iznad mutne poplave strasti i neznanja i preobrazila mračne snage dubina u zračnu čistotu nektara Prosvetljene svesti (bodhi-citta), neuporedivi dragi kamen (mani) u lotosovom cvetu (padma). Tako svetac prerasta ovaj svet i prevazilazi ga. Mada su njegovi koreni u tamnim dubinama sveta, njegova glava se uzdiže do potpunog svetla. On je živa sinteza najdubljeg i najvišeg, tame i svetla, materijalnog i nematerijalnog, granica individue i bezgraničnosti univerzalnog, uobičajenog i bezobličnog, saṃsārae i nirāvanae. Nāgārjuna zato kaže o Savršeno Prosvetljenom Biću: „Ni biće, ni ne-biće ne mogu se pripisati Prosvetljenom Biću. Sveto Biće je izvan svih suprotnosti.”

Ako bi se težnja ka svetlosti uspravala u klici, koja je skrivena duboko u tami zemlje, lotos ne bi krenuo ka svetlu. Ako bi se težnja ka višoj svesti i znanju uspravala, čak u stanju najdubljeg neznanja, čak u stanju potpune nesvesnosti, Prosvetljena Bića ne bi nikad mogla proizići iz mraka saṃsāra-e.

Klica Prosvetljenosti je uvek prisutna u svetu i baš kao što su se (prema svim budističkim školama) Bude pojavile u prošlim svetskim-ciklusima, tako Prosvetljena Bića se pojavljuju u našem sadašnjem svetskom-ciklusu, i pojavljiće se u budućim svetskim-ciklusima, svaki put kada postoje adekvatni uslovi za organski i svesni život.

Istorijski Buda je zato posmatran kao karika u beskonačnom lancu Prosvetljenih Bića, a ne kao usamljen i izuzetan fenomen. Zato istorijske osobine Bude Gautama (Śākyamuni) uzmiču pred opštim karakteristikama budastva, u kojima se manifestuje večna i uvek prisutna stvarnost potencijalne Prosvetljene-svesti ljudskog duha, u stvari celokupnog svesnog života – koji obuhvata u svom najdubljem aspektu svaku posebnu individuu.

Površni posmatrači pokušavaju da objasne paradoks da je Buda, koji je želeo da oslobodi čovečanstvo od zavisnosti prema Bogovima i od vere u proizvoljnog Boga-Tvorca, postao sam obožavan u kasnijim oblicima budizma. Oni ne shvataju da Buda, koji je obožavan, nije istorijska ličnost čoveka Siddhārtha Gautamae, već otelovljenje božanskih osobina, koje su skrivene u svakom čoveku i koje postaju očigledne kod Gautamae, kao i kod bezbrojnih Buda pre njega. Ne treba shvatiti pogrešno termin „božanski”. I mada se Buda pāli nije uzdržavao od poziva na praksu viših duhovnih svojstava (kao što su ljubav, saosećanje, saosećajne radosti, smirenosti) pri meditacionom „prebivanju u Bogu” (brahmavihāra), ili u božanskom stanju”.

Zato, to nije čovek Gautama, koji je bio rođen u statusu Boga, već „božansko” koje je prepoznato kao mogućnost ljudskog ostvarenja. Prema tome božansko nije postalo manje vredno zato što je od same apstrakcije postalo živa stvarnost, od nečega u što se samo vero-

valo postalo je nešto što bi se moglo doživeti. Ono se na taj način nije spustilo na niži nivo, već uzdiglo, uzdizanjem sa nivoa niže na nivo više stvarnosti.

Zato bude i bodhisattvas nisu samo „personifikacije” apstraktnih principa – kao bogovi koji su personifikovane snage prirode ili psihičkih kvaliteta, koje primitivni čovek može samo zamisliti u antropomorfološkoj odeždi – već su oni prototipovi tih stanja najvišeg znanja, mudrosti i harmonije, koja je bila ostvarena u čovečanstvu i biće uvek iznova ostvarivana.

Nezavisno od vremena, te Bude zamišljene su kao sukcesivno pojavljivanje u vremenu – kao istorijski konkretna bića (kao u pāli tradiciji) ili kao vanvremenske slike ili arhetipovi ljudskog duha, koji se vizueliziraju pri meditaciji i zato su nazivani Dhyāni-Budama: oni nisu alegorije transcendentálnih savršenstava ili nedostižnih ideja, već vidljivi simboli i iskustva duhovne potpunosti u ljudskom obliku. Jer, mudrost može jedino postati stvarnost za nas, ako se ostvari u životu, ako postane deo ljudskog iskustva.

Učitelji o „Velikom Prenosiocu”, posebno o tantričkoj Vajrayāna-i nisu nikada to preterano naglašavali, zato što su prepoznali opasnost od prebivanja u pukim apstrakcijama. Ova opasnost je sve stvarnija u veoma razvijenoj filosofiji, poput one Śūnyavadins, sa kojom se kombinuju nejasne dubine psihologije Yogācārina i Vijñānavādins.

ANTROPOMORFOLOŠKI SIMBOLIZAM TANTRI

Apstraktnost filozofskih pojmova i zaključaka zahteva stalnu korekciju neposrednog iskustva, praksu meditacije u slučajevima svakodnevnog života. Antropomorfološki element u Vajrayāna-i, zato nije nastao u nedostatku intelektualnog poimanja (kao u slučaju primitivnog čoveka), već iz svesne želje da se od pukog intelektualnog i teorijskog stanovišta prodre do prave svesti i stvarnosti. To ne može biti dostignuto izgrađivanjem ubeđenja, ideala, i ciljeva zasnovanih na rezonovanju, već samo svesnim prodorom kroz naslage naše svesti, one koje ne mogu biti dostignute ili pod uticajem logičnih argumenata i diskurzivne misli.

Takav prodor i promena su mogući samo pomoću nesavladive moći unutarnje vizije, čije su prastare slike ili „arhetipovi” formativni principi naše svesti. Slično semenu oni padaju na plodno tle naše podsvesti da bi oživelili, rasli i razvili svoje mogućnosti.

Čovek može prigovoriti da su te vizije čisto subjektivne, i da zato nisu ništa konačno. Međutim, ni reči, ni ideje nisu nešto konačno, a opasnost od dodira sa njima je sve veća pošto reči imaju tendenciju ograničavanja i sužavanja dok iskustva i simboli istinskih vizija jesu nešto što je živo, što raste i sazreva unutar nas. Oni su usmereni van i prerastaju sami sebe. Oni su, takođe, nematerijalni, „prozirni”, nedostižni da bi postali čvrsti i „predmetni”, da bi izazvali privlačenje. Oni ne mogu biti ni „shvaćeni”, niti određeni, niti tačno ograničeni. Oni imaju tendenciju da rastu od uobličene ka bezobličnom – dok to što je samo misao-spolja ima suprotnu težnju, naime da se okameni u beživotne pojmove i dogme.

Subjektivnost unutarnje vizije ne umanjuje njenu stvarnu vrednost. Takve vizije nisu halucinacije zato što je njihova stvarnost stvarnost ljudske psihe. One su simboli u kojima se otelovljuje najviše znanje i najplemenitije nastojanje ljudskog duha. Njihova vizuelizacija je kreativni proces duhovne projekcije kojim se unutarnje is-

kustvo pretvara u vidljivi oblik, upoređljivo sa kreativnim aktom umetnika, čija subjektivna ideja, emocija ili vizija, pretvara se u objektivno umetničko delo, koje sada započinje svoju vlastitu stvarnost nezavisno od stvarca.

Baš kao što umetnik može postići savršenu kontrolu nad sredstvima izražavanja, i koristiti različite pomoćne tehnike da bi ojačao svoju viziju snagom i stvarnošću. Njegove pomoćne tehnike su yantra, mantra i mudrā: paralele vidljivom, čujnom i opipljivom (tj. onom što se može osetiti). One su predstavnice duha (citta), govora (vāk, vācā), i tela (kāya).

Ovde se reč „Yantra” koristi u smislu „maṇḍalae” (Tib.: dkyil-ḥkhor), sistematizovani raspored simbola na kojem je zasnovan proces vizuelizacije. Ona je uglavnom građena u obliku četvoro-osmoro ili šesnaestolatičnog lotosovog cveta (padma) koji oblikuje polaznu vizuelnu tačku meditacije.

Mantra (Tib.: gzuñs, sñags) reč-simbol je sveti zvuk, koji guru predaje učeniku (chela) za vreme rituala inicijacije u cilju duhovnog vežbanja. Unutarnje vibracije započinju svetim zvukom i njegovim asocijacijama u svesti iniciranog, otvaraju njegovu svest za iskustvo o višim dimenzijama.

Mudrā (Tib.: phyag-rgya) je telesni gest (posebno ruku) koji prati ritualni akt i mantričku reč, isto tako unutarnji stav, koji je naglašen i izražen tim gestom.

Jedino korelacijom svih tih činilaca adept može postepeno da izgradi svoju duhovnu kreaciju i ostvari svoje vizije. Ovo nije stvar emocionalne ekstaze ili neobuzdane imaginacije, već svesno usmerenog kreativnog procesa realizacije u kom ništa nije prepušteno slučaju i u kom nema mesta za neodređene emocije i nepovezano mišljenje.

„Stara budistička ideja, da akcije izvršene u „kāyena, vācāya uda cetasa” (u telu, govoru ili misli) stvaraju transcendentalne efekte, sve dok su karma koja stvara izraze ljudske volje, dobija smisao u Vajrayānai. To odgovara novom uverenju o ogromnoj važnosti rituala: koordinacija akcija tela, govora i duha (misli) omogućuje sādḥaka-i da se sam uvrsti u dinamičke snage kos-

mosa i učinili ih korisnim za vlastite ciljeve. (H. von Glasenapp).¹

Međutim snage univerzuma se ne razlikuju od onih ljudskog duha i prepoznavanje i preobražaj tih snaga u čovekovom vlastitom duhu – ne samo za čovekovo lično dobro, već za dobro svih živih bića – jeste cilj budističkih Tantras.

Budista ne veruje u nezavisnost i izdvojenost postojećeg spoljnog sveta u čije se dinamičke snage može i sam uvrstiti. Spoljni svet i njegov unutarnji svet za njega su samo dve strane iste tkanine u kojoj su niti svih moći i zbivanja, svih oblika svesti i njegovih objekata istkani u jednu nerazdvojivu mrežu beskrajnosti, promenljivo uslovljenim vezama.

Reč „tantra“ se odnosi na pojam tkanja i njegovih derivata (konac, isprepletenost, tkanina, itd.) nagoveštavajući isprepletenost stvari i akcija, međuzavisnost svega što postoji, neprekidno sadejstvo uzroka i posledice, isto tako i u duhovnom i u tradicionalnom razvoju, koji slično koncu tkaju svoj put kroz tkanje istorije i individualnih života. Spisi koji u budizmu idu pod imenom Tantra (rgyud) su nepromenljivo mistične prirode tj. pokušavaju da ustanove unutarnju povezanost stvari: paralelizam mikrokosmosa i makrokosmosa, duha i univerzuma, rituala i stvarnog, sveta materije i sveta duha.

Ovo je bit tantrizma, pošto se on razvio logičnom nužnošću iz učenja i religiozne prakse Vijñānavādins i Yogācārins (ranije ime više naglašava teoretski ili filozofski, a kasnije više praktični aspekt istih škola Mahāyāna-budizma). Poput velikog talasa tantrička predstava o svetu prekrila je čitavu Indiju, prožimajući i menjajući budizam, slično i hinduizam, brišući mnoge njihove razlike.

3.

ZNANJE I MOĆ: PRAJŃĀ PROTIV ŚAKTI

Uticaj Tantra-budizma je bio tako velik da je do današnjeg dana većina zapadnih naučnih radova pod utiskom da je Tantrizam hinduistička kreacija, koja je bila preuzeta od kasnijih manje ili više dekadentnih budističkih škola.

Protivno ovom gledištu govori velika drevnost i dosledan razvoj Tantra-tradicije u budizmu. Već rani Mahāsāṅgikas imali su posebnu kolekciju mantričkih formula u svom Dhārani Piṭaka i Mañjuśrīmūlakalpa, koja prema nekim autorima potiče iz prvog veka naše ere, koja sadrži ne samo mantras i dhāranis već i brojne maṇḍalas i mudrās isto tako. Mada je i datiranje Mañjuśrīmūlakalpa donekle neizvesno, izgleda moguće da se Tantra-sistem budizma kristalisao u definitivni oblik krajem trećeg veka naše ere, kao što možemo videti iz dobro poznate Guhyasamāja (Tib.: dpal-gsañ-ḥdus-pa) Tantra-e.

Proglasiti Tantra-budizam za izdanak Shivaism-a moguće je jedino onima koji nemaju znanje iz prve ruke o tantričkoj literaturi. Poređenje Hindu tantri sa budističkim (koje su uglavnom sačuvane na Tibetu i koje su zato dugo ostale nezabeležene od indologa) ne prikazuje samo začuđujuću razliku metoda i ciljeva uprkos spoljnim sličnostima, već potvrđuje duhovni i istorijski prioritet i originalnost budističkih Tantri.

Šankarācārya, veliki hinduski filosof devetog veka naše ere, čiji radovi čine osnovu celokupne śivaite filozofije, koristi ideju Nāgārjuna-e i njegovih sledbenika do te mere da ga je ortodoksni Hindus sumnjičio za tajnog poklonika budizma. Na sličan način Hindu-Tantras takođe preuzimaju metode i principe budističkih Tantras i proglašavaju ih svojim vlastitim svrhama (baš kao što su budisti prilagodili principe i tehnike joge starijih doba svojim vlastitim sistemima meditacije). Ovo viđenje nije bilo samo očuvano tibetanskom tradicijom i učvršćeno izučavanjem njene literature, već je, takođe, i potvrđeno od hindskih naučnika posle kritičkog ispiti-

¹ Die Entstehung des Vajrayāna, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 90.

vanja Sanskrit-tekstova budističkih tantri i njihovog istorijskog i ideološkog odnosa prema Hindu Tantras-ma.

Tako Benoytosh Bhattacharyya u svom Uvodu u Ēzoteričnost budizma (Introduction to Buddhist Esoterism) došao je u zabunu „da je moguće objaviti bez straha od kontradikcije, da su budisti prvi uveli Tante u religiju i da su ih Hindusi pozajmili od budista u kasnijim vremenima i da je ništavno reći da je budizam bio ishod Šaivaizma”. (str. 147)

Jedan od glavnih propagatora te pogrešne ideje, koja je računala na površne sličnosti Hindu i budističkih Tantri bio je Austin Waddell, koji je često citiran kao autoritet za tibetanski budizam². Po njegovom mišljenju budistički Tantrizam nije ništa do „šaivaita idolopoklonstvo”, „obožavanje šakti i demonologija”. Njegove „takozvane mantras i dhāranis” su „besmisleno mrmljanje”, „njegov misticizam glup obred besmislenog žargona” i „magičnih krugova” i njegova joga „parazit čiji čudovišni izdanak je zdrobio i izranavio mnoge male živote čisto budističkog stabla, dok je ostavio Mahāyāna.” (str. 14) „Madhyamika doktrina je bila posebni sofistčki nihilizam.” (str. 11) Kāla-cakra je smatrala filozofiju nedostojnom bića.” (str. 131)

Kako je uglavnom od takvih „autoriteta” Zapad dobio svoju prvu informaciju o tibetanskom budizmu, nije čudno da do današnjeg dana mnoge predrasude protiv tibetanskog budizma su se čvrsto ukorenile u svesti zapadnjaka, isto kao i u svesti onih koji su se približili toj temi preko zapadne literature.

Suditi budističkim Tantra-učenjima i simbolima sa stanovišta Hindu Tantrizma, a posebno sa principa Šaktism-a nije samo neadekvatno, već vodi ka potpunoj zabuni, zato što oba sistema polaze od potpuno različitih premisa. Isto tako možemo reći da je budizam donekle identičan sa brahmanizmom, zato što oba koriste joga metode i slične tehnike i filozofske teme, kao što

je malo dopustivo interpretirati Tantra budizam u svetlu Hindu Tantri i obrnuto.

Niko ne bi okrivio Budu za izopačenost njegovog učenja zbog prihvatanja bogova Hindu-mitologije kao pozadine za njegova učenja, ili zbog njihovog korišćenja kao simbola izvesnih snaga ili iskustava meditacije, ili kao predstavnika viših stanja svesti – ali ako su Tante sledile sličan pravac, one su bile optuživane za postojeće izopačenosti suštine budizma.

Nije moguće shvatiti neki religiozni pokret ako mu ne pridemo u duhu skromnosti i poštovanja, koji su obeležje svih naučnika i pionira učenosti. Mi zato moramo da uočimo razne forme izraza u njihovim genetskim vezama, nasuprot duhovnoj pozadini iz koje se oni razvijaju u pojedinačne sisteme, pre nego što ih počnemo upoređivati sa sličnim osobinama drugih sistema. U stvari, iste stvari koje izgledaju slično na površini veoma su često te u kojima se sistemi najbitnije razlikuju. Isti korak koji vodi naviše u jednom odnosu, može odvesti sasvim naniže u drugom. Zato što filološka izvođenja i ikonografska poređenja, iako u jednom pogledu mogu biti vredna, ovde nisu adekvatna.

Razvoji Tantrae načinjeni od budista i čudna plastična umetnost koju su oni razvili, takođe, nisu nedostajali pri stvaranju utiska na svest Hindusa, koji su spremno inkorporirali mnoge ideje, doktrine, vežbe i bogove originalno zamišljene od budista u svoju religiju. Literatura, koja ide uz ime Hindu-Tantri gotovo neposredno proizlazi iz budističkih ideala, koji su sami ustanovljeni. (str. 50)

Na kraju svog ubeđivanja istorijskim, literarnim i ikonografskim dokazima, koji dokazuju ono što je očigledno svakome ko izučava budističke Tante i tibetansku tradiciju, Bhattacharyya zaključuje: „Dovoljno je dokazano da su budističke Tante veoma uticale na hindusku tantričku literaturu, i zato nije korektno reći da je budizam izdanak Šaivaism-a. S druge strane bilo je tvrđeno, da su Hindu-Tante bile izdanak Vajravāna-e, i da one predstavljaju bezvredne imitacije budističkih Tantri. (str. 163)

² L. A. Wadeell: Tibetanski budizam ili lamaizam (Buddhism of Tibet or Lamaism).

Zato se potpuno slažemo sa Bhattacharrya kada kaže: „budističke Tantrе spolja liče na Hindu-Tantrе u znatnom stepenu, ali u stvarnosti postoji veoma mala sličnost između njih, bilo u predmetu teme ili u filozofskim doktrinama utvrđenim u njima, ili u religioznim principima. Ovo nije začuđujuće, jer budistički ciljevi i stvari naširoko se razlikuju od hinduskih. (op. cit. str. 47)

Glavna razlika je da budistički Tantrizam nije Śaktism. Pojam Śakti, božanske moći, kreativnog ženskog aspekta vrhunskog boga (Śiva) ili njegovih emanacija ne igra nikakvu ulogu u budizmu. Dok u Hindu-Tantrama pojam moći (śakti) formira žihu interesovanja, centralna ideja tantrickog budizma je prajñā: znanje, mudrost.

U budizmu Śakti je māyā, istinska moć koja stvara iluziju iz koje nas samo prajñā može izbaviti. Zato nije cilj budiste da stekne moć, ili da se poveže sa snagama univerzuma, ili da postane njihov instrument ili gospodar, naprotiv on sam pokušava da se oslobodi tih moći, koje su ga eonima držale kao zatočenika sañsāra-e. On se bori da shvati te moći koje ga drže u krugovima života i smrti, da bi se oslobodio njihove dominacije. Međutim, on se ne trudi da ih negira ili da ih uništi, već da ih preobrazi u vatru saznanja, na taj način mogu postati snage Prosvetljenosti, koje umesto daljeg stvaranja razlike, tek u suprotnim pravcem: ka jedinstvu, celovitosti, potpunosti.

Stanovište Hindu-Tantri je sasvim različito, ako ne suprotno. „Sjedinjenjem sa Śakti, postaćeš pun moći” kaže Kulacūḍāmaṇi-Tantra. „Iz sjedinjenja Śiva i Śakti je stvoren svet.” Međutim, budista ne želi stvaranje i razvoj sveta, već povratak ka „nestvorenom, neuobličenom” stanju Śūnyatā iz kog sledi sve stvaranje, ili koje je prvobitno i s onu stranu sveg stvaranja (ako čovek može neizrecivo izraziti ljudskim jezikom).

Postanak svesti o toj Śūnyatāi (Tib.: stoñ-pa-ñid) je prajñā (Tib.: śes-rab): najviše znanje. Ostvarivanje tog najvišeg znanja u životu je Prosvetljenost (bodhi; Tib.: b yañ-chub) tj. ako je prajñā (ili śūnyatā), pasivni, sveobuhvatni ženski princip od koga sve potiče i u kom sve

propada, sjedinjena sa dinamičkim muškim principom aktivne univerzalne ljubavi i saosećanja, koji predstavlja sredstva (upāya; Tib.: thabs) za ostvarenje prajñā-e i śūnyatā-e, na taj način se postiže Savršeno Budastvo. Zato što intelekt bez osećanja, znanje bez ljubavi, razum bez saosećanja vodi čistoj negaciji, rigidnosti, duhovnoj smrti i vakuumu – dok osećanje bez razuma, ljubav bez znanja (slepa ljubav), saosećanje bez shvatanja vodi zabuni i rasulu. Ali tamo gde su obe strane sjedinjene, tamo gde se odigra velika sinteza srca i glave, osećanja i intelekta, najviše ljubavi i najdubljeg znanja, tu se potpunost ponovo uspostavlja, i postiže se savršeno prosvetljenje.

Proces Prosvetljenja je zato predstavljen najočiglednijim, najhumanijim i u isto vreme najuniverzalnijim simbolom zamislivog: sjedinjenjem muškarca i žene u ekstazi ljubavi – u kojoj aktivni element (upāya) je predstavljen kao muškarac, a pasivni (prajñā) ženskom figurom – u kontrastu prema Hindu-Tantrama u kojima ženski aspekt je predstavljen kao Śakti, tj. kao aktivni princip, a muški aspekt Śiva, kao čisto božansko stanje svesti, „postojanje”, tj. kao pasivni princip „koji počiva u vlastitoj prirodi”.

U budističkom simbolizmu Znalcem (Budom) se postaje samo znanjem (prajñā), baš kao što čovek i žena postaju jedno u obuhvatnoj ljubavi i to postajanje jednog je najviša, neopisiva sreća (mahāsukha; Tib.: bde-mchog). Dhyāni-Bude (tj. zamišljene Bude vizuelizirane pri meditaciji) i Dhyani-Bodhisattvas kao otevljenja aktivne težnje prosvetljenosti, koja nalazi svoj izraz u upāya, sveobuhvatnoj ljubavi i saosećanju, predstavljeni su zato u zagrljaju sa svojim Prajna-ma, simbolima ženskog božanstva, otevljenjima najvišeg znanja.

Ovo nije proizvoljno preokretanje Hindu-simbolike, u kojoj „polovi muškog i ženskog kao simboli božanskog i njegovog razvoja su očigledno morali da se razmene, pošto inače rod pojmova, koji su oni morali da otelotvore u budizmu, ne bi bio u harmoniji sa njima³,

³ H. Zimmer: *Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild*, str. 75.

ali ovo je posledica primene principa koji je od fundamentalne važnosti za čitav budističko tantrički sistem.

Na sličan način Hindu-Tantre su jednako dosledna primena osnovnih ideja hinduizma, mada su one preuzimale budističke metode svugde gde su one odgovarale svojoj nameni. Ali isti metod kada se primeni sa dva različita stanovišta, mora nužno voditi suprotnim rezultatima. Ovde ne treba pribeći tako površnim razlozima, kao nužnosti da se pridržavamo gramatičkog roda prajñā (ženskog) i upāya (muškog).

Međutim, takvo rezonovanje bilo je samo posledica prethodne pretpostavke da su budističke Tante bile imitacija Hindu-Tantri i što se brže mogemo osloboditi te predrasude, jasnije će biti da pojmu Śakti nema mesta u budizmu.

Baš kao što bi Theravādins bili šokirani kada bi termin (Skt.: anātman) bio preokrenut u svoju suprotnost i preobražen u brahmanski termin ātman ili objašnjen na taj način da prikazuje kako Theravādin prihvata ideju ātman-a (jer budizam je bio samo varijanta brahmanizma!), tako bi tibetanski budista bio šokiran pogrešnom interpretacijom svoje religiozne tradicije hinduskim terminom Śakti, koji nikad nije korišćen u njegovim spisima i znači tačno suprotno od onog što on želi da izrazi terminom prajñā ili ženskim dvojnikom Dhyāni-Buda i Bodhisattvas.

Čovek ne može proizvoljno presaditi termine teološkog sistema, koncentrisane oko ideje Boga-tvorca, u ateistički sistem koji naročito i temeljno poriče pojam Boga-tvorca. Iz tako konfuzne terminologije proizlazi krajnje pogrešna ideja da Ādibuddha kasnijih Tantri nije ništa drugo do drukčija verzija Boga-tvorca, što bi bilo potpuno preokretanje budističkog načina mišljenja. Međutim, Ādibuddha je simbol univerzalnosti, vanvremenosti i u potpunosti prosvetljenog duha ili kako Guenther to postavlja ubedljivije: „Tvrđnja da je Ādibuddha univerzum ili čovek je već neadekvatni verbalizam jednog sveobuhvatnog iskustva. Ādibuddha nesumnjivo nije Bog koji se kocka sa svetom da bi protraćio vreme. On nije vrsta monoteizma, niti je usmeren na ranije navedeni-ateistički budizam. Takvi pojmovi su greške pro-

fesionalnih semantista. Budizam nema smisla za teoretisanje. On pokušava da kopa po tajnim dubinama našeg unutarnjeg bića da bi skriveno svetlo brilijantno sinulo. Zato Ādibuddha je najbolje prevesti kao čovekovu istinsku prirodu.⁴

⁴ H. V. Guenther: Yugananddha, Tantrički pogled na život, (the Tantric View of Life) (Chowkhamba Sanskrit Series) Banaras, 1952, str. 187.

POLARNOST ŽENSKOG I MUŠKOG PRINCIPA U SIMBOLIČNOM JEZIKU VAJRĀYĀNAE

Mešanjem budističkog tantrizma sa Šaktizmom Hindu-Tantri stvorena je jedna ogromna zabuna, koja je sprečavala jasno razumevanje Vajrayānae i njenog simbolizma, kako u ikonografiji, tako i u literaturi, posebno u toj o Siddhas. Kasnije je korišćena, kako smo već pomenuli jedna vrsta tajnog jezika, u kojem je najviše veoma često predstavljeno u obliku najnižeg, najsvetlije u obliku najobičnijeg, transcendentalno u obliku nadzemaljskog, a najdublje znanje u obliku najgrotesknijih paradoksa. To nije samo jezik za inicirane, već vrsta šok terapije, koja je nastala zbog preterane intelektualizacije religije i filozofskog života tih vremena.

Baš kao što je Buda bio revolucionar protiv uskog dogmatizma privilegovanih svešteničkih kasta, tako su siddhas bili revolucionari protiv samouverenosti zaklonjenog manastirskog života. Njihov jezik je bio nekonvencionalan isto kao i njihovi životi i oni koji su uzimali njihove reči doslovno, bili bi navedeni ili na borbu protiv magičnih moći i ovozemaljske sreće, ili su bili odbijeni onim što im je izgledalo kao blasfemija. Zato nije iznenađujuće da je po nestanku budističke tradicije u Indiji, ta literatura pala u zaborav i degenerisala se u sirove erotske kultove narodnog tantrizma.

Ništa ne može više dovesti u zabunu nego izvlačenje zaključka o duhovnom stanovištu budističkih Tantri (ili o suštini Hindu-Tantri) na osnovu tih degenerisanih oblika Tantrizma. Ranije nisu mogle biti shvaćene teoretski, niti poređenjem, niti kroz studije drevne literature, već jedino praktičnim iskustvom u kontaktu sa još uvek postojećim tantričkim tradicijama i njihovim kontemplativnim metodima, kako su oni praktikovani na Tibetu i Mongoliji, isto tako u izvesnim japanskim školama kao što su Shingon i Tendai. U odnosu na poslednje dve, Glasenapp ocenjuje: „Ženske Bodhisattvas, koje figuriraju u Maṇḍalas kao Prajñāpāramita i Cuṇḍi, su asekualna bića iz kojih su, prema drevnoj tradiciji,

potpuno isključene asocijacije seksualne prirode. U tom pogledu te škole se razlikuju od onih nama poznatih iz Bengala, Nepala, i Tibeta, koje ističu polarnost ženskih i muških principa.⁵

Činjenica da se Bengal, Nepal i Tibet pominju jedan do drugog dokazuje kako se smatralo da je Tantrizam Bengala i Nepala istovetan sa tibetanskim i da autor, premda uvida potrebu za razlikovanjem Tantrizma i Šaktizma, još uvek nije izvukao krajnji zaključak, naime da ipak, te budističke Tantrre, koje grade svoj simbolizam na polarnosti muškog i ženskog, nikad ne predstavljaju ženski princip Šakti već uvek njegovu suprotnost, naime prajñā-u (mudrost), vidyau (znanje) ili mudrāu (duhovno stanovište o sjedinjenju, ostvarenju śūnyatae). Uz ovo one odbacuju osnovnu ideju Šaktism-a i njegov erotizam, koji stvara svet.

Iako se polarnost ženskih i muških principa prepoznaje u Tantrama Vajrayānae i važna je karakteristika tog simbolizma, uzdignuta do nivoa, koji je tako daleko od sfere same seksualnosti kao i od matematičke jukstapozicije pozitivnih i negativnih znaka, koja je isto tako važeća u oblasti iracionalnih vrednosti, koliko i u oblasti racionalnih i konkretnih pojmova.

Na Tibetu, muški i ženski Dhyāni-Bude i Bodhisattvas se isto tako malo smatraju „seksualnim bićima” kao i u gore pomenutim japanskim školama, čak njihov aspekt jedinstva (Skt.: yuganaddha; Tib.: yab-yum) nerazdvojivo je povezan sa najvišom duhovnom realnošću pri meditaciji, tako da se asocijacije na oblast fizičke seksualnosti potpuno odbacuju.

Ne smemo zaboraviti da figuralna predstavljanja tih simbola nisu posmatrana kao portretisanje ljudskih bića, već kao otelovljenje iskustava i vizija meditacije. Međutim, u takvom stanju ne postoji više ništa što bi se moglo nazvati „seksualnim”, postoji samo nad-individualna polarnost celokupnog života, koja upravlja svim mentalnim i fizičkim aktivnostima, a koje se prevazilaze jedino u krajnjem stanju integracije, u ostvarenju śūnya-

⁵ H. von Glasenapp: Die Entstehung des Vajrayāna, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft, Vol. 90, str. 560. Leipcig, 1936.

tāe. To je stanje koje je prozvano Mahāmudrā (Tib.: phyag-rgya-chen-po), „Veliki Stav” ili „Veliki Simbol”, koje je dalo svoje ime jednom od najvažnijih sistema meditacije na Tibetu.

U najranijim formama induskog budizma tantrička Mahāmudrā je predstavljena kao „večni ženski” princip, kao što se može videti iz Advayavajraine definicije: „Reči ‚velika’ i ‚mudra’ zajedno oblikuju reč ‚mahāmudrā’. Ona nije nešto (niḥsvabhāvā); ona je oslobođene od velova koji pokrivaju predmet spoznaje i tako dalje; ona i dalje sija kao čisto nebo u podne za vreme jeseni, ona je potpora svakog uspeha; ona je istovetnost sarṃsārae i nirvāṇae; njeno telo je Samilost (karuṇā), koja nije ograničena na samo jedan objekat, ona je jedinstvenost Velikog Blaženstva (mahāsukhaikarūpa).”⁶

Da bi u jednom od najkontroverznijih odlomaka Anaṅgavajrainom Prajñopāyaviniscayasiddhi⁷ bilo rečeno da svaka žena treba da uživa sa Sādhakaom da bi doživela Māhāmudrau, jasno je da ovo ne može biti primenjeno na viši oblik ljubavi, koji nije ograničen na samo jedan predmet i koji je sposoban da sagleda sve „ženske” kvalitete bilo u nama samima ili u drugima kao kvalitete „Božanske Majke” (prajñāpāramitā: „Transcendentalna Mudrost”).

Drugi odlomak, koji svojom pravom grotesknošću dokazuje da je smišljen da bude paradoks, a ne da bude prihvaćen doslovno, iznosi da „Sādhaka koji ima seksualni odnos sa svojom majkom, sestrom i ćerkom i sestri-
nom ćerkom lako će uspeti u svojoj borbi za krajnji cilj (tattvayoga)”⁸.

Prihvatiti izraze kao što su „majka”, „sestra”, „ćerka” ili „sestrina ćerka” doslovno u toj povezanosti toliko je besmisleno koliko i prihvatanje dobro poznatog Dharmapada stiha (br. 294) koji doslovno kaže da po-

⁶ Advayavajra, Caturmudrā, str. 34, citirano u Yuganaddha, str. 106a.

⁷ U Drugom Vajrayāna Delu (In Two Vajrayāna Works), G.O.S., Br. XLIV, str. 22f.

⁸ Anaṅgavajra: „Prajñopāyaviniscayasiddhi”, V, 25, citirano u Yuganaddha, str. 106. Sličan prilaz nalazi se u Guhyasamāja-Tantra, odakle je Anaṅgavajra uzeo ovaj citat.

sle ubistva oca i majke, dva Ksatriya kralja, i uništavanja kraljevstva sa svim njegovim stanovnicima, brahmin ostaje slobodan od greha. Ovde „otac” i „majka” jesu umesto „egoizma i žudnje” (pāli: asmimāṇa i tanhā), „dva kralja” za pogrešne „predstave o uništenju ili večnom postojanju” (uccheda vā sassata diṭṭhi), „kraljevstvo i njegovi stanovnici” za „dvanaest sfera svesti” (dvādasāyatanāni) i brahmin za „oslobođenog monaha” (bhikkhu).

Čudna je slučajnost, ako nije svesna aluzija u ovom poznatom poređenju iz Dhammapada, da je „uništenje kraljevstva sa njegovim kraljem i svim žiteljima”, takođe, pripisivano Padmasambhavai, velikom učitelju i svecu, koji je doneo budizam na Tibet sredinom osmog veka naše ere i osnovao tamo prvi manastir. U njegovoj simboličnoj biografiji (o kojoj ćemo kasnije čuti više) zapisanoj u Sandhyābhāsā rečeno je da je Padmasambhava u vidu gnevnog boga uništio kralja i njegove podanike, koji su bili neprijatelji religije, i da je uzeo sve njegove žene za sebe da bi ih očistio i učinio ih majkama dece sa religioznom sveću. Jasno je da ovo ne sme biti uzeto u smislu da je Padmasambhava ubio stanovništvo čitave zemlje i nasilno izmenio sve kodekse seksualne moralnosti. To bi bilo u nesumnjivoj protivurečnosti sa delima koja mu se pripisuju, a koja su najmoralnija, etički standardna i dubokog duhovnog uvida, zasnovana na najispravnijoj kontroli čula. To je jedna od karakteristika Sandhyābhāsā kao i mnogih drevnih religioznih tekstova, da predstavljaju iskustva meditacije (kao Budina borba sa Māra i mnoštvom demona) u obliku spoljašnjih događaja. Ocena, da Padmasambhava uzima oblik gnevnog boga, pokazuje da se borba sa snagama zla odigrava u njemu samom i da se „prepoznavanje” ženskih principa u procesu unutarne integracije sastoji u sjedinjavanju obe strane prirode, naime, muškog principa aktivnosti (upāya) i ženskog principa mudrosti (prajñā), kako ćemo videti u sledećim paragrafima.

Podržavati da tantrički budizam stvarno podstiče incest i razvrat je isto tako smešno kao optužiti Theravā-
dins-ko opraštanje ubistva majke i oca i sličnih odvratnih zločina. Ako imamo u vidu teškoće pri istraživanju još

uvek živih tradicija Tantri u njihovim suštinskim, nekri-
votvorenim oblicima, koji do današnjeg dana po-
stoje u hiljadama manastira i pustinjским skloništima
Tibeta gde su ideali kontrole čula i samoodricanja ve-
oma cenjeni, onda možemo shvatiti kako su „neosnova-
ne i bezvredne” teoretske struje, koje pokušavaju da
uvuku tantrę u oblast čulnog.

Sa stanovišta tradicije tibetanskog Tantrizma gore-
pomenuti odlomci mogu jedino imati smisla u kontek-
stu joga terminologije. „Svaka žena na svetu” označava
sve elemente koji čine ženske principe naše psihofizičke
ličnosti, koja kako kaže Buda, predstavlja ono što se zo-
ve „svetom”. Tim principima odgovara na suprotnoj
strani jednak broj muških principa. Četiri ženska prin-
cipa oblikuju posebnu grupu, koja predstavlja vitalne
snage (prāna) Velikih elemenata (mahābhūta) „Zem-
lje”, „Vode”, „Vatre” i „Vazduha” i njima odgovaraju-
ćih psihičkih centara (cakra) ili niveo svesti u ljudskom
telu. U svakom od njih, sjedinjenje muških i ženskih
principa se može odigrati pre nego što se dostigne peto
i najviše stanje. Ako bi se izrazi „majka”, „sestra”, „ćer-
ka” itd. primenili na te snage tih osnovnih kvaliteta ma-
hābhūtas, značenje simbolizma bi postalo jasno.

Drugim rečima: umesto traganja za sjedinjenjem nas
samih izvana sa ženom, treba da tragamo za njim unu-
tar nas samih („u našoj vlastitoj porodici”) za sjedinje-
njem naše muške i ženske prirode u procesu meditacije.

*SJEDINE
NEM SVESTI
I TELA
M. JE DUH
Z. JE Telo
SVESNOG
I NESVESNOG*

Ovo je jasno postavljeno u Naropāinih omiljenih „Šest
Doktrina” (Tib.: chosdrug bsdus-paḥḥzin-bris), na ko-
jima je baziran najvažniji joga-metod Kargyūtpa škole,
metod koji je praktikovao Milarepa, najsvetiji i najis-
posničkiji od svih velikih učitelja meditacije (koga ne-
sumnjivo niko ne bi mogao optužiti za „praktikovanje
seksa”!). Mada ovde nije potrebno ulaziti u detalje ove
joge, kratki citat može nam dovoljno potvrditi suštinu:

„Životna snaga (prāna; Tib.: ūgs, rluḥ) Pet Agregata
(skandha; Tib.: phuḥ-po) u svojoj stvarnoj prirodi se
odnosi na muški aspekt Buda-principa, koji se manifes-
tuje posredstvom levog psihičkog nerva (idā-nādi; Tib.:
rkyan-ma rtsa). Životna snaga Pet Elemenata (dhātu;
Tib.: ḥbyun-ba) u svojoj stvarnoj prirodi odnosi se na

ženski aspekt Buda-principa, koji se manifestuje po-
sredstvom desnog psihičkog nerva (piṅgala-nādi; Tib.:
ro-ma rtsa). Kako se životna snaga sa svoja dva sjedi-
njena aspekta penje središnjim nervom (susumṇā; Tib.:
dbu-ma rtsa) tu postepeno dolazi do ostvarivanja i čo-
vek postiže transcendentno dobro Velikog Simbola
(mahāmudrā; Tib.: phyag-rgya-chen-po)⁹ jedinstvo
muških i ženskih principa (kao što su upāya i prajñā) u
najvišem stanju budastva.

Na taj način, seksualna polarnost postaje samo slu-
čaj univerzalne polarnosti koju treba prepoznati na
svim nivoima i savladati znanjem: od biblijske „spozna-
je o ženi” do znanja o „Večnoj Ženi”, Mahāmudrā-i ili
Sūnyatā-i, pri ostvarenju najviše mudrosti.

Samo kada bismo mogli sagledati odnos tela i duha,
fizičku i duhovnu interakciju u univerzalnoj perspektivi, i
kada bismo na taj način savladali „ja” i „moje”, i celokup-
nu strukturu egocentričnih osećanja, mišljenja i predra-
suda, koje stvaraju iluziju o našoj izdvojenoj individu-
alnosti, jedino posle toga mi bismo se mogli uzdići do
sfere budastva.

Religiozno iskustvo iz apstraktnih oblasti spekulativ-
nog intelekta, Tantrę spuštaju ponovo na zemlju i zaode-
vaju ga mesom i krvlju, međutim, ne sa namerom da ga
pretvore u svetovno već da ga shvate: da religiozno is-
kustvo učine aktivnom snagom. Autori Tantrę su znali
da je znanje zasnovano na viziji snažnije od snage pod-
svesnih pobuda i težnji, da je prajñā snažnija od śakti.
Jer śakti je slepa snaga, koja stvara svet (mayā), koja
uvek vodi dublje ka oblasti nastajanja, materije i dife-
rencijacije. Njen efekat može biti samo polarisan ili pre-
okrenut njenom suprotnošću: unutaršnjom vizijom, koja
pretvara snagu nastajanja u snagu oslobođenja.

⁹ W. Y. Evans-Wentz: Tibetanska Joga i Tajna Doktrina (Tibetan
Yoga and Secret Doctrina), str. 200ff (Oxford University Press, Lon-
don, 1935).

VIZIJA KAO STVARALAČKA STVARNOST

Savršen preobražaj te slepe težnje koja stvara svet u snagu oslobođenja, zavisi od savršenstva unutarnje vizije, od univerzalnosti unutarnjeg znanja. Nastajanjem svesti o svetu i tim snagama koje ga stvaraju, mi postajemo njihovi gospodari. Dok te snage ostaju uspravane i neopažene u nama, mi im ne prilazimo. Zbog toga je potrebno projektovati ih u oblast vidljivog u obliku slika. Simboli koji služe u tu svrhu deluju kao hemijski katalizator, pomoću koga tečnost iznenada prelazi u čvrste kristale, otkrivajući na taj način svoju pravu prirodu i strukturu.

Duhovni proces kristalizacije, koji formira plodne faze meditacije nazvan je procesom razvoja ili kreacije (sriṣṭi-krama; utpanna-krama; Tib.: bskyed-rim).

Međutim, oblici svesnog predstavljanja, koji su učvršćeni i učinjeni vidljivim, ovim procesom bi bili duhovno okamenjeni i izgubili bi efekat ako ne bi postojao metod ponovnog razlaganja kristalnih oblika u normalni tok života i svesti.

Taj metod je nazvan procesom razlaganja, integracijom (laya-krama) ili stanjem savršenosti (sampanna-krama; Tib.: rdzogs-rim). On demonstrira nesebičnost (pudgala-nairātmya) i nesupstancijalnost (dharma-nairātmya), promenljivost i uslovnost svakog oblika, prazninu (śūnyatā) bilo kog trajnog ili apsolutnog kvaliteta. Ovome uče sve tibetanske vežbe meditacije, tako da ovde ne postoji mogućnost za pogrešna shvatanja ili za dodavanje čovekovih vlastitih iskustava i postignuća (opasnost od mnogih nebudističkih mistika).

Onaj koji shvati da je stvarnost (ili to što mi zovemo „realnost”) proizvod našeg vlastitog delovanja, biće potpuno oslobođen od materijalne predstave o svetu kao samo-postojećem ili „datoj” stvarnosti. Ovo je daleko ubedljivije od svih teoretskih i filozofskih argumenata. To je praktično iskustvo i ono ima efekat koji ide beskonačno dublje nego najsnažnije intelektualno ubeđenje zato što „akt duhovne vizije preobražava onoga

koji gleda; što jasno pokazuje krajnju suprotnost prema aktu opažanja, koji razlikuje onoga koji opaža od objekta opažanja i tako ga čini svesnim njegove uske izdvojenosti. (Ludwig Klages)

Proces transformacije koji ljudska svest izaziva u materijalnim kvalitetima Yantrae postiže se u aktu božje službe, pūjā. Slika nije bog; niti božanska suština, pošto je magično prizvana, ulazi u suštinu slike odnekud izvana za vreme rituala božje službe; to je pobožnik koji stvara u sebi viziju božanskog bića i projektuje je na sliku pred sobom, da bi vidljivo doživeo božansko biće u stanju dualiteta, koje odgovara svesti pobožnika; bez kazivanja da je ta unutarnja vizija s onu stranu svih proizvoljnosti; božansko biće s onu stranu spoljnog ljudskog vida je učinjeno vidljivim na polju unutarnje vizije, da bi se nadljudska stvarnost odrazila u ljudskoj svesti.

Stvar postoji samo dotle dok deluje. Realnost je aktuelnost. Jedan aktivan simbol ili slika duhovne vizije je realnost. U tom smislu Dhyani-Bude, vizuelizirane pri meditaciji su realne (isto tako realne kao i svest koja ih stvara), dok su sama misaona razmatranja istorijske ličnosti Bude nerealna. Neaktivni simbol ili slika je prazna forma, u najboljem dekoracija ili sećanje o pojmu, misao ili događaj koji se odnosi na prošlost.

Zato sve značajnije tibetanske tantričke meditacije unapred pretpostavljaju koncepciju o univerzalnom cilju, velikoj mističnoj sintezi, naslućivanju idealnog stanja budstva u duhu pobožnog; i tek pošto se sam identifikuje sa ciljem, on se prepušta mnogobrojnim oblicima meditativnih iskustava i metodima.

Baš kao što strelac drži svoj pogled uperen ka cilju da bi sigurno pogodio cilj, tako Sādhaka mora prvo vizuelizirati svoj cilj i identifikovati se sa njim potpuno. To daje pravac i impūls njegovoj unutarnjoj težnji. On može izabrati bilo koji put ili metod, pošto to uradi uvek će napredovati ka cilju i neće se izgubiti, niti u dosadi čiste analize, niti u privrženosti produktima svoje imaginacije. Kao što uvek napominjemo, rastapajućom i razlažućom akcijom procesa integracije izbegava se kasnija opasnost. Sposobnost da se stvori svet i ponovo razloži, demonstrira bolje od ikakve intelektualne anali-

ze pravu prirodu svih fenomena i besmislenost cele žudnje i privrženosti.

Međutim, pre nego prodremo do tog stupnja, moramo se pozabaviti kreativnim stupnjem izgradnje vizuelne slike unutar nas. Ona je zasnovana na koncentričnom dijagramu ili maṇḍalai četvorolatičnog lotosa (padma). Taj lotos predstavlja razvoj savršene svesti ili ideal budstva u kojem kvaliteti Prosvetljenosti ili Bude, koji su cilj Sādhakae izdiferencirani su u vidljiv oblik.

Da bismo shvatili kvalitete sunčeve svetlosti ili prirodu sunca, mi treba da izdvojimo njegove zrake iz spektra. Slično tome, ako želimo da shvatimo prirodu Prosvetljenog Bića ili svest Prosvetljenog treba da raširimo pred našim unutarnjim vidom različite kvalitete tog stanja. Zato što neprosvetljeno biće ne može doseći prosvetljenu svest u njenoj totalnosti, već samo u izdvojenim aspektima, koji vode ka mnogo širem i dubljem razumevanju prema nivou na kom su doživljeni i stepenu njihovih mnogostrukih odnosa i mentalnih asocijacija.

Ustanovljavanje unutarnjih odnosa između duhovnih kvaliteta, psiholoških principa, nivoa svesti i znanja, elemenata iskustva i njegovih simboličkih figura, gesto-va, boja i prostornih pozicija itd. nije prazna igra imaginacije ili proizvoljne spekulacije, već vidljivo predstavljanje iskustava, skupljenih i potvrđenih religioznom praksom brojnih generacija. Oni predstavljaju neku vrstu simfonije ili multidimenzionalne svesti o stvarnosti sve dok opisuju koordinaciju svih snaga na nivoima materijalnog, fizičkog, psihičkog, mentalne i duhovne aktivnosti.

Međutim, ta koordinacija je harmonična samo kada nečiste (tj. sebične) vibracije ne remete odnos ili unutarnju povezanost među tim snagama. Iz tog razloga ona zahteva čisto znanje i shodan napor usmeren ka određenom cilju; sve dok te snage potčinjava rukovodećem principu i drži ih u skladu jedne s drugima. Instrument ljudske svesti, slično muzičkom instrumentu, treba iznova da bude neprekidno pritezan i to pritezanje zavisi od znanja o pravilnim vibracijama, od sposobnosti

opažanja njihovih odnosa, koji zahteva visok stupanj osjetljivosti i pobožnosti.

Saopštiti ovo znanje na različitim nivoima iskustva je cilj tantričkih metoda unutarnje vizuelizacije. Stvarna koegzistencija i prožetost tih nivoa i istovremeno postojanje njihovih funkcija je intelektom pretvoreno u nešto što postoji u različitim dimenzijama ili kao vremenski sled, koji zato jedino može biti doživljen i izražen posebnim i izdvojenim fazama.

Filosofske i duhovne posledice mogu zato biti otkrivene samo prilaženjem sa različitih strana i načina mišljenja datim problemima, tako reći „koncentričnim napadom” na njih. Nesamerljivi ostatak, koji ostavlja svaki pojedinačni pogled ili rešenje može se samo eliminisati potpunom vizijom ili iskustvom o celini, koja kombinuje sve aspekte u jedinstvo viših dimenzija. Zato, ako pratimo ovaj princip do njegovih krajnjih ishoda, mi ćemo naći da se savršeno rešenje problema našeg postojanja može jedino sadržati u savršenoj Prosvetljenosti – a ne u samoj negaciji sveta i njegovih problema; jednom stanovištu koje samo može voditi ka čistom nihilizmu, duhovnoj stagnaciji i smrti.

Zato mi moramo biti svesni insuficijentnosti reči i svih intelektualnih pokušaja objašnjavanja, u kojima mi nikada ne treba da vidimo ništa više do približavanja ili pripreme, koje nas pripremaju za dublje oblike iskustva – baš kao što teoretska znanja o zakonima muzičke harmonije i kontrapunkta samo su pripreme, ali nikad ne mogu biti zamena za uživanje u muzici i stvaranje muzike.

Odnos pet skandhas (rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna) prema pet kvaliteta svesti prosvetljenosti i njima odgovarajućih pet Mudrosti je već otkrio osnovni princip, naime, da najviši kvaliteti potencijalno se sadrže u nižim (kao cvet u semenu). Tako dobro i loše, sveto i profano, čulno i duhovno, ovozemaljsko i transcendentalno, neznanje i Prosvetljenost, saṃsāra i nirvāṇa, itd. nisu apsolutne suprotnosti ili pojmovi potpuno različitih kategorija, već dve strane iste stvarnosti.

PET DHYĀNI-BUDA I PET MUDROSTI

Na taj način svet niti je osuđen u svojoj totalnosti, niti je pocepan na nepomirljive suprotnosti, već je prikazan mostom koji vodi od običnog, prolaznog sveta ka oblasti večitog znanja – putem koji vodi s onu stranu tog sveta, ne prezirom ili negacijom, već očišćenjem i sublimacijom uslova i kvaliteta naše sadašnje egzistencije.

Sa stanovišta o pet grupa (skandha) ili aspekata individualne egzistencije to znači, kao što smo već videli da u procesu Prosvetljenosti ili na putu ka njoj, principi telesnosti (rūpa), osećanja (vedanā), opažanja (samjñā), karmički presudnih mentalnih formacija i voljnih težnji (saṃskāra) i svesti (vijñāna) pretvaraju se u odgovarajuće kvalitete svesti-prosvetljenosti (bodhi-citta).

Spoznajom i realizacijom univerzalnog zakona (dharma), uska, egom ograničena individualna svest prerasta u stanje kosmičke svesti, predstavljene figurom Vairocanae, Bićem koje Zrači Prosvetiteljem (Tib.: rnam-par-snañ-mdzad). Na isti način princip individualne telesnosti se preokreće u univerzalno telo, u kome su oblici svih stvari potencijalno prisutni i prepoznatljivi prema svojoj pravoj prirodi, kao predstavnici Velike Praznine pri svesti Mudrosti slične Ogledalu, koja reflektuje oblike svih stvari bez vezivanja za njih, dodirivanja ili kretanja sa njima.

Ovo je predstavljeno figurom Akṣobhya, Nepromenljivog (Tib.: mi-bskyod-pa). Kao znak svoje nepromenljive i čvrste prirode on dodiruje zemlju (bhūmisparśa-mudrā) vrhovima prstiju desne ruke, zato što je zemlja simbol nepromenljivog, čvrstog, konkretnog, uobičajenog. I još, on je biće sa „Mudrošću Velikog Ogledala”, koja je Akṣobhyaina „Prajñā”, mudrost koja je isto toliko neodvojiva od njega koliko i od Božanske Majke (Tib.: yum) Locanā, Bića koje Vidi, koja je u zagrljaju s njim. Njeno tibetansko ime je „Budino Oko” (sañs-rgyas-spyan-ma). Ona je otelovljenje Velkog Prostora Ispunjenog Prazninom, u kojem stvari niti su „postojeće”

niti „nepostojeće” – u kojem se stvari javljaju, mada čovek ne može reći ni da su unutar, niti izvan ogledala.

Na sličan način na sebe-usmereno osećanje pretvara se u osećanje prema drugima, u saosećanje za sve koji žive uz pomoć Mudrosti Jednakosti, otelovljene u figuri Ratnasambhavae (Tib.: rin-chen-ḥbyuñ-gnas)¹⁰ „Poreklo Dragih Kamenova”, naime uzrok pojavljivanja Tri draga kamena (triratna) na svetu: Bude, njegovog učenja (dharma) i njegove zajednice (saṅgha). Ratnasambhava, takođe, dodiruje zemlju desnom rukom, međutim, njegova ruka je obrnuta, sa dlanom okrenutim spolja, u gestu davanja (danā-mudrā), kao i davaoca poklona. On daje svetu tri dragocene stvari u kojima Akṣobhyaina mudrost o śūnyatāi ili nemanju Ja, postaje temelj solidarnosti svih bića. On je zato nerazdvojivo sjedinjen sa svojom „Prajñāom”, Mudrošću Izjednačenja, koja ga grli u vidu Božanske Majke Māmaki („mojstvo”). Njeno ime pokazuje da ona gleda na sva bića kao na vlastitu decu, tj. kao na suštinski identična sa njom.

Ovo osećanje istovetnosti, koje proizlazi iz znanja o unutarnjem jedinstvu je kako Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra kaže „poseban osnov istraživačkog znanja (pratya-vekṣaṇa-jñāna).” Samo na osnovu velike sinteze i potpunosti svesti o njoj, možemo se posvetiti analitičkom znanju o detaljima, bez gubitka uvida o višim vezama.

Tako ono dolazi da prođe, da se čulne-percepcije i intelektualno razlikovanje pretvore u transcendentalne sposobnosti unutarnje vizije i duhovnu pronicljivost pri praksi meditacije, koja je posebna funkcija Amitābha-e, Dhyani-Bude „Beskrajne Svetlosti” (Tib.: ḥod-dpag-med) ili „Beskrajno Blistavog” (Tib.: snañ-ba-mthā-yas). Njegove ruke se odmaraju u gestu meditacije (dhyāna-mudrā). On je jedno sa Mudrošću Jasne Vizije koja Zapaža Razlike, njegova „Prajñā”, koja je u zagrljaju s njim je u vidu Božanske Majke Pāṇḍaravāsini (Tib.: gos-dkar-mo), „Belo Obučene”.

U Indrabhūti-jevim „Jñānasiddhi) je rečeno da ta mudrost je zvana pratiavekṣaṇa-jñāna, zato što je čista

¹⁰ Ili rin-chen-ḥbyuñ-ldan, „biće koje poseduje dragi kamen”.

od početka, nestvorena, samoosvetljena i sveprožimajuća.

Ova definicija pokazuje da mi ovde nismo zainteresovani za intelektualnu analizu, već za intuitivno jasnu viziju, koja nije pod uticajem logičkih i pojmovnih razlikovanja. To je čista spontanost unutarnje vizije, bez predrasude i bez proizvoljnih zaključaka. Takođe, u pali svetim rukopisima izraz paccavekkhaṇa-ñāṇa je povezan sa vizijama meditacije (jhāna), naime, kao „retrospektivno znanje” u kojem se prizivaju slike-sećanja o duhovnim utiscima i doživljajima.

Zato, ako Mudrost Amitābhae nazovemo „analitičkom” u kontrastu prema „reflektivnoj” Mudrosti Velikog Ogledala ili „sintezičkoj” Mudrosti Jednakosti – termini kao „analitička”, „razlikujuća” ili „istraživačka” sa kojima se može predočiti prartyavekṣana, nisu smišljeni da budu u svojstvu filozofskih ili naučnih analiza logički reductio ad absurdum pojavnog sveta. Insuficijentnost takvih metoda Buda je već bio upoznao, radi čega je odbacio spekulacije metafizičara i filozofa svog vremena – činjenica koja je dovela neke indologe prošlog veka u zabunu da je budizam čisto intelektualna doktrina bez ikakve metafizičke pozadine.¹¹

Rosenberg objašnjava činjenicu da evropski autori sa takvom nepopustljivošću raspravljaju o postojanju metafizičkog u prvobitnom budizmu, iznoseći da su s jedne strane hrišćanski misionari u svojim delima nehوتيčno, a ponekad, možda, namerno naglašavali odsustvo metafizičkog u budizmu, da bi dokazali njegovu nesavršenost kao religioznog sistema; s druge strane, to odsustvo metafizičkog s obzirom na savremene naučne predstave o univerzumu, mislilo se da dovodi budizam u harmoniju, što je smatrano izvrsnim. „Ne sme biti zaboravljeno da se početak budističkog istraživanja u Evropi

¹¹ Kada se upoznamo sa sholastičkom literaturom drevnog budizma, to tvrđenje, koje je sadržalo negativan stav prema metafizičkim pitanjima, postaje sasvim neodrživo. Budizam je „odbacio ta pitanja ne zato što su ona metafizička, već zato što je sa metafizičkog stanovišta Bude nemoguće logički odgovoriti na njih”. (O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, str. 58 ff.)

poklapa sa slomom metafizičke filozofije i rađanjem matematičkih sistema.”

Buda sigurno nije bio neprijatelj logičnog mišljenja, koje je zaista veoma koristio, samo je primetio njegove ograničenosti i zato je učio onome što ide s onu stranu njega: neposrednoj svesti duhovne vizije (dhyāna), koja prevazilazi puku sposobnost zaključivanja (vitarka-vicāra).

Na osnovu tih vizija egom ograničena karma – koja stvara volju preokreće se u karmu-slobodne aktivnosti sveca, sličnu Budinoj ili bodhisattvae, čiji život nije više motivisan željom ili privrženošću, već univerzalnim saosećanjem. Ovo je otelovljeno u figuri Amoghasiddhija (Tib.: don-yod-grub-pa), „Ostvaritelju Cilja”. Njegova „Prajna” je Sve-čineća Mudrost u vidu Božanske Majke Tārā (Tib.: sgrol-ma, zamenica „dōlma”), Spasiteljka, sa kojom je on nerazdvojno sjedinjen, dok on sam daje blagoslove svim bićima u gestu neustrašivosti (abhaya-mudrā).

Kao ovde i u drugim vezama koristimo reč „božansko”, to ne treba da bude shvaćeno u teološkom smislu, već kao „uzvišeno”, nešto što ide izvan nivoa ljudske čulne percepcije, što vodi poreklo iz najvišeg duhovnog iskustva. Mi zato prevodimo tibetansku reč „yum” ili „yum-mchog”, koja označava ženski aspekt Dhyāni-Buda, kao „Božanska Majka”. Na sličan način tibetanska reč „lha”, koja uglavnom odgovara indijskoj reči „deva”, tj. stanovnik viših nivoa egzistencije (upoređi sa hrišćanskom hijerarhijom anđela) takođe je korišćena za Dhyāni-Bude i bodhisattvas. Reč „lha” zato ne može biti izjednačena sa Zapadnim pojmom „Boga”, jer ništa ne može biti neadekvatnije nego prozvati Bude „bogovima”, što se na žalost često činilo. Značenje reči „lha” zavisi od konteksta u kome je korišćena i prema tome može imati sledeće definicije:

1. Stanovnici viših nivoa egzistencije (deva), koji, mada na izvesne načine superiorniji od čoveka, ipak, podležu zakonitostima sveta.

2. Zemaljski duhovi, demoni i geniji izvesnih mesta i elemenata.

3. Stvaralački oblici i snage svesti, poput Dhyāni-Buda.

7. TĀRĀ, AKṢOBHYAI I VAIROCANA U TIBETANSKOM SISTEMU MEDITACIJE

Među ženskim otelovljenjima Mudrosti (Prajñā) Tārā zauzima posebno mesto, zato što ona nije samo važna kao ženski aspekt Dhyāni-Bude, već igra istaknutu ulogu u religioznom životu Tibeta, zbog posebnih kvaliteta. Ona predstavlja samu bit ljubavne odanosti, koja je osnova celokupne religiozne prakse od najjednostavnijeg čina poštovanja (pūjā) do najrazvijenije vežbe meditacije. Ona je zato jedna od najpoznatijih, najpristupačnijih i najatraktivnijih figura tibetanskog Panteona. Ona sjedinjuje u sebi sve ljudske i božanske crte Madona, čija materinska ljubav obuhvata sva živa bića, nezavisno od njihovih vrlina. Ona širi svoju briznost s puno ljubavi na čoveka dobrog i lošeg, mudrog i glupog, poput sunca koje sija kako za grešnike tako i za svece.

Zato je Tibetanci zovu „dam-tshig-sgrol-ma”, Ver-na Dölma. Ona je otelovljenje verne odanosti, koja se rađa iz ljubavi i ojačava se bodhisattva-zavetom da se oslobode sva živa bića. „Dam-tshig” doslovno znači „sveti i svečani zavet”, ali na mističnom jeziku Tibeta, to je snaga stvorena tim zavetom uz pomoć vere i potpune samopredaje. Ona je „vera, koja pokreće planine”, mudrost srca. Odgovara na izvestan način sanskritskom terminu „bhakti”, koji u teističkim religijama Indije označava ljubavnu odanost prema Bogu i krajnju identifikaciju sebe sa njim. Ona je zato više nego Śraddha više nego obična vera, zato što je inspirisana ljubavlju. „Bhakta” je koliko pobožnik, toliko i ljubavnik.

„Dam-tshig” je odanost prema Budi u čovekovom vlastitom srcu. Slog „dam” znači „granica”, „utvrđeno”, kao na primer „ograničiti se verom, obećanjem, sporazumom ili ugovorom” (Skt.: samaya). Ali u ovoj vezi, on je spoj unutarnje povezanosti posredstvom snage ljubavne odanosti sa kojom pobožni sebe posvećuje Dharmai i identifikuje sebe sa Budom, koji oblikuje centar njegove maṇḍalae meditacije ili predmet njegove religiozne prakse (sādhana).

„Dam-tshig” je, uistinu, religiozni princip („unutarnji spoj” u smislu latinskog „religio”, koje potiče od „liga-re”, vezati) bez kojeg meditacija i ritual nemaju nikakvog značenja i vrednosti. To je stav dubokog poštovanja prema onome što prevazilazi reči i razlog, stav bez kojeg bi simboli izgubili svoju moć i značenje.

U religioznom životu Tibeta „dam-tshig” igra zaista centralnu ulogu i jedan je od glavnih razloga za čutanje i čuvanje tajne u odnosu na rituale inicijacije i iskustva pri meditaciji od strane iniciranih. Sādhaka nije opomenut da ne govori o tim stvarima sa neupućenima ili prosto radoznalim ljudima. Ne zbog toga što su te stvari tajna, već zato što bi on izgubio svoju „dam-tshig”, moć svoje unutarnje pobožnosti, pokušavajući da objasni ono što ide s onu stranu reči i spuštajući sve to na nivo profanog.

Rečitim govorenjem o misteriji, mi narušavamo čistotu i spontanost našeg unutarnjeg stava i duboko poštovanje koje je ključ hrama otkrovenja. Baš kao što se misterija ljubavi može jedino razviti kada je otrgnuta od očiju gomile, i kao što ljubavnik neće sa strancima razgovarati o voljenoj, na isti način misterija unutarnjeg preobražaja se može jedino odigrati ako je tajna snaga njenih simbola skrivena od profanih očiju i praznih razgovora o svetu.

U tibetanskom sistemu meditacije božanski oblici, koji se javljaju u kreativnim fazama vizuelizacije i ispunjavaju koncentrične krugove maṇḍala-e podeljeni su na „ye-śes-pa” i „dam-tshig-pa”, tj. na Bića koja Znaju (Skt.: jñāni) i Pobožna Bića (Skt.: bhakta). Ona predstavljaju dve glavne snage meditacije, osećanje i znanje, ethos i logos, čije jedinstvo sačinjava Oslobođenje i Prosvetljenje.

Četiri spoljašnje Dhyāni-Bude, osnovne petostruke maṇḍala-e mogu biti odgovarajuće podeljene na dve grupe. Akṣobhya-Amitābha (istočno-zapadna osa), kao oni u kojima je naglašeno znanje (ye-śes-pa), Amoghasiddhi-Ratnasambhava (severno-južna osa), kao oni u kojima je osećanje stavljeno u prvi plan (dam-tshig-pa). Vairocana, u centru predstavlja njihovu kombinaciju: ili njihovo poreklo ili njihovo sjedinjenje – prema načinu

mišljenja sa kojim smo počeli našu kontemplaciju o Dhyāni-Budama.

Odatle, prema viđenju Vijñānavādins, postoji u stvari samo jedna skandha, naime, vijñāna-a, druge četiri skandhas su zamišljene kao modifikacije vijñāna-e, a četiri (ili osam) klasa svesti kao prolazni fenomeni univerzalne svesti. Iz tog razloga Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra govori samo o četiri mudrosti, jer sa preobražajem četiri vrste svesti ili četiri skandhas (koje zavise od njih) postiže se transformacija osnovnog principa svesti. Drugim rečima: peta Mudrost, čisto transcendentalno Budino znanje, realizacija univerzalnog zakona (dharma-dhātu-jñāna) jeste zbir isto toliko koliko i počelo četiri Mudrosti. Ona se može smestiti isto toliko na početak, koliko i na kraj niza, prema tome da li četiri Mudrosti smatramo kao razvoj Budinog znanja od centra neizdiferencirane Takvosti (tathatā) ka jednom aktivnom izdiferenciranom postojanju – ili kao progresivno primicanje od aktivnih aspekata znanja (Svećineće mudrosti i mudrosti Kreativne Unutarne Vizije) ka krajnjem ostvarenju savršenog budastva.

U prethodnom slučaju Aksobhya predstavlja prvi korak u razvoju Budinog znanja, u kojem sve stvari iz stanja praznine stupaju u vidljivu pojavnost bez gubljenja svoje veze sa prirodom svoga porekla (śūnyatā). U drugom slučaju Aksobhya predstavlja najviše stanje jedinstva u oblasti iskustva, u kojem se odražava stvarnost dharmasfere, koja je besadržajnost svih pojmovnih ograničenja. U ovom slučaju Aksobhya postaje odraz Vairocana-e u iskustvu o śūnyatā na najvišem nivou individualne svesti.

Sa poštovanjem prema Mudrosti sličnoj Ogledalu (ādarśajñāna) Indarabhūtijev „Jñānasidhi” kaže: „Baš kao što čovek vidi svoj vlastiti odraz u ogledalu; tako se dharmakāya vidi u Ogledalu Mudrosti.

Na taj način Aksobhya, kada je okrenut ka svetu, odražava pravu prirodu stvari s onu stranu „postojećeg” i „ne-postojećeg” (dharma-nairātmya), međutim, kada je okrenut ka dharmadhātu odražava prirodu Vairocanae.

U školama Vajrāyāna, koje slede mističnu ili „unutar-

nju stazu „Vajrasattva” (Dijamantskog Bića)–Dhyāni-Bodhisattva ili aktivni odraz Akṣobhyau u kome zruci pomešanih Mudrosti su sjedinjeni, uloge Akṣobhya i Vairocana-e su zato obrnute. Na taj način Vajrasattva-Akṣobhya postaje predstavnik svih transformisanih skandhas sjedinjenih u čistom agregatu svesti (Tib.: rnam-par-ses-paḥi-phuṅ-po gnas-su dag-pa), dok Vairocana postaje predstavnik čistog agregata telesnog oblika (Tib.: gzugs-kyi phuṅ-po gnas-su dag-pa) tj. principa prostorne rasprostranjenosti, ili kosmosa kao prauzroka celokupnog telesnog postojanja. Ovim je Vairocana stavljen manje ili više u ulogu tajne (śūnyatā-aspekta) univerzalne „riznice-svesti”, praiskonskog uzroka svih oblika, koji su postojali pre svoje manifestacije – dok Vajrasattva-Akṣobhya predstavlja svesnu svest o tom stanju.

Prefinjenost tih razlika je takva da ih je teško izraziti rečima, bez njihovog preteranog konkretizovanja i na taj način uništavanja vlastite čovekove namere. Reči imaju težnju da uproste takve stvari, posebno pošto razlozi za promene u naglasku ne zavise od logičnih nužnosti, već od individualne, polazne tačke pri meditaciji i od duhovnog i emocionalnog stava, koji rezultuje iz toga.

Na primer meditacija, koja počinje sa idejom ili iskustvom o Amitābhai, umesto o Vairocana ili Akṣobhya je rukovođena drukčijim principom i može postaviti Amitābha-u na mesto Vairocanae i obrnuto¹² čime se cela maṇḍala javlja u drukčijoj perspektivi. Muzičkim terminima: „ista kompozicija može biti postavljena sa drugim (violinskim) ključem”.

Nyingmapas (rñiṅ-ma-pa), pristalice najstarijih škola budizma na Tibetu, predstavljene sa Padmasambhava-om, autorom Bardo Thödol-a (bar-do thos-grol) slede

¹² Ovo je prikazano u dizajnu naslovne strane ovog dela. On predstavlja maṇḍalau Amitābhae, koja sadrži Amitābhaine semene slogove (bija-mantra) HRIḤ u centru, dok Vairocana-in OM je smešten na najvišoj (zapadnoj) latici, izvornom mestu Amitābha. Ovde se može primetiti da u tibetanskim maṇḍalama pravci prostora su raspoređeni tako da je zapad na vrhu, istok dole, jug levo i sever desno.

tradiciju Vijñānavādins u kojoj je Vairocana predstavnik neizdiferenciranog, univerzalnog principa svesti. On je nerazdvojno sjedinjen sa svojom „Prajñā-om, Božanskom Majkom Beskonačnog Prostora (Tib.: nam-mkhahi-dbyiñs-dbañ-phyug-mj) Skt.: ākāśadhātiśva-ri): otelovljenjem sveobuhvatne Velike Praznine.

Međutim, Kargyūtpas daju prednost drugom gorepomenutom viđenju prema kome je Vairocana povezan sa materijalnim agregatom, nepokolebljiv u svom primordijalnom stanju (kako to postavlja Lama Dawa Samdup),¹³ dok Akṣobhya je dat u aktivnoj i značajnoj ulozi, principa čiste svesti. Ovo transcendentalno stanovište objašnjava razliku rukopisa Lama Dawa Samdup-a od priznate i autorizovane verzije tibetskog izdanja na drvenim pločicama Bardo Thödol-a. Poslednja je očigledno zasnovana na starijoj tradiciji, koja dovodi u vezu princip – svesti sa Vairocanaom, i iz ovog principa agregati oblika, osećanja, opažanja i htenja mogu se javiti prema učenjima Vijñānavādins.

S druge strane, mi moramo imati na umu, da tradicija Kargyūtpas nije bila po prirodi jedna proizvoljna inovacija, već je bila uslovljena snažnijim naglaskom na metafizičkom aspektu Śūvatā-e, koji je preuzet sa ranom Vajrayanaom iz tradicije Śūnyavādins i ostao je suštinska podstruja u duhovnom životu budističkih Tantri.

¹³ Vidi „Tibetansku Knjigu Mrtvih” (The Tibetan Book of the Dead) (preveo Lama Dawa Samdup, izdao W.Y. Evans-Wentz), str. 106 i 109.

8.

SIMBOLIZAM PROSTORA, BOJE, ELEMENATA, GESTOVA I DUHOVNIH KVALITETA

Oblike, u kojima se Dhyāni-bude pojavljuju u kreativnoj fazi unutarnje vizije pri meditaciji, mi smo uporedili sa različitim bojama na koje se dele sunčevi zraci, dok prolaze kroz prizmu, otkrivajući u svakoj boji pojedinačni kvalitet svetlosti. Ovo poređenje u celini je najadekvatnije, pošto boje igraju značajnu ulogu u pojavama Dhyāni-Buda. Njihove boje ukazuju na izvesna svojstva i duhovne asocijacije, koje su iniciranom toliko značajne i pune smisla, kao note u muzičkoj vežbi. One prenose pojedinačne vibracije, karakteristične za svaki aspekt transcendentalnog znanja ili Mudrosti, koja se u oblasti zvuka izražava odgovarajućim vibracijama mantra-e, u oblasti telesnog odgovarajućim gestom ili mudrā-om, i u najunutarnjoj oblasti odgovarajućim duhovnim stavom.

Mreža odnosa prostire se preko svih oblasti duhovnog, mentalnog i čulne percepcije i njihovih pojmovnih derivata, na taj način iz haosa svetske svesti postepeno proizlazi dobro uređeni, jasni, inteligentni kosmos, koji se može kontrolisati.

Osnovni element tog kosmosa je prostor. Prostor je sveobuhvatni princip višeg jedinstva. Njegova priroda je praznina, i zato što je on prazan, on može obuhvatiti i sadržavati sve stvari. Suprotan prostoru je princip supstance, diferencijacije i „predmetnosti”. Ali ništa ne može postojati bez prostora. Prostor je preduslov svega što postoji, bilo u materijalnoj ili ne-materijalnoj formi, zato što mi ne možemo zamisliti ni objekat ni biće bez prostora. Zato, prostor nije samo condito sine qua non svega postojećeg, već osnovno svojstvo naše svesti.

Naša svest određuje vrstu prostora u kom živimo. Beskonačnost prostora i beskonačnost svesti su identične. U momentu u kom biće postaje svesno svoje svesti, postaje svesno prostora. U momentu u kom ono postaje svesno beskonačnosti prostora, ostvaruje beskonačnost svesti.

Zato, ako je prostor svojstvo naše svesti, tada možemo reći s istim opravdanjem da je iskustvo o prostoru kriterijum duhovne aktivnosti i višeg oblika stvarnosti. Način na koji mi doživljavamo prostor, ili na koji smo svesni prostora, jeste karakteristična dimenzija naše svesti. Trodimenzionalni prostor, koji opažamo našim telom i čulima je samo jedna među mnogim mogućim dimenzijama. Kada govorimo o „prostoru vremena“ uvek pravimo aluziju na više dimenzija, tj. vrste prostora koje se ne mogu osetiti više ničim telesnim ili čulima, već kao mogućnost kretanja u potpuno različitom pravcu.

I kada bismo govorili o doživljavanju prostora pri meditaciji, mi bismo se bavili jednom sasvim različitom dimenzijom (u odnosu na koju naše familijarne „tri dimenzije“ služe samo kao poređenje ili polazna tačka), u ovom prostornom doživljaju vremenski sled je pretvoren u istovremenu koegzistenciju, blisku postojanju stvari u stanju uzajamnog međsobnog prožimanja, i ono uz to ne ostaje statično, već postaje živi kontinuitet u kom su vreme i prostor sjedinjeni u krajnje nesamerljivom „tački – sličnom“ jedinstvu, koje je na Tibetu zvano „thig-le“ (Skt.: bindu). Ova reč ima mnogo značenja kao što su tačka, mali, delić, nula, kap, klica, seme, seme (mužjaka) itd, zauzima važno mesto u terminologiji i praksi meditacije. Ona označava koncentraciju polaznu-tačku u razvoju „unutarnjeg prostora“ pri meditaciji, takođe i zadnju tačku njegove krajnje integracije. To je tačka iz koje unutarnji i spoljni prostor imaju svoj početak, i u kojoj oni postaju ponovo jedno.

Kada ljudi gledaju u prostranstvo neba i prizivaju nebo ili moć, onu za koju pretpostavljaju da prebiva tu, oni prizivaju u stvarnost snage unutar samih sebe, koje se projektovanjem prema spolja vizueliziraju i doživljavaju kao nebo ili kosmički prostor. Ako posmatramo misterioznu dubinu i plavetnilo nebeskog svoda, mi posmatramo dubinu našeg vlastitog unutarnjeg bića, naše vlastite misteriozne sveobuhvatne svesti u njenoj praiskonskoj, neumanjenoj čistoti: neumanjenoj mislima i mentalnim predstavama, nerazdvojenoj razlikama, željama i odbojnostima. U ovom leži neopisiva i neobjašnji-

va sreća, koja nas ispunjava za vreme takve kontemplacije.

Iz takvih iskustava počinjemo da shvatamo značenje tamnoplavog kao centra i polazne tačke meditativnog simbolizma i vizije: to je svetlost transcendentale Mudrosti Dharma-dhātu – poreklo prave sposobnosti svesti i znanja, neizdiferenciranog, potencijalnog, sveobuhvatnog, poput beskonačnog prostora – koja kao plavo zračenje izbija iz srca Vairocana, koji zauzima centar mandale-e pet Dhyāni-Buda, semeni omotač četvorolatičnog lotosa.

Zato je rečeno u Bardo Thodölu da se iz „potencijalnog (doslovno ‚razvijenog‘: brdal-ba) semena (thig-le) u centralnoj oblasti (tamnoplavog prostora) javlja Blaženi Vairocana. Boja njegovog tela je bela. On sedi na prestolu-lava, držeći točak sa osam prečki u ruci, i u zagrljaju je sa Božanskom Majkom Beskonačnog Prostora“. Tamnoplava svetlost Dharma-dhātu Mudrosti, koja je identična sa primordijalnim stanjem, ili čistim elementom svesti (rnam-par-šes-paḥi phuḥ-po gnas-su dag-pa), simboliše na isti način potencijalnost Velike Praznine, koja je tako divno izražena poetskim rečima Šestog Patrijarha (Hui-neng) Ch’an Škole:

„Kada me čuješ da govorim o praznini, neka ti ne pada na um ideja da mislim na vakuum. Od najveće je važnosti da nam na um ne pada ta ideja, zato što tada kada čovek sedi mirno i održava svoju svest praznom, prebivaće u stanju ‚praznine ravnodušnosti‘. Neograničena praznina univerzuma može posedovati mnoštvo stvari i oblika, takvih kao što su sunce, mesec, zvezde, svetovi, planine, reke, potoci, izvori, šume, gromovi, dobri ljudi, zli ljudi, zakoni koji pripadaju dobru i zlu, nebeske planete, paklovi, veliki okeani i sve planine Mahāmeru. Prostor učestvuje u svima njima i na taj način čini prazninu našom prirodom. Mi kažemo da Suština Svesti je velika zato što obuhvata sve stvari, odatle sve stvari su u našoj prirodi.¹⁴

¹⁴ Sūtra Šestog Patrijarha (Sūtra of the Sixth Patriarch), sa kineskog preveo Wong Mou-lam, objavio Dwight Goddard u Budistička biblija (A Buddhist Bible).

Ali baš kao što prostor – mada mi očigledno živimo u njemu, ispunjeni smo njime, okruženi njime i nosimo celu njegovu beskonačnost u našim srcima – ne može biti opisan, objašnjen ili definisan kao celina, već samo u posebnim aspektima i u odnosu na individuu koja doživljava: na isti način priroda svesti i Budastva, može samo biti približena našem shvatanju detaljnim opisom njegovih kvaliteta i individualizacijom njegovih različitih aspekata.

Da bi se orijentisali u prostoru govorimo o istočnoj, južnoj, zapadnoj, i severnoj strani sveta, povezujući svaki od tih pravaca sveta sa pojedinim fazama sunčevog kretanja, bez toga negiramo jedinstvo prostora ili osporavamo činjenicu da izvor svetla ostaje isti u svim fazama. Slično, u prostoru našeg unutarnjeg iskustva, prema sledu faza njegovog razvoja, razlikujemo istočni, južni, zapadni, ili severni pravac ili oblik svesti, izraz ili stav, bez toga poričemo jedinstvo i istovremenu koegzistenciju svih tih posebnih aspekata i kvaliteta svesti. Mada su koren, stablo, grane, lišće, cvetovi i plodovi potencijalno predstavljeni u neizdiferenciranom jedinstvu semena, ono postoji samo dok se oni razvijaju u prostoru i vremenu, da bi postali stvarni za nas.

Da bi se doživela stvarnost Univerzalne svesti, figure i svetlosna zračenja Dhyāni-Buda proizlaze iz tamnoplavog prostora neizdiferencirane svesti. Na istoku se pojavljuje prostor plavog Akṣobhya, iz čijeg srca sija još neokvalifikovano, bezbojno, čisto, belo (slično Vairocaninom)¹⁵ svetlo Mudrosti slične Ogledalu, u kojoj oblici svih stvari (rūpa) su izdiferencirani, tako reći prvi put (da ostanu u vremenskom poređenju o „razvoju”) da bi bile reflektovane u jasnom, postojanom, i nepristrasnom ogledalu, koje ostaje nepovređeno i nedodirnuto objektima koje reflektuje.

To je stav nepristrasnog posmatrača, čiste, neposredne svesti (neposrednost „satoria” u zen-budizmu) iz koje je eliminisano naše obično, neobjektivno mišljenje,

¹⁵ Boja Vairocaninog tela je bela, njegovo svetlo plavo, dok Akṣobhyaina telesna boja je plava, a njegova svetlost bela. Ovo ukazuje na njihove komplementarne prirode.

zajedno sa svojim na izgled objektivnim, ali u stvari proizvoljnim izdvajanjem vremenski-uslovljenih događaja ili aspekata organskih procesa: Time su trenutni fenomeni pocepali svoju životnu povezanost i konkretizovali se u samim „stvarima” ili materijalnim predmetima.

Međutim, u svetlu Mudrosti slične Ogledalu, stvari su oslobođene svoje „predmetnosti”, svoje izdvojenosti, bez oduzimanja im oblika; one su lišene svoje materijalnosti, bez razlaganja, zato što kreativni princip svesti, koji je na dnu svih oblika i materijalnosti prepoznat je kao aktivna strana univerzalne Riznice Svesti (ālaya-viñāna), na čijoj površini se javljaju oblici i nestaju slično talasima na površini okeana i koja kada je mirna reflektuje čistu prazninu prostora (Vairocana u svom ženskom aspektu śūnyatāe) i čistu svetlost (Vairocana u svom muškom aspektu kao prosvetitelj) neba.

Zato je rečeno u Bardo Thödol-u da „drugog dana doživljavanja stvarnosti čisti oblik elementa vode sija kao belo svetlo. U isto vreme javlja se iz plave istočne oblasti sreće Blaženi Vajrasattva-Akṣobhya. Boja njegovog tela je tamnoplava. On drži vajra-u sa pet šiljaka u ruci i sedi na prestolu – slona¹⁶ obgrljen Božanskom Majkom Locanā (Tib.: sañs-rgyas – spyan-ma: „Budino Oko”). Čisti princip oblika (gzugs-kyi phuñ-po gnas-su dag-pa), čista, bela, zračeća svetlost Mudrosti slične Ogledalu izlazi nadalje iz srca Vajrasattva-e u njegovom Otac-Majka aspektu (yab-yum)...”

Dhyāni-Buda iz južnog pravca je sličan suncu u podne, simbolu davanja izobilja duhovne snage. Ratnasambhava, čija boja odgovara toploj svetlosti sunca javlja se s gestom davanja (dāna-mudrā) Tri draga kamena (triratna). Iz srca i dalje sija zlatnu svetlost Mudrosti suštinske Jednakosti svih bića. Čisti princip osećanja, koji je njemu pripisan, on je preokrenuo u ljubav i samilost za sva živa bića, u osećanje istovetnosti.

Na elementarnom planu Ratnasambhava odgovara zemlji, koja nosi i hrani sva bića sa strpljenjem i istraj-

¹⁶ Tron je poduprt i nošen slonovima, simbolima postojanosti, i time znamenjem Akṣobhya-e, „Nepromenljivog”.

nošću majke, u čijim očima su sva bića koja je rodila jednaka. Tradicionalna simbolična boja elementa zemlje je žuto. U svom najčistijem obliku ona se javlja kao zlato ili kao dragi kamen (ratna) u mističnoj terminologiji alhemije kao prima materia ili kao „Kamen Mudrosti” (cintamani).

Zato Bardo Thödol kaže: „Trećeg dana čisti oblik elementa zemlje nastavlja da sija kao žuto svetlo. U isto vreme se javlja iz žute, južne oblasti slave Blaženi Ratnasambhava. Boja njegovog tela je žuta. On drži dragi kamen u ruci i sedi na prestolu-konja¹⁷ obgrljen Božanskom Majkom Māmāki (yum-mchog mā-ma-ki)...”

Čist princip osećanja (tshor-baḥi phuṅ-po dbyiṅs-su dag-pa) nastavlja da zrači žuto svetlo Mudrosti Jednakosti.

Amitābha, Dhyāni-Buda iz zapadnog pravca se javlja u boji zalazećeg sunca (crvena) i u skladu sa najkontemplativnijim časom dana, njegove ruke su opuštene na krilu u gestu meditacije (dhyāna-mudrā). Tamnocrveno svetlo unutarnje vizije koja zapaža razlike sija nadalje iz njegovog srca i potpuno otvoreni lotos (padma) razvoja kreativna meditacija polaze na njegove ruke. Sposobnost intuitivne vizije se razvija iz čistog principa percepcije, koja se pripisuje Amitābha-i. Na elementarnom planu njemu odgovara vatra i na taj način, prema drevnom tradicionalnom simbolizmu, oku i funkciji viđenja.¹⁸

Stoga Bardo Thödol kaže: „Četvrtog dana čisti oblik elementa vatre nastavlja sijati kao crveno svetlo. U isto vreme se javlja iz crvene zapadne oblasti sreće Blaženi Amitābha. Boja njegovog tela je crvena. On nosi lotos u ruci i sedi na prestolu-pauna, obgrljen Božanskom Majkom Pāṅḍaravāsini, „Belo Obučena” (gos-dkar-mo). Čisti princip percepcije (ḥdu-śes-kyi phuṅ-po gnas-su dag-pa) sija nadalje kao crveno svetlo Mudrosti Jasne Vizije koja zapaža razlike.”

¹⁷ Konj je solarni simbol, povezan sa jugom i suncem u zenitu.

¹⁸ Zato je paun, čija su pera ukrašena očima, životinja koja podupire tron Amitābhae

Amoghasiddhi, Dhyāni-Buda severnog pravca, predstavlja ono što možemo nazvati „sunce u ponoć” tj. misterioznom aktivnošću duhovnih moći, čiji je rad oslobođen od čula, nevidljiv i neopipljiv sa ciljem vođenja individue (ili ispravnije: svih živih bića) ka sazrevanju znanja i oslobođenju. Žuto svetlo jednog (unutarnjeg) sunca (bodhi) nevidljivog ljudskim očima je isprepletano sa tamnoplavim noćnog neba (u kojem nedokučivi prostor univerzuma izgleda da se otvara) obrazuje jasno mistično zeleno Amoghasiddhi-ja. Zeleno svetlo aktivne Sve-čineće Mudrosti, koje nastavlja da sija meša se sa univerzalno plavim svetlom Vairocanae, sa osećajnom toplinom stvorenom svetlošću Ratnasambhava-ine Mudrosti Jednakosti.

Takvo znanje o suštinskoj jednakosti i jedinstvu svih bića pretvara se u univerzalnu, duhovnu aktivnost u korist svih bića, potpunim odricanjem od vlastitih interesa: snagom sveobuhvatne ljubavi i bezgranične samilosti (maitri i karunā). Ove dve snage – kada su sigurno ukorenjene u gorepomenutim Mudrostima – jesu neuništivi dupli-skiptar (visva vajra; Tib.: rdo-rje rgya-gram) Amoghasiddhi, koji se u tom smislu može smatrati kao pojačanje Akṣobhya-ine Vajra-e. Visva-vajra predstavlja magičnu duhovnu moć (siddhi) Bude, u kojoj je princip volje oslobođen od svih sebičnih težnji. Na elementarnom planu ta sveprožimajuća moć odgovara elementu vazduha, principu kretanja i širenja, života i disanja (prāna).

Zato je rečeno u Bardo Thödol-u: „Petog dana čisti oblik elementa vazduha nastavlja sijati kao zeleno svetlo. U isto vreme se javlja iz zelene severne oblasti uspešne akcije Blaženi Amoghasiddhi. Boja njegovog tela je zelena. On drži visva-vajra-u u ruci i sedi na tronu poduprtom ljudima-pticama¹⁹ i lebdi nebeskim prostorom obgrljen Božanskom Majkom Vernom Dölma-om (dam-tshig sgrol-ma). Čisti princip volje (ḥdu-byed-kyi phuṅ-po gnas-su dag-pa) nastavlja sijati kao zeleno svetlo Sve-čineće Mudrosti...”

¹⁹ Tib.: SAÑ-ŠAÑ, koje se izgovara kao „shang-sh ang” kreatura polučoveka, poluptice. Od struka naviše imaju ljudski oblik, čoveka kao i žene. Njihova stopala i krila su kao u ptice.

9.

ZNAČAJ BARDO THÖDOLA KAO VODIČA U OBLASTI STVARALAČKE VIZIJE

Opis tih vizija, koje se prema Bardo Thödol-u javljaju u međustanju (bar-do), koje sledi smrti, nisu ni primitivni narodni običaji, ni teoretska spekulacija. Oni se ne bave pojavama kao što su natprirodna bića, bogovi, duhovi ili geniji, već vidljivim projekcijama ili odrazima unutrašnjih procesa, iskustvima i stanjima svesti, proizvedenim u kreativnim fazama meditacije. One su rezultat dugotrajnog treninga metodima koncentracije i praksom kreativne vizije.

Pojave ovih svetlosnih oblika slične su začaranom krugu oko adepta, koji ga štiti straha od smrti i opasnosti od spuštanja ka nižim stanjima postojanja, prizivanja u svojoj svesti svega što je plemenito, uzdižuće i prosvetljujuće.

Takvo prizivanje unutarnjih simbola i duhovnih snaga je dublji smisao izraza „thö-dol“ ili „oslobođenje slušanjem“. Samo on koji ima uši da čuje, tj. koji se za života pripremio za zov oslobođenja i učinio sebe prijemčivim za njega vežbanjem svojih unutarnjih organa slušanja, može odgovoriti na poziv i slediti ga. Jedino on, koji ima otvoreno unutarnje oko može videti iskupljujuću viziju. Međutim, oni koji nemaju ni razvijene sposobnosti unutarnjeg slušanja ni unutarnje vizije, ne mogu imati koristi samo od slušanja recitala Bardo Thödola.

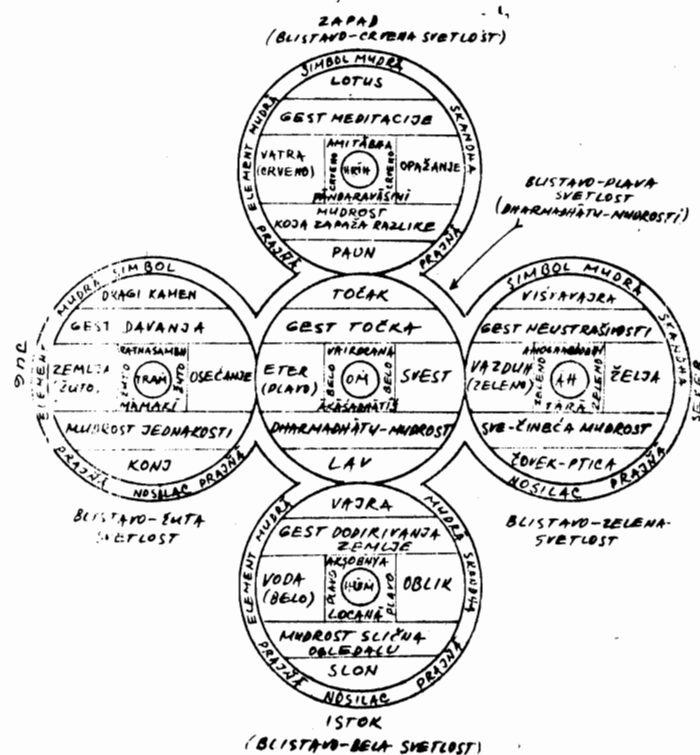
Zato, tekst, kaže: „Ti koji su meditirali o Velikom Savršenstvu (rdzogs-chen; Skt.:samppannakrama, stanju savršenosti, koji se postiže putem savršene integracije (layakrama) i o Velikom Simbolu (Phyag-rgya chen-po; Skt.:mahamudrā, veliko stanovište o jedinstvu i celokupnosti) jasno će videti svetlo i postići iluminaciju u trenutku smrti, ostvarujući stanje oslobođenja u Dharmakāya-i, zašta njima neće biti potrebno recitovanje ovog Thödola.“

Isto tako na drugom mestu je rečeno da ako je osoba meditirala o likovima tih božanskih otelovljenja, dok je

bila u ljudskom svetu, ona će postići oslobođenje, uslovljeno njihovim prepoznavanjem, kada se oni pojave u Bardo-u. „Međutim, ako se osoba ne seti učenja (koja se odnose na njih), na ovom stupnju slušanje (Bardo Thödol-a) nije od koristi.“

LOTOS ILI MAŃĀĀLA PET DHYĀNI-BUDA

Sa njihovim ženskim aspektima, kvalitetima i simbolima, prema učenjima Bardo Thödol-a



(Semeni slogovi u centrima pet krugova biće objašnjeni u IV-tom poglavlju)

Na taj način Bardo Thödol je pre svega knjiga za žive, da ih pripremi ne samo za opasnosti smrti, već da im pruži povoljnu priliku da iskoriste velike mogućnosti, koje sami sebi nude u momentu napuštanja tela – ili za bolje ponovno rođenje ili za konačno oslobođenje.

Za sve koji su bliski Budinoj filosofiji, jasno je da rođenje i smrt nisu fenomeni koji se dešavaju samo jedanput u čovekovom životu, već nešto što se neprekidno dešava u nama. U svakom momentu nešto unutar nas umire i nešto se ponovo rađa. Zato različiti bardoi nisu ništa drugo do različita stanja svesti našeg života: stanje budne svesti, normalne svesti bića rođenog u našem ljudskom svetu (skyes-nas bar-do); stanje svesti u snu (rmi-lam bar-do); stanje dhyāna-e, ili svesti-transa pri dubokoj meditaciji (bsam-gtan bar-do); stanje doživljavanja smrti (hchi-kha bar-do); stanje doživljavanja Stvarnosti (chos-ñid bar-do).

Sve ovo je jasno opisano u „Izvornim Stihovima o (šest) Bardo” (bar-dohi rtsa-tshig), koji zajedno sa „Molitvama i Aspiracijama” (smon-lam)²⁰ oblikuju autentično i originalno jezgro Bardo Thödol-a, oko koga su delovi proze kristalisani kao komentari. To dokazuje da ovde moramo raditi sa samim životom, a ne prosto sa masom za smrt, na koju je Bardo Thödol bio sveden u kasnijim vremenima.

Bardo Thödol je upućen ne samo onima, koji vide kraj svog života, koji se približava, ili onima koji su veoma blizu smrti, već isto tako i onima koji su na početku života i koji prvi put shvataju sami smisao svog postojanja kao ljudskih bića. Biti rođen kao ljudsko biće je privilegija prema Budinom učenju, zato što ono nudi retko povoljnu priliku za oslobođenje vlastitim, čovekovim odlučnim naporom, pomoću „preokreta u najdubljem središtu svesti”.

²⁰ Tibetanskom smon-lam odgovara sanskrito prañidhāna, koje nije molitva u smislu preklinjanja, već prizivanje viših snaga naše svesti, naših najviših ideala i sećanja o onima koji su ih ostvarili (Bude), vezani zavetom i čvrstom odlukom da ćemo slediti njihov primer i vežbati naše aspiracije.

Zato „Izvorni Stihovi Bardoa” počinju rečima:

*„O sada kada Bardo života²¹ nada mnom sviće,
Pošto sam odbacio nehat, jer se nema vremena za
gubljenje u životu –
da bih mogao stupiti smireno stazom slušanja,
razmišljanja, i meditacije
Tako da... jednom pošto steknem ljudsko otelovljenje
Ne tračim vreme za beskorisne rasonode”.*

Slušanje, razmišljanje i meditacija su tri stupnja učenja. Tibetanska reč za „slušati” ili „čuti”, thos u ovoj vezi – jeste isto što i izraz. „Thödol” (thos-grol) – ne sme mo zameniti sa prosto fizičkom čulnom-svešču o slušanju „kao što se može videti iz tibetskog termina „ñan-thos”, (zamenica „nä-t’ñö”) koji je ekvivalentan sanskritoj reči „śrāvaka”, koja upućuje na učenika, a ne samo na osobu kojoj se slučajno desilo da čuje Budino učenje. To upućuje na osobu koja je prihvatila to učenje u svom srcu i učinila ga svojim vlastitim. Na taj način reč „slušanje” u toj vezi znači „slušanje srcem” tj. sa istinskom verom (sraddha). Ovo predstavlja prvi stupanj učenja. Na drugom stupnju ovo intuitivno stanovište se pretvara u shvatanje razmišljanjem, dok na trećem stupnju intuitivno osećanje učenika kao i intelektualno shvatanje pretvoreni su u živu stvarnost neposrednim iskustvom. Na taj način se intelektualna ubedenost pretvara u duhovnu izvesnost, u znanje u kojem je onaj koji zna jedno sa onim što se zna.

²¹ Lama Dawa Samdup ovde ima „Rodno Mesto Bardoa”. Očigledno njegov rukopis ima „skyes-gnas” umesto „skyes-nas”, koje se nalazi na ostisnutim pločicama (autorizovanom tibetanskom izdanju). Poslednje doslovno znači „pošto sam rođen”, to jest rođen u stanju koje ljudi zovu život. „Skyes-gnas”, upućuje na uterus, „mesto” rođenja (gnas) i kao takvo je tema šestog stiha, koji se bavi bardo-om ponovnog rođenja, to ovde ne bi moglo značiti, na drugi način tu bi postojao samo peti bardo umesto šestog. Čak ako je „gnas” korišćena od izvornih tradicija, mi treba da sačuvamo u svesti da „gnas” ima mnogo značenja, ono može određivati mesto, predeo, oblast, pripadnost izvesnom redu, ili klasi, stanje, slično stanju ljudskog postojanja, svetu života i smrti, itd.

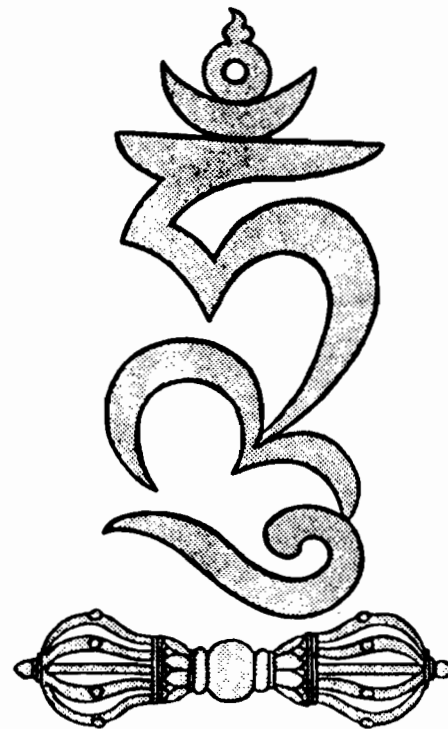
Ovo je najviše duhovno stanje dopušteno učenjima izloženim u Bardo Thödol-u. Time inicirani učenik postiže vlast nad smrću, a postajući sposoban da shvati varljivu prirodu on se oslobađa od straha. Jer u procesu umiranja prolazimo kroz iste stupnjeve, koji se doživljavaju pri višim stanjima meditacije. Već je Plutarh govorio: „U momentu smrti duh doživljava isto što i oni koji su inicirani u velike misterije”.

Bardo Thödol je na taj način knjiga o inicijaciji u jednu od tih Velikih Misterija. Pod vidom smrti otkriva se iniciranom tajna života. On mora proći kroz iskustvo o smrti, da bi postigao oslobođenje u samom sebi. On mora umreti u svojoj prošlosti i u svom egu pre nego što bude mogao biti primljen u zajednicu Prosvetljenih Bića. Samo on, koji gleda na svaki trenutak svog života kao da mu je poslednji i zato ga ceni, može shvatiti značaj Bardo Thödol-a, kao priručnika inicijacije, kao vodiča za sādha-ka-u, kao neuporedivu inspiraciju za unutarne vizije. U tom je za nas vrednost ovog dela, jednog od najstarijih svetskih rukopisa na tibetanskom jeziku, na koji je gledao kao na testament Padmasambhava-e. On sadrži osnovne konture svih kasnijih maṇḍala ili sistema kreativne vizuelizacije. Iz tog razloga Bardo Thödol učinili smo osnovom naših razmatranja.²²

²² Sva uputstva u originalnom tekstu Bardo Thödol-a, koliko u prisutnom, toliko i u sledećim delovima zasnovana su na autorizovanom tibetanskom izdanju otisnutom na pločicama.

Za uputstva u Lama Dawa Samdup-ovom prevodu vidi W. Y. Evans Wentz-ovu Tibetansku Knjigu Mrtvih (The Tibetan Book of Dead), Oxford University Press (Treće Izdanje 1957).

HŪM STAZA INTEGRACIJE



1. OM I HŪM KAO KOMPLEMENTARNE VREDNOSTI ISKUSTVA I KAO METAFIZIČKI SIMBOLI

Da se ne bismo izgubili u lavirintu detalja, nužno je s vremena na vreme vratiti se glavnim crtama naše teme. Počeli smo sa idejom o mantričkoj reči i principima primordijalnog zvuka, u kojima se sadrži snaga svesti, srž svakog originalnog i direktnog iskustva. Kao prvom i osnovnom od tih primordijalnih zvukova, mi smo istražili početke i različite upotrebe svetog sloga OM tokom njegove istorije.

Kada doživljava OM, čovek se otvara, izlazi van sebe, oslobađa se, probijajući se kroz uske granice egoizma ili samonametnute ograničenosti, i tako postaje jedno sa Svim, sa Beskonačnim. Kada bi ostao u tom stanju, to bi bio kraj njegovog postojanja kao individue, kao živog, misaonog i iskustvenog bića. On bi postigao savršeno samouništenje, savršeni mir, ali isto tako savršenu nepokretnost, pasivnost, bezosećajnost i nesenzibilnost što se tiče svih razlika i individualnog ne samo unutar već i van sebe, tj. što se tiče svih bića koja žive i pate.

Ali da li je to ideal s kojim se suočavamo u uzvišenoj figuri Bude? Šta je onda to što nas opčinjava tako neodoljivo? – Je li to Budin mir, vedrina, mudrost, duboki mir njegovog bića? – Da bude izvesno, sva ta svojstva sadejstvuju utičući na nas snažnom privlačnošću. Međutim, koliko mi možemo vrednovati ta svojstva, pošto ona sama nisu dovoljna da opišu prirodu Bude. Ona bi da ga učine vizionarom ili svecem, ali ne Budom. To što ga uzdiže do stupnja Prosvetljenog Bića je zračnost i univerzalnost njegovog bića, moć da dopre do srca svakog živog bića zracima svoje bezgranične samilosti, svojom beskrajnom sposobnošću da sudeluje u radostima i patnjama drugih, bez uznemiravanja i kolebanja u njima, bez gubljenja ili ograničavanja njegove univerzalnosti. To je ta snaga koja uspostavlja unutarnji kontakt sa svim što je živo, a posebno sa svima onima koji mu

pristupaju. On nije kao udaljeno, nedostižno božanstvo na koje čovek gleda sa strahopoštovanjem i bojaznošću, već kao mudri prijatelj i odani vodič prema kojem čovek oseća spontani unutarnji odnos, zato što je on sam prošao put kroz čovekove greške i klopke, kroz sve visine i dubine Samsārae.

To je taj ljudski element u karakteru Bude koji ublažava blistavost njegovog savršenstva i umanjuje tu očiglednu distancu i otuđenost od običnog ljudskog života, jer njegova samilost je isto tako velika kao i njegova mudrost, skromnost, i srdačnost osećanja, toliko sveobuhvatna koliko i njegova svest.

Pošto se vratio sa iskustvom o univerzalnom-sa svetim sve-prožimajućim i očišćujućim plamenom OM-a na ljudski nivo, bez gubitka svesti o potpunosti, znanja o jedinstvu čoveka i kosmosa. I tako je u dubini njegovog srca primordijalni zvuk Stvarnosti pretvoren u zvuk kosmičko-ljudske misterije (očišćen pomoću patnje i samilosti), koji odjekuje kroz sve svete rukopise Vajrayanae i Mahayanae i u svetom semenom slogu HŪM.

OM je uspon ka univerzalnom, HŪM je spuštanje ka stanju univerzalnosti u dubinu ljudskog srca. HŪM ne može postojati bez OM-a. Ali HŪM je viši nego OM: on je Srednji Put koji niti se gubi u konačnosti niti u beskonačnosti, koji nije vezan ni za jednu ni za drugu krajnost.

Zato je rečeno: „U mraku su oni koji uvažavaju samo svet, ali u još većem mraku su oni koji uvažavaju beskonačnost usamljenosti. Oni koji prihvataju oboje spasavaju sebe od smrti znanjem o prethodnom i postižu besmrtnost znanjem o kasnijem. (Iśā Upaniśad) ¹

¹ Ova interpretacija koju dugujemo Rabindranath Tagori, izgleda je bliža izvornom smislu, nego mnoštvo doslovnih prevoda, koji, što je često u takvim slučajevima, značajno se razlikuju jedan od drugog. „Ti koji uvažavaju svet“, naime, sarṁsāra-u stanje neznanja (avidyā) su ti koji su stekli znanje (vidyā), ali ne i mudrost, padaju u drugu krajnost, predajući se samoj apstrakciji, pojmovnom znanju (vidyāy-āṁ ratāḥ): „uživaju u Beskonačnosti“ i preziru konačnost. Ali onaj koji shvati da su oboje samo dve strane iste stvarnosti „savlađuje smrt“, priznajući prirodu neznanja, koja stvara iluziju o smrti (ne znajući da život teče dalje neprekidno, menjajući samo svoje oblike); i „postiže besmrtnost“ priznajući relativnu prirodu pojmovnog znanja,

OM u svom dinamičnom aspektu je prodiranje individualne u nad-individualnu svest, prodiranje ka „apsolutnom“, oslobođenje od „egoizma“, od iluzije od „Ja“. Boraviti u „apsolutnom“ je isto toliko nemoguće za živo biće, koliko i lebdenje u vakuumu, zato što život i svest su jedino mogući tamo gde postoje odnosi. Iskustvo o OM mora biti sklonjeno i dovedeno do zrelosti u HŪM-u. OM je kao sunce, ali HŪM je kao zemlja na koju sunčevi zraci se moraju spustiti da bi probudili usnuli život.

OM je beskonačno, ali HŪM je beskonačno u konačnom, večno u prolaznom, bezvremeno u trenutku, neuslovljeno u uslovljenom, bezoblično kao osnova svih oblika, transcendentarno u efemernom: on je Mudrost Velikog Ogleдалa, koje reflektuje Prazninu (śūnyā) isto kao i objekte i otkriva „prazninu“ u stvarima, isto kao i stvari u praznini.

„Videti stvari kao delove, kao nekompletne elemente je niže analitičko znanje. Apsolutno je svuda; ono se može videti i naći svuda. Svaka konačnost je jedna beskonačnost i može se spoznati i osetiti u svojoj unutar-njoj beskonačnosti, isto kao i u svojoj površnoj konačnoj pojavnosti. Ali na taj način spoznati svet, tako ga opažati i doživljavati nije dovoljno da se dobije intelektualna ideja ili imaginacija da je on takav; izvesna božanska vizija, božanski osećaj, božanska ekstaza je potrebna, jedno iskustvo o jedinstvu nas samih sa objektima naše svesti. U tom iskustvu... svaka stvar u Celini postaje nam naše vlastito biće...“²

Takva „božanska vizija“ je jedino moguća pomoću ostvarenja univerzalnosti naše više svesti. Zato, mi moramo proći kroz iskustvo o OM-u, da bismo dostigli i shvatili mir dubljeg iskustva HŪM-a. Zato OM stoji na početku, a HŪM na kraju mantri. U OM-u mi se otvaramo, u HŪM-u mi dajemo sebe. OM je vratnica znanja, a HŪM je vratnica ostvarenja ovog znanja u životu.

na taj način izlazeći iz dualizma subjekt-objekt, i dolazeći do direktnog i spontanog iskustva o stvarnosti unutar njega samog.

² Sri Aurobindo: Sinteza joge (The Synthesis of Yoga), str. 468.

HŪM je žrtveni zvuk. Sanskritski slog „hu” znači „žrtvovati, pripremiti žrtveni akt ili ritual”. Međutim, žrtva pojedinca, ta koju Buda priznaje je žrtva čoveka sebi samom.

Ja ne stavljam drva, Brahmane, na vatre na oltarima, samo u gorućem plamenu Ja gorim

Uvek moja vatra gori, večno sačinjava sebe

... i srce je oltar;

Plamen na njemu – to je ljudsko srce dobro ukroćeno.³

HŪM je simbolisan Budinim gestom dodirivanja zemlje, prizivanja zemlje kao svedoka brojnih dela samo-žrtvovanja, koja je on izvršio u tom i u prethodnim postojanjima. To je ta moć krajnje žrtve, koja nadjačava Zlo Biće (Māra) i rasteruje mnoštvo demona.

Bilo bi potpuno preokretanje uzroka i posledice definisati zvuk HŪM, kako kao izraz ljutnje, izazivanja, tako isto kao akt patnje ili zastrašivanja, ili kao sredstvo isterivanja demona. Takva površna objašnjenja su nastala usled nepoznavanja prakse i tradicije, kakva se nalaze u brojnim zbirkama mantričkih formula, koje se mogu naći u mnogim manastirskim bibliotekama i hramovima. Te mantra-knjige su bile zanemarivane od zapadnih naučnika, zato što je njihova priroda čisto ezoterična i neprevodljiva. Međutim, strpljiva i brižna njihova analiza dala bi mnoštvo vrednih informacija u odnosu na razvoj, strukturu i unutarne zakone tih na izgled proizvoljnih zvučnih-oblika, koji niti se pokoravaju gramatičkim pravilima, niti filološkim definicijama reči. A, ipak, one nisu lišene smisla, samo zato što ne odgovaraju određenim emocionalnim i mentalnim stavovima, već i izvesnim jasno određenim introspektivnim vizijama (mentalne slike, simboli itd.), koje je inicirani sposoban da prizove uz njihovu pomoć. Pored ovoga one su dragocena pomoć u proučavanju tibetanske ikonografije.

³ Samyutta-Nikāya, I, str. 169 (I. B. Horner-ov prevod).

Da je HŪM bio izraz gneva i pretećeg stava, tada bi bio primenjivan samo u mantrama „gnevnih” ili zastrašujućih oblika Dhyani-Buda ili – bodhisattvas. Međutim, to nije slučaj, kao što možemo videti iz gore pomenute zbirke mantričkih formula. Nasuprot, HŪM je isto toliko povezan sa mantrama mirnih aspekata, kao što je taj Avalokitešvara-e, Samilosnog prema Svima, čija je mantra OṂ MANI PADME HŪM vrhunski izraz mudrosti srca, hrabrog silaska u svet-čak i u najdublje paklove – da bi se otrov smrti pretvorio u „Elikzir Života”. U stvari Avalokitesvara preuzima na sebe čak oblik Yama, Boga Smrti, i Sudije Smrti, dok preokreće konačno u lađu za beskonačno da bi promenio naš smrtni život zracima svoje ljubavi i oslobodi ga od mrtvačke ukočenosti zbog odvojenosti od višeg duhovnog života.

Pre nego što se počnemo baviti metafizičkim aspektima sloga HŪM, i apstraktnim principima povezanim sa njim, moraćemo razmotriti njegov čisto tonalni simbolizam. Međutim, pri tome jasno moramo shvatiti da ma šta mi stavili u reči i pojmove, to nije nikako konačno i iscrpno (a to važi i za sve definicije mantričkih zvukova i formula), već je samo probni pristup, koji može služiti da se razjasne izvesni aspekti, koji se javljaju poput bljeska u iskustvu o svetom slogu.

HŪM sadrži jedan suglasnik sa aspiracijom (h), dugi samoglasnik (ū) i zatvoreni nazalni zvuk (ṁ), koji je u sanskritu poznat kao anusvara (doslovno „posle-zvuka”) sličan slabom nazalnom „ng” („hūng”).

Suglasnik sa aspiracijom je zvuk disanja, prava suština života, zvuk prāne (Tib.: śugs) prefinjene životne snage, „atman” u svom originalu, egocentrično još neizobličeni, neindividualizovani oblik: uvek iznutra-i spolja-tekuća, sve-obuhvatajuća životna snaga.

Dugi samoglasnik Ū je zvuk bezdana, koji vibrira nadalje u anusvara-i, dok ne postane nečujan. U je donja granica na tonalnoj skali ljudskog glasa, prag tišine, ili kako se na Tibetu predstavlja: „vrata nečujnog” („U-ni thos-pa-med-paḥisgo” (bKaḥ-ḥgyur, myaṅ-ḥdas, K. 206).

Sonorni unutra-usmereni, unutra-vibrirajući krajnji zvuk anusvara se mora izgovoriti da stoji (prema svojoj

prirodi) između konsonanata i vokala, budući je nena-rušiva kombinacija oba. U sanskritu kao i na tibetanskom predstavljen je zato diakritičkim znakom u obliku tačke, kapi ili malog kruga (Skt.: bindu; Tib.: thig-le) tj. sa simbolom jedinstva, totalnosti, apsolutnog nepromenljivosti, neuništivosti (akṣara) Praznine (śūnyatā), stanjem izvan dualiteta, dharmadhātu itd. Svaki zvuk koji je povezan sa njim, na taj način postaje mantra, unutarnji zvuk, psihička vibracija. (Na taj način, jednostavni prirodni zvuk O postaje mantrički zvuk OM)

Zato, da bi se naglasila mantrička priroda slova sanskritskog alfabeta (koji je prema indijskoj tradiciji božanskog porekla i na kojem je jednako zasnovano i Tibetansko sveto pismo) anusvara je stavljena iznad njih, kao što vidimo na primer na slikovitim predstavama psihičkih centara ili cakras u ljudskom telu, čiji je svaki centar okarakterisan brojem semenog sloga. Oni su poređani kao laticice oko čašice ili semenog omotača lotosovog cveta, u čijem centru se javlja glavni semeni slog, koji odgovara vladajućem elementu ili agregatnom stanju i njegovoj simboličnoj boji.

2. DOKTRINA O PSIHIČKIM CENTRIMA U HINDUIZMU I BUDIZMU

Premda su fiziološki osnovi doktrine o psihičkim centrima isti u hinduskim i budističkim Tantrama, moramo imati na umu da način na koji su ovi centri korišćeni i definisani u budističkom sistemu meditacije, pokazuje značajne razlike uprkos izvesnim tehničkim sličnostima. Zato, je nedopustivo pomešati ta dva sistema i objašnjavati budističku vežbu meditacije kao da je ona zasnovana i kao da proizilazi iz učenja i simbolizma Hindu Tantri, kako je ovo dato u praktično svim knjigama koje su razmatrale ovu temu. Zahvaljujući toj fundamentalnoj grešci stvoren je utisak da je budizam nešto preuzeo, što je bilo tuđe njegovom vlastitom karakteru, i da je potom samo prilagodio vlastitoj upotrebi i terminologiji i tako umetnuo u budistički sistem.

Glavna razlika između dva sistema je zasnovana na različitom tretmanu istih fundamentalnih činjenica. Baš kao što bi putnici različitih temperamenata ili različitih interesovanja i mentalnih stavova na potpuno različite načine opisali isti predeo, tako isto, bez suprotstavljanja jednoga drugome ili datih činjenica, budistički ili Hindu sledbenici Tantri zaodevaju iste predele ljudske svesti različitim iskustvima.

Sistem hinduizma više naglašava statičnu stranu centara i njihove veze sa elementarnom prirodom, identifikujući ih sa osnovnim elementima i snagama univerzuma. On snabdeva cakras „objektivnim” sadržajem u vidu stalno fiksiranih semenih-slogova, i odgovarajućim božanskim vladaocima u vidu bogova i boginja.

Budistički sistem je manje povezan sa statičko-objektivnom stranom cakras, ali zato više sa onom koja protiče kroz njih, sa njihovim dinamičkim funkcijama, tj. sa transformacijom te struje kosmičkih ili prirodnih energija u mogućnosti duha.⁴ Mantrički simboli primordi-

⁴ Svi metodi grupisani pod zajedničkim imenom joga su posebni psihički procesi zasnovani na ustanovljenoj istini o prirodi i razvoju

jalnih zvukova su predstavljeni slovima alfabeta i zato nisu poistovećeni ili pripisivani određenim centrima jednom i zauvek, već su umetnuti u živi tok snaga, koje su predstavljene kao polarne struje energije od čijeg međudejstva, uzajamnog prožimanja i kombinacije zavisi uspeh Duhovnog treninga.

Kanali kroz koje te psihičke energije teku ljudskim telom, zovu se nāḍi (Tib.: rtsa) i slede osnovne strukture tela slično nervnom sistemu, mada se ne mogu poistovetiti sa njim, kako je to često bilo nepravilno podražavano. Svi pokušaji da se to dokaže, pokazali su samo da se iskustva joge ne mogu meriti niti aršinima prirodne nauke, fiziologije i secirajuće anatomije, niti aršinima eksperimentalne psihologije.

Dok je prema zapadnim koncepcijama mozak isključivo sedište svesti, iskustvo joge pokazuje da je naša moždana svest samo jedna među brojnim mogućim oblicima svesti i da oni prema svojoj funkciji i prirodi mogu biti lokalizovani ili skoncentrisani u raznim organima tela. Ti „organi“ koji skupljaju, transformišu i razvode snage, koje kroz njih protiču, zrače sekundarno struje psihičke moći, koje se upoređuju sa paocima točka, rebrima kišobrana ili laticama lotosa.

Drugim rečima, te cakras su tačke u kojima se psihičke snage i telesne funkcije stapaju jedne s drugima ili prožimaju jedna drugu. One su žiže u kojima se kosmičke i psihičke energije kristališu u telesna svojstva, i u njima telesna svojstva se razlažu ili menjaju ponovo do psihičkih moći. „Sedište duha je tamo gde se unutarnji i spoljni svet susreću. Kada oni prožmu jedan drugog, duh je prisutan u svakoj prožetoj tački.” (Novalis) Zato, mi moramo reći da svaki psihički centar u kojem postajemo svesni tog duhovnog prožimanja postaje sedište duha, i da aktiviranjem i buđenjem aktivnosti različitih centara mi oduhovljavamo i menjamo naše telo.

U vezi s tim možemo se setiti i drugih Novalisovih reči: „Aktivno korišćenje organa nije ništa do magija,

iz normalnih funkcija, snaga i rezultata koji su bili skriveni, ali koji svoje uobičajene kretnje ne manifestuju lako i često. (Sri Aurobindo: sinteza joge /The Synthesis of Yoga/, str. 6)

čudesni rad misli, mada ne u običnom smislu: „Mišljenje je delovanje’ ovo je osnovni princip svake magije, posebno celokupne mantričke nauke. Ritmičkim ponavljanjem kreativne misli ili ideje, pojma, opažaja ili mentalne slike njen efekt se uvećava i učvršćuje (kao dejstvo kapi koja uporno pada) sve dok ne obuhvati aktivnost svih organa i ne postane mentalna i materijalna stvarnost: delo u najpunijem smislu reči.

Mi znamo nešto samo utoliko ukoliko mi to možemo da izrazimo, tj. da izvedemo to. Savršenije i mnogostrukije možemo nešto izvesti i saopštiti uvek i na sve moguće načine ako možemo probuditi jedan individualni izraz u svakom njegovom organu.” (Novalis)

Velika tajna tantričke joge sastoji se u iskustvu o stvarnosti na različitim planovima ili, ako je moguće, u svim postojećim psihofizičkim centrima u nama. Samo pomoću te multidimenzionalne svesnosti naše znanje podstiče dubinu i univerzalnu perspektivu, koju preokreće u unutarnje iskustvo i dinamičku stvarnost (aktuelnost), tu koju bismo spolja na drugi način prosto i površno percipirali. Isto kao što na stereoskopskoj slici viši stepen stvarnosti se postiže sjedinjavanjem dve slike istog objekta, smanjivanjem beznačajne razlike u tačkama posmatranja. Ili, na isti način kombinacijom prostorno različitih snimaka iste muzičke kompozicije postaje moguće plastičnije i prostorno istinitije izvođenje zvuka – na isti način jedno iskustvo o višoj dimenzionalnosti se postiže integracijom iskustava različitih centara i stupnjeva svesti. Otuda neopisivost izvesnih iskustava meditacije na nivou trodimenzionalne svesti i unutar logičnog sistema, koji svodi mogućnost izražavanja, nametanjem krajnjih granica procesu mišljenja.

Prećutna pretpostavka da je svet koji gradimo u našoj misli identičan sa svetom našeg iskustva (a ne govori ništa o svetu kao takvom) jedan je od glavnih izvora naše pogrešne predstave o svetu. Svet koji doživljavamo obuhvata svet naše misli, ali ne i suprotno, zato što mi živimo istovremeno u različitim dimenzijama, od kojih je ta intelektualna sposobnost diskurzivne misli samo jedna. Ako reprodukujemo u našem intelektu iskustva koja prema svojoj prirodi potiču iz drugih dimenzija, či-

nimo nešto što je uporedivo sa aktivnošću slikara, koji slika trodimenzionalne objekte ili prostor na dvodimenzionalnoj površini. On to čini svesnim odbacivanjem izvesnih kvaliteta, koji imaju poreklo iz viših dimenzija i uvođenjem novog reda, tonalnih vrednosti, proporcija i optičkih skraćenja, koja su samo opravdana u veštačkom jedinstvu njegove slike i sa izvesne tačke gledišta.

Zakoni perspektive odgovaraju na mnoge načine zakonima logike. I jedni i drugi žrtvuju kvalitete viših dimenzija i učvršćuju se u proizvoljno izabranoj tački gledanja, tako da njihovi objekti su viđeni jednostrano u nekom času, i u proporcijama i skraćivanjima koja odgovaraju relativnoj poziciji tačke gledanja. Ali dok umetnik svesno transformiše svoje utiske iz jedne dimenzije u drugu, i nema težnju da imitira, niti da reprodukuje objektivnu stvarnost, već samo da izrazi svoju reakciju prema njoj – mislilac uglavnom upada kao žrtva u iluziju svoje mišlju uhvaćene stvarnosti, prihvatajući „skraćenu” perspektivu svoje jednostrane logike kao univerzalni zakon.

Korišćenje logike u mišljenju je isto toliko nužno i opravdano, koliko i korišćenje perspektive u slikarstvu ali samo kao sredstva izražavanja, ne kao kriterijuma stvarnosti. Ako zato koristimo logičke definicije toliko koliko je moguće, u opisu meditativnih iskustava i centara svesti sa kojima su ona povezana, moramo te definicije smatrati samo kao nužnu odskočnu dasku ka razumevanju dimenzija svesti različite prirode u kojima su različiti utisci i iskustva o različitim nivoima i stupnjevima kombinovani u organsku celinu.

3. PRINCIPI PROSTORA I KRETANJA

Prema drevnoj indijskoj tradiciji univerzum sebe otkriva kroz svoja dva svojstva: kao kretanje i kao ono o čemu se kretanje odigrava, naime prostor. Taj se prostor zove ākāṣa (Tib.: nam-mkhaḥ) i jeste ono kroz šta stvari stupaju u vidljivu pojavnost, tj. kroz šta one zadobijaju rasprostrtnost ili telesnost. Tako to što sadrži sve stvari, ākāṣa odgovara trodimenzionalnom prostoru naše čulne percepcije i u ovom svojstvu se zove mahākāṣa. Međutim, priroda ākāṣa-e se ne iscrpljuje u toj trodimenzionalnosti, ona sadrži sve mogućnosti kretanja ne samo fizičkih, već, takođe, i duhovnih bića: ona sadrži beskonačno dimenzija.

Na planu duhovne aktivnosti ākāṣa je nazvana „prostorom svesti” ili dimenzijom svesti „cittākāṣa”, dok na višem stupnju duhovnog iskustva, na kom je eliminisan dualitet subjekta i objekta, ona se zove „cidākāṣa”.

Ākāṣa potiče od korena kāś, „zračiti, sijati” i zato, takođe, ima značenje „etar”, koji je zamišljen kao medijum kretanja. Međutim, princip kretanja je prāṇa (Tib.: ṣugs), životni dah, sve-moćni, sve-prožimajući ritam univerzuma u kojem stvaranja i uništavanja sveta slede jedna drugima kao izdisaj udisaju u ljudskom telu i u čijem toku sunce i planete igraju ulogu sličnu krvnoj cirkulaciji i strujama psihičke energije u ljudskom organizmu. Sve snage univerzuma, slično snagama ljudske svesti od najviše svesnosti do dubine podsvesti modifikacije su prāṇa-e. Zato reč prāṇa ne može biti izjednačena sa telesnim disanjem, mada disanje (prāṇa u užem smislu) jeste jedna od mnogih funkcija u kojoj se univerzalna i primordijalna snaga manifestuje.

Mada, u najvišem smislu, ākāṣa i prāṇa ne mogu biti odvojene, zato što se one uslovljavaju kao „gore” i „dole” ili „levo” i „desno”, moguće je posmatrati i uočavati nadmoć jednog ili drugog principa u oblasti praktičnog iskustva.

Sve ono što je uobličeno i što je zadobilo prostornu pojavnost posedujući rasprostrtnost otkriva prirodu ākā-

ša-e. Zato četiri velika elementa (mahābhūta; Tib.: ḥbyñ-ba) ili agregatna stanja, naime čvrsto („zemlja”), tečno („voda”), usijanost ili toplota („vatra”) i gasovito („vazduh”) zamišljeni su kao modifikacije ākāša-e, prostora-etra.

Sva dinamična svojstva, svi uzroci kretanja, promene ili transformacije objašnjavaju prirodu prāṇae. Svi telesni i psihički procesi, sve fizičke i duhovne snage, od funkcija disanja, cirkulacije krvi i nervnog sistema, do procesa svesti, mentalnih aktivnosti i svih viših duhovnih funkcija su modifikacije prāṇae.

U svom najgušćem obliku ākāśa se predstavlja kao materija, u svojim najfinijim oblicima ona neprimetno nestaje u oblasti dinamičkih snaga. Na primer, agregatno stanje, koje zovemo „vatrom” ili stanjem usijanosti je isto toliko materijalno koliko i energetsko. S druge strane, prāṇa se javlja u takvim telesnim funkcijama, kao što su disanje, probava itd. i uzrok je fizičkoj i psihičkoj toploti (Tib.: g Tum-mo).

Kada ovo ne bi bilo tako, međudejstvo tela i duha, duhovnih i materijalnih snaga, materije i duha, čulnih organa i čulnih objekata itd. bilo bi nemoguće. To je tačno ta interakcija, kojom se jogi (nezavisno da li je budistički ili Hindu) koristi i na kojoj je izgrađena tehnika meditacije. „Ako su induska kazivanja tačna da je telo instrument pripremljen za ostvarivanje pravog zakona naše prirode, tada bilo kakvo krajnje odstupanje od telesnog života mora biti udaljavanje od potpunosti božanske mudrosti i odricanje od njenog cilja u zemaljskom ispoljavanju. Zato ne može biti integralni jogi, onaj koji ignoriše telesno ili ga čini ništavnim ili ga obavezno izbacuje iz savršene duhovnosti.”⁵

Centri psihokosmičke snage u ljudskom telu i njihovi dotični organi odgovaraju modifikacijama ākāša-e, tj. velikim primarnim elementima; dok strujne snage, koje teku kroz njih (ili koje su sadržane u njima) i transformisane su i razvođene od njih, predstavljaju modifikacije prāṇa-e.

Četiri najniža energetska centra predstavljaju u uzlaznom nizu različite aspekte ākāša-e (čiji je svaki sledeći prefinjeniji nego prethodni) u obliku „elementa” Zemlje, Vode, Vatre, Vazduha.

Najniži od tih centara, koji predstavlja element Zemlju je nazvan Mūlādhāra-Cakra (Korenska-potpora) i smešten je na bazi kičmenog stuba. Odgovara karličnom pleksusu (plexus pelvis) u zapadnoj fiziologiji i sadrži još neokvalifikovanu, primordijalnu životnu energiju, koja služi ili funkcijama fizičke reprodukcije, ili podmlađivanju, ili izaziva sublimaciju tih snaga u duhovne potencije.

Skrivena energija ovog centra je opisana kao uspavana snaga boginje Kuṇḍalini – koja je kao śakti Brahma-e otelovljenje potencijalnosti prirode, čiji efekti mogu biti ili božanski ili demonski. Mudrac, koji kontroliše te snage, pomoću njih može dostići najviši stupanj duhovne moći i savršenstva, dok oni koji ih neupućeno oslobađaju mogu biti njima uništeni.

Baš kao što primordijalne snage, sputane u atomu mogu biti upotrebljene kako u korist tako i radi uništenja čovečanstva, tako snage koje se nalaze u telu čoveka mogu voditi koliko ka oslobođenju, toliko i ka zavisnosti, koliko prema svetlosti, toliko i ka mraku. Jedino jogi sa savršenom samokontrolom i jasnom spoznajom prirode tih snaga može se usuditi da ih probudi. Uputstva za njihovo buđenje data su zato u religioznoj literaturi na takav način da samo oni koji su inicirani od kompetentnog guru-a mogu ih primeniti prema pravilima koja su bila formirana tokom milenijuma meditativnog iskustva.

Veo tajnosti sa kojim su izvesna ešoterična učenja izlagana korišćenjem jezika, koji je jedino iniciranima bio razumljiv, imao je svoj razlog ne u nameri da se spreče drugi u sticanju takvih moći ili znanja, već u nameri da se zaštite neupućeni od opasnosti koje bi te vežbe izazvale pogrešnim korišćenjem ili površnim eksperimentisanjem.

Budistički sistem tantričke meditacije izbegava te opasnosti, ne dopuštajući ni Śādhakai da se koncentriše direktno na śakti, niti na niže centre, već kako ćemo

⁵Sri Aurobindo: Sinteza joge (The Synthesis of Yoga) str. 10.

kasnije videti na ona svojstva svesti i psihičke centre koji regulišu i transformišu tok tih snaga. Umesto šakti u budizmu nalazimo dākini, tj. umesto principa-moći princip-znanja u njegovom intuitivno-neposrednom obliku; umesto snage prirode ujedinjujuću snagu inspiracije. (Mi ćemo se vratiti ponovo ovoj temi u trinaestom poglavlju ovog dela)

4. PSIHIČKI CENTRI KUNDALINI – YOGE I NJIHOVI FIZIOLOŠKI DUPLIKATI

Baš kao što Korenski Centar, Mūlādhāra-Cakra predstavlja element Zemlju, sledeći viši centar koji odgovara plexus-u hypogastricus-u, koji kontroliše organe eliminacije i reprodukcije – predstavlja element vodu. On se zove Svādhīsthāna-Cakra.

U tibetanskim sistemima meditacije taj centar se obično ne pominje i ne smatra se nezavisnim centrom (a ovo važi za budističku koncepciju o psihičkim Centrima uopšte, kao što se može videti iz najnovijeg cejlonskog pāli-dela „Yogā-vacara”), već je kombinovan sa Mūlādhāra-Cakra-om pod imenom „sang-nā” (gsaṅ-gnas), „Tajno Mesto” („tajno” u smislu „svetog”, prema tome odgovara sacral-nom plexus-u zapadne fiziologije). Taj sacralni plexus označava čitavu oblast reproduktivnih snaga, kako seksualne tako i preseksualne prirode, dok te funkcije Svadhīsthāna-Cakra-e, koje potiču sa negativne strane sistema ishrane (kao što su probava, razlaganje, i odvajanje elemenata ishrane iz supstanci, koji mogu biti prihvaćeni i asimilovani od tela i onih koji ne mogu biti asimilovani i moraju se odbaciti i eliminisati) povezane su sa sledećim višim centrom plexus-om epigastricus-om ili solar-nim plexus-om.

Centar koji odgovara srcu zove se Anāhata-Cakra i predstavlja element Vazduha. Taj centar nije nužno identičan sa srcem. On reguliše i kontroliše organe disanja, baš kao i srčane radnje i rečeno je da je smešten na vertikalnoj centralnoj osi tela.

Tri viša Centra su Grleni Centar, Viśuddha-Cakra, koji odgovara plexus-u cervicalis-u – Centru između obrva zvanom Ajna-Cakra – koji prema savremenoj psihologiji je rečeno da odgovara medulli oblongati-i Krunski Centar zvani Sahasrāra-Padma, „Hiljadulatični lotos”, koji je povezan sa hipofizom možga.

Ovi zadnjopomenuti najviši Centri odgovaraju tim oblicima ākāśa-e, koji prevazilaze velike elemente (mahābhūta) i predstavljaju više dimenzije prostora, u koji-

ma konačno kvalitet svetlosti postaje identičan sa kvalitetom prostora i time se stapa sa psihoenergetskim stanjem praṇa-e i oblašću kosmičke svesti. Baš kao što su dva niža centra kombinovana u jedan, isto tako i dva viša Centra se smatraju jednim u tibetanskom sistemu joge: Zato Ajnā-Cakra se posebno ne pominje u tibetanskim sv. rukopisima, već je smatrana delom „Hiljadulatičnog Lotosa” (ḥḍab-stoṅ).⁶

⁶ Da bismo dali čitaocima, naviklim na zapadnu fiziologiju, jedan lakši prilaz tim posebnim indijskim učenjima povezanim za psihičkim centrima, sledeće definicije sedam sistema ljudskog tela, kako su postavljene u knjizi Zdravlje i meditacija (Health and Meditation) od A.M. Curtis, mogu biti od koristi:

„Da bismo nabrojali različite sisteme u njihovom nizu koji se uzdiže od baze kičmenog stuba do mozga, pribavili smo sledeći kratak pregled:

I. Reproductivni sistem je predstavljen sakralnim pleksusom cerebro-spinalnog nervnog sistema, koji kontroliše donje udove i spoljašnje organe reprodukcije.

II. Negativni sistem ishrane je predstavljen prevertebralnim hipogastričnim pleksusom simpatičkog nervnog sistema, koji kontroliše organe eliminacije, mokraćnu bešiku, creva, mokraćne kanale i unutarnje organe reprodukcije.

III. Pozitivni sistem ishrane je predstavljen prevertebralnim solarnim i hipogastričnim pleksusom simpatičkog sistema, koji kontroliše želudac, creva, žučnu kesicu, mokraćnu bešiku, žučne kanale i žlezde – kao što su organi jetra, bubrezi, slezina i crevne žlezde.

IV. Sistem krvotoka je predstavljen srčanim simpatičkim pleksusom, koji kontroliše srce i krvne sudove.

V. Respiratorni sistem je predstavljen grlenim pleksusom ili plexus-om cervicus-om cerebro-spinalnog sistema, koji zajedno sa brachial-nim plexus-om kontroliše gornje udove.

VI. Nevoljni nervni sistem (simpatički) koji je predstavljen lobanjskim delom medullae oblongatae, proširenog nastavka kičmenog stuba, koji oblikuje bazu mozga i kontroliše posebne čulne organe oči, uši, nos, jezik, kožu.

VII. Voljni nervni sistem je predstavljen hipofizom, malim koničnim telom u dubini centralne mase velikog mozga, čija fiziološka funkcija nije još otkrivena. Treba obratiti pažnju na skrivenu prirodu odnosa hipofize i optičkih nerava u vezi sa gornjom interpretacijom tog organa kao nerazvijene osnove svesti sedmog reda.

Beleška I: „Reproductivni sistem pokazuje želju za kontinuitetom svesti. Prosečan čovek ovu želju zadovoljava preživljavanjem njegove dece, međutim na višem stupnju razvoja njegova fizička energija se delimično pretvara u psihičku energiju, koja nalazi sebi odgovarajući oblik izražavanja; i sa ovim dvostrukim ispunjenjem mnoštvo ljudi se zadovoljava. Međutim, danas rastućem broju postaje jasno da taj sis-

Sedam centara ljudskog tela predstavljaju na izvestan način elementarne strukture i dimenzionalnost univerzuma: od stanja najveće gustine i materijalnosti do stanja ne-materijalne multidimenzionalne rasprostrtosti; od organa tame, podsvesti, ali kosmičkih moćnih primordijalnih snaga, do organa zračeće, prosvetljene svesti. Pripisivanjem ovim centrima svih zvukova sanskritskog alfabeta u obliku semenih slogova nagovešteno je da su potencijalni oblici čitavog univerzuma skriveni u tim centrima.

Svaki od tih psihofizičkih centara je naslikan kao lotosov cvet, čije latice odgovaraju semenim slogovima (bija) koji izražavaju izvesne kvalitete i snage, dok semeni omotač sadrži simbol elementa koji vlada njima, zajedno sa svojim osobenim (elementarnim) semenim slogom. Svaki od tih elementarnih semenih slogova je povezan sa simboličnom životinjom kao svojim „nosiocem” (vahana), kojim se izražava karakter elementa. Ovde bez daljeg ulaženja u detalje kao što su odnosni bogovi i boginje, povezani sa centrima – što bi iziskivalo detaljno poznavanje Hindu-tantričkog panteona – mi ćemo se ograničiti na elementarne aspekte centara.

Korenski Centar, Mūlādhāra je prikazan kao četvorolatični lotus, sa semenim slogovima Vaṁ, Śaṁ, Ṣaṁ, Saṁ. Njegov semeni omotač sadrži žuti kvadrat sa semenim slogom „LAM”, simbolom elementa Zemlje. Njegov nosilac (vahana) je Indrin slon Airāvati sa sedam trupova.

Sledeći Centar, Svādhīṣṭhāna-Cakra, koji odgovara plexus-u hypogastricus-u je prikazan kao šestolatični lotos sa semenim slogovima Baṁ, Bhaṁ, Maṁ, Yaṁ, Raṁ, Laṁ. Njegov semeni omotač simbol elementa Voda. Njegov nosilac je krokodil (makara).

Maṇipūra-Cakra, centar koji odgovara solarnom plexusu je prikazan kao desetolatični lotos sa semenim slo-

tem reprodukcije nagoveštava snagu – koja može proizvesti konačnog ili duhovnog čoveka, i da su duh i telo samo materijalni oblik iz kojeg će pomoću sredstava transformacije iskrsnuti nadljudsko stanje”.

Prevedeno s prevoda nemačke verzije „Zdravlje i meditacija” (Health and Meditation) str. 23ff. – Niels Kampmann Verlag, Heidelberg, 1928.)

govima Daṁ, Dhaṁ, Naṁ, Taṁ, Thaṁ, Daṁ, Dhaṁ, Naṁ, Paṁ, Phaṁ. Njegov semeni omotač sadrži crveni trougao sa vrhom nadole, koji nosi semeni slog „RAM”, kao simbol elementa Vatre.

Centar Srca, Anāhata-Cakra je dvanaestolatični lotos koji nosi semene slogove Kaṁ, Khaṁ, Gaṁ, Ghaṁ, Naṁ, Caṁ, Chaṁ, Jaṁ, Jhaṁ, Naṁ, Ṭaṁ, Ṭhaṁ. Njegov semeni omotač je čađavo obojeni (sivo-plavi) heksagram sa semenim slogom „YAM”, kao simbolom elementa Vazduha ili Vetra. Njegovo karakteristično svojstvo je kretanje, zbog čega je jelen, simbol brzine, njegov nosilac.

Ova četiri centra predstavljaju četiri velika elementa a u njima se sadrže svi konsonanti sanskričkog alfabeta. Centri (uzlaznim redom) pokazuju rastuću diferencijaciju; drugim rečima, viši stepen vibracije ili viši stupanj aktivnosti, koji odgovara višim dimenzijama svesti. Mi ovde posmatramo razvoj od relativno neizdiferenciranog podsvesnog stanja do izdiferenciranog stanja potpuno-probuđene svesti, koja je simbolisana „Hiljadulatičnim Lotosom” (Sahasrāra-Padma).

Grleni Centar, Viśuddha-Cakra, iz koga je rođena sposobnost govora i moć mantričkog zvuka, sadrži sve vokale sanskričkog alfabeta sa šesnaest latica i povezan je sa razređenim elementom Eterom, kvalitetom prostora (ākāśa), osnovom zvuka i medijumom vibracija. Njegov centralni semeni slog je HAM. Nacrtao je na beloj kapi ili belom disku u trouglu, koji stoji na njegovom vrhu i koji nosi beli slon sa šest kljova.

Ajña-Cakra, koja je smeštena između obrva i potiče iz oblasti Hiljadulatičnog Lotosa (iz kog razloga ona nije smatrana za odvojeni Centar prema tibetanskoj tradiciji) poseduje samo dve latice (to samo po sebi ukazuje na njen zavisan karakter) sa semenim slogovima Haṁ i Ksaṁ, dok je njen glavni semeni slog kratko ili polovično „A”. Vrat ćemo se na ovo kasnije.

Krunski Centar „Hiljadulatičnog Lotosa” (Sahasrāra Padma) ima OM kao svoj centralni semeni slog, dok njegove latice predstavljaju beskrajne varijacije i ukupnu sumu svih zvukova i semenih slogova svih cakras. Iz ovog razloga Hiljadulatični Lotos se javlja kao nešto što

potiče iz višeg reda od drugih šest centara. Termin „cakra” u užem smislu, zato je primenjen samo na njih: otuda naslov „Ṣaṭcakranirūpana” (opis šest centara) sanskričkog teksta Arthur Avalonovog fundamentalnog dela o Kuṇḍalini Jogi: „Ṣeṣṭ Centara i Zmijska Snaga” (The Six Centres and the Serpent Power”. Na tom delu su takođe zasnovana prisutna razmatranja, dokle god su povezana sa tradicijom Hindu-Tantrizma.

5. DOKTRINA O PSIHIČKIM ENERGIJAMA I O „PET OMOTAČA”

Nevidljivi kanali i fini sudovi, koji služe kao provodnici snaga koje teku ljudskim telom zovu se nāḍis (Tib.: rtsa) kako smo već pomenuli.

Tu reč je bolje ostaviti neprevedenu, da bi se izbegla pogrešna shvatanja, koja bi neizbežno proizišla iz takvih prevoda kao što su „nervi”, „vene” ili „arterije”. Mistična anatomija i fiziologija joge nisu zasnovane na „izolovanim – objektima” naučnih istraživanja, već na subjektivnim – mada ne manje nepristrasnim – posmatranjima unutarnjih procesa tj. ne na disekciji mrtvih tela ili spoljašnjem posmatranju i direktnom doživljavanju procesa i osećanja unutar čovekovog vlastitog tela.

Otkrića nervnog sistema i krvotoka potiču iz potpuno različitih epoha; čak da je reč nāḍi bila prilagođena kasnijoj medicinskoj nauci Indije, kako bi postala najfiniji izraz za nerve i krvne sudove, to ne bi opravdalo zamenu originalnog značenja Joga-termina tim fiziološkim pojmovima.

To što su mnogi pisci na temu o prāṇāyama-i prevideli (joga kontrolisanja prāṇa-e) jeste činjenica da ista energija (prāṇa) nije samo podložna neprekidnoj transformaciji već je sposobna na isti način da se koristi različitim medijumima kretanja, bez prekidanja svoga toka. Baš kao što električna struja može teći kroz bakar, gvožđe, vodu, srebro itd. i može uvek zasijati kroz prostor bez ikakvog medijuma, ako je napon dovoljno visok, ili se kretati u vidu radio-talasa – na isti način struja psihičke snage može koristiti disanje, krv ili nerve kao provodnike i na isti način se kreće i deluje čak izvan i bez tih medijuma u beskonačnom prostoru, ako se uspešno koncentriše i usmeri. Jer prāṇa je više od disanja, više od nervne energije ili vitalnih snaga krvotoka. Ona je više od stvaralačke snage semena, ii snage motornih nerava, više od sposobnosti mišljenja i intelekta i snage volje. Sve su to samo modifikacije prāṇa-e, kao što su cakras modifikacije ākāṣa-principa.

Psihički centri
(cakras)

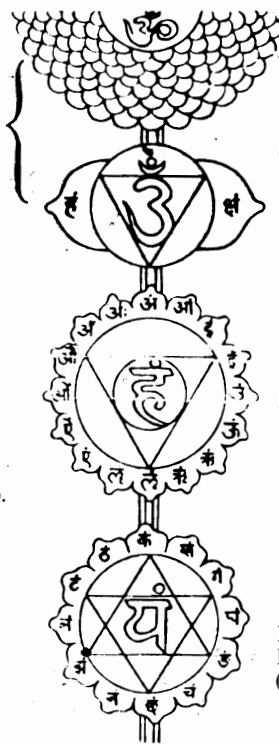
Sahasrara – Padma
Krunski centar
Semeni slog: „OM”

U tibetanskom
sistemu kao jedan
centar (hdab-stoñ)
su zamišljeni

Ājñā Cakra
(između obrva)
Semeni slog:
polovično ili
kratko „A”

Viśuddha-Cakra
Grleni Centar
Element: „Eter” kao
osnova zvuka (śabḍa).
Semeni slog: „HAM”

Anāhata-Cakra
Srčani centar
Element „Vazduh”
(Kretanje)
Semeni slog: „Yam”
Boja: sivo-plava
Oblik: heksagram



Fiziološki duplikati
Mozak
(Hipofiza)

Voljni nervni sistem

Cerebro-spinalni
Nervni sistem

Medulla oblongata
Ne-voljni nervni
sistem

Plexus cervicus
Respiratorni Sistem

Plexus cardiacus
Krvni sistem
(Krvni sudovi)

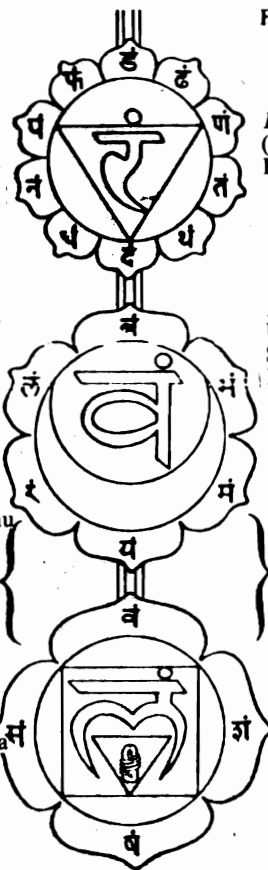
Psihički centri
(cakras)

Mañipūra-Cakra
Pupčani centar
Element: „vatra”
Semeni slog: „RAM”
Boja: crvena
Oblik: trougao

Svādhiṣṭhāna-Cakra
Abdominalni centar
(širine 4 prsta) ispod
pupka)
Element: „voda”
Semeni slog: „VAM”
Boja: bela
Oblik: polumesec

U tibetanskom sistemu
su kombinovani pod
imenom „Sang-Nā”
(gsaṅ-gnas)

Mūlādhāra-Cakra
Korenski centar
(na perineumu).
Njegova
tajna, primordijalna
snaga je predstavljena
zmijom „Kuṇḍalini”
sklupčanom oko
„Liṅgama” u centru
trougla: „YONI”.
Element: „zemlja”.
Semeni slog: „LAM”
Boja: Žuta
Oblik: Kvadrat



Fiziološki duplikati

Plexus epigastricus
(Solarni plexus)
Probavni sistem

Plexus hypogastricus
Unutarnji Organi
Sekrecije i
Reprodukcije

Sistem za rađanje

Plexus pelvis
(Sacral-ni Plexus)
koji kontroliše
spoljašnje organe
razmnožavanja
(predstavljen sa
„Lingamom”,
muškim i „YONI”,
ženskim simbolom
stvaralačke snage
(koja je upoređjiva
sa „libidom”).

POJEDNOSTAVLJENI DIJAGRAM CENTARA PSIHIČKE SNAGE, PREMA TRADICIJI O KUṆḌALINI - JOGI



RASPORED PSIHOFIZIČKIH CENTARA I TRI GLAVNE STRUJE PSIHIČKE ENERGIJE U LJUDSKOM TELU

(Vertikalna osa odgovara kičmenom stubu i prikazana je kao jednos-
truka prava linija, predstavlja Sūsumnā-Nāḍi; uvijena dupla linija
Idā-Nāḍi i naspram nje savijena jednostruka linija Piṅgalā-Nāḍi.
Ćućemo više o tome u sledećem poglavlju)

Mada se nāḍis mogu delimično poklapati sa tokovi-
ma nerava i krvnih sudova i zato su često upoređivani
sa njihovim funkcijama, oni i pored toga nisu identični
sa njima, već sa njima stoje u jednostranom odnosu,
kao cakras prema organima i telesnim funkcijama koji-
ma su pridružene. Drugim rečima, mi se ovde suočava-
mo sa paralelnim telesnim, psihičkim i duhovnim funk-
cijama.

Ovaj paralelizam je dobro prikazan u učenju o pet
omotača (koša) ljudske svesti, koji u jednako rastućoj
gustini se kristališu iz ili oko unutarnjeg centra našeg
bića. Prema budističkoj psihologiji ovaj centar je nesa-
merljiva tačka povezanosti ka kojoj sve naše unutarnje
snage konvergiraju, ali koja je sama van svih kvalifika-
cija i definicija. Najgušći i najspoljašniji od tih omota-
ča je fizičko telo, stvoreno ishranom (anna- maya-ko-
ša); sledeći je ređi omotač od fine materije (prāṇa-ma-
ya-koša) koji se sastoji od prāṇa-e, koji je održavan i
ishranjivan disanjem i koji prožima fizičko telo. Mi ga, ta-

kođe, možemo nazvati praničnim ili eteričnim telom. Sledeći finiji omotač je naše misaono telo (mano-maya-koša), naša „ličnost“ formirana aktivnošću misli. Četvrti omotač je telo naše potencijalne svesti (vijñāna-maya-koša), koja se proteže dalje izvan naše aktivne misli, obuhvatajući ukupnosti naših duhovnih sposobnosti.

Poslednji i najfiniji omotač, koji prožima sve prethodne je telo najviše, univerzalne svesti, koju hrani i održava uzvišena radost (ānanda-maya-koša). Ona se doživljava samo u stanju prosvetljenosti ili u najvišim stanjima meditacija (dhyāna). Ona odgovara u terminologiji Mahāyāna-e „Telu Inspiracije“ ili „Telu Blaženstva“: Sambhoga-Kāya-i.

Zato, ti „omotači“ nisu izdvojeni slojevi, koji se jedan za drugim kristališu oko čvrstog jezgra, već bolje po prirodi uzajamnosti prožimajući oblici energije, od najfinije, „sve-zračće“, sve-prožimajuće, jasne svesti naniže do najgrubljeg oblika „materijalne svesti“, koja se javlja pred nama kao naše vidljivo fizičko telo. Odgovarajući finiji i tananiji omotači prožimaju i na taj način sadrže grublje omotače.

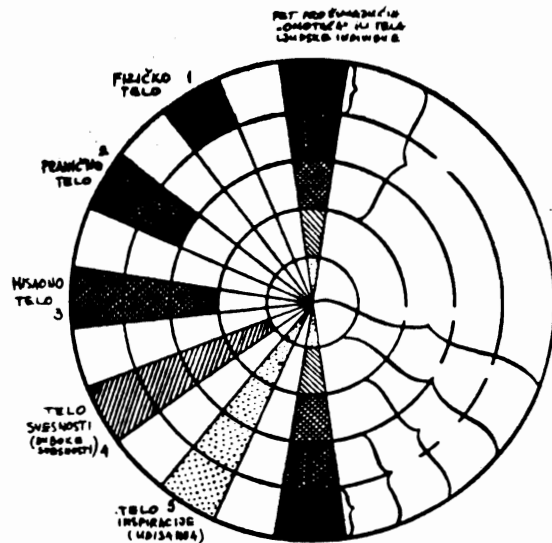
Baš kao što se materijalno telo stvara ishranom, sve dok je prožeto u životu vitalnim snagama prāna-e, na isti način aktivnost misaone-svesti prožima funkcije prāna-e i određuje oblik telesnog izgleda. Međutim, misao, disanja i telo su prožeti i pokretani još dubljom svešću o prošlom iskustvu, u kojem su smeštene beskrajne umne sposobnosti iz kojih naša misao i imaginacija crpu svoju suštinu. Radi želje za boljim izrazom nju smo nazvali našom podsvešću ili dubokom svešću.

Međutim, pri naprednim stanjima meditacije sve te svesti i podsvesti, fino-materijalne, životne i fizičke se prožimaju i transformišu u plamen inspiracije i duhovne radosti (ānanda) dok univerzalna priroda svesti postaje očigledna. Ovo je osnova na kojoj počiva „Yoga Unutarnje Vatre“ (Tib.:gtum-mo), koju ćemo prodiskutovati u poglavlju 8.

Zato je to duhovno telo samo plod inspiracije (br.5 u dijagramu gore prikazanom; Skt.: ānanda-maya-koša), koja prožima svih pet slojeva i tako ujedinjuje svoje organe i sposobnosti individue u jednu kompletnu celinu.

U ovom procesu ujedinjenja, nastajanja celine i potpunosti leži tajna besmrtnosti. Sve dok mi ne postignemo tu potpunost (svetost-celost) i ne identifikujemo sebe sa manjim vrednostima, sa „delovima“ ili pojedinačnim aspektima, mi smo podložni zakonima materije i zakonima svih sastojaka: zakonu smrti.

Jer, da ne bismo pogrešili vrednosti i značenja našeg fizičkog tela (sthūla śarira) stvorenog ishranom (ānanda-maya); zato što je, ipak, to telo od prirode najograničenije, utoliko ukoliko ono nije sposobno da prožima druga „tela“ već ga sva druga „tela“ prožimaju i na taj način ono postaje prirodna pozornica svih duhovnih akcija i odluka. Telo je tako da kažemo pozornica između neba i zemlje, na kojoj se odigrava psihokosmička drama. Za čoveka koji zna, iniciranog, ono je sveta pozornica jedne neizmerno duboke, misteriozne igre. I iz ovog razloga to znanje, ili još više, iskustvena svest o ovom telu je od tako velike važnosti za jogija, i za svakoga ko želi da stupi stazom meditacije. Međutim, telo je načinjeno svesnim oduhovljenjem prāna-e, u njenom najdostupnijem obliku: pri procesu disanja.



6. FIZIČKE I PSIHIČKE FUNKCIJE PRĀNA-E I PRINCIP KRETANJA (VĀYU) KAO POLAZNA TAČKA MEDITACIJE

Već u pāli tekstovima introspektivno disanje oblikuje osnovu meditacije. Prema Budinim rečima u 118-toj Rašpravi Najjhima-Nikāya-e, ono je svesno posmatranje udisaja i izdisaja, koje uzrokuje razvoj četiri Osnove Poptune Svesnosti (sati-paṭṭhāna), sedam Činilaca Prosvetljenosti (samobojjhaṅga) i konačno savršeno znanje i oslobođenje.

Tekst kaže da meditator pošto se povuče na usamljeno mesto zauzme tradicionalni stav meditacije svesno udiše i izdiše.

„Uvlačeći dugo dah, on je svestan: „Uvlačim dugo dah”. Izdišući dugo dah, on je svestan: „Izdišem dugo dah”. Uvlačeći kratko dah, on je svestan: „Uvlačim kratko dah”. Izdišući kratko dah, on je svestan: „Izdišem kratko dah”.

Ovo je prvi korak: jednostavno posmatranje procesa disanja bez mentalnog uplitanja, bez prinude, bez kršenja prirodnih funkcija tela. S tim disanje postaje svesno, a sa njime i organi pomoću kojih se ono odvija.

Ako bismo ovde bili zainteresovani samo za intelektualno posmatranje i analizu disajnog procesa, ova vežba bi manje ili više došla do kraja na tom stupnju. Međutim, svrha ove vežbe je, naime, suprotno postizanje sinteze: iskustvo o telu kao celini.

„Doživljavajući celokupno telo (sabba-kāya) ja ću udahnuti; doživljavajući celokupno telo, ja ću izdahnuti”, na taj način on sam sebe vežba.

Od drugorazrednog značaja je da li je „celokupno telo” ovde zamišljeno da bude „telo-disanja” (prāna-maya-koṣa) ili fizičko telo jer prožima poslednje u potpunosti i time se ne svodi na organe respiracije.

Sledeći korak je smirivanje svih funkcija tela pomoću svesnog ritma disanja. Iz ovog stanja savršene mentalne i fizičke ravnoteže i rezultujuće unutarnje harmo-

nije, izrasta spokojstvo i sreća, koja ispunjava čitavo telo osećanjem krajnje blaženosti, sličnom osvežavajućoj hladovini proleća, koja prožima vodu planinskog jezera.

„Doživljavajući spokojstvo, udisaću, doživljavajući spokojstvo, izdisaću”, na taj način on sam sebe vežba. „Doživljavajući blaženstvo udisaću, doživljavajući blaženstvo, izdisaću”, na taj način on sam sebe vežba.

Na taj način disanje postaje nosilac duhovnog iskustva, posrednik između tela i svesti. To je prvi korak ka transformaciji tela od manje ili više pasivnog stanja i nesvesnog funkcionisanja fizičkog organa do nosioca ili sredstva savršeno razvijene i prosvetljene svesti, što je prikazano zračnim i savršenim Budinim telom.

Sledeći korak je posvećivanje inkorporaciji duhovnih funkcija pri procesu disanja: Doživljavajući mentalne aktivnosti, postajući svestan svesti, svesti koja se raduje, svesti koja se koncentriše, oslobođene svesti, udisaću i izdisaću”, na taj način on sam sebe vežba. Drugim rečima bilo šta što može biti tema meditacija, bilo to telo, osećanja, svest, ili to što pokreće svet (fenomen ili ideja) povezano je sa funkcijama disanja, održava se u njima, doživljava u njima, podržavano je njima: time postajući jedno sa „telom-disanja”. To je proces, koji se ne može objasniti, već samo doživeti, i koji zato može biti samo shvaćen od onih koji imaju praktično znanje o meditaciji. Odatle sažeta formula Pāli tekstova u kojoj su ti procesi opisani.

Svima onima koji su bliski sa indijskom tradicijom mora biti jasno da te formule predstavljaju znanje zajedničko indijskoj misli uopšte i prilično rasprostranjenim religioznim vežbama povezanim sa njima. I pored svoje sažetosti te formule su zato bile sposobne da prenesu jasno definisani sadržaj onima koji su bili u dodiru sa tom tradicijom. Jedino tada kada je budizam bio prenošen u zemlje u kojima ta tradicija nije bila živa, te su se meditativne vežbe degenerisale u puke površnosti, rečenično znanje, kao što možemo videti iz komentatorske literature kasnijih Theravadins. Međutim, za po-

hvalu su skorašnje tendencije u Južnom budizmu koje pokazuju da su učinjeni ozbiljni napori da se oživi duh tih drevnih vežbi.⁷

Najznačajniji rezultat vežbe „ānāpāna-sati” ili „potpune svesti u odnosu na disanje” je ostvarenje, to kojim proces disanja postaje povezujuća karika između svesti i podsvesti, grubih i fino-materijalnih voljnih i ne-voljnih funkcija i zato najsavršeniji izraz prirode celokupnog života. Te vežbe što vode ka dubljim stanjima meditacije (dhyāna-i i samadhi-ju) počinju zato sa posmatranjem i regulacijom disanja, koje se na taj način pretvara iz jedne automatske ili ne-voljne funkcije u svesnu i konačno u medijum duhovnih snaga: prāṇa-u njenom najdubljem smislu.

U tibetskom budizmu, koji nikad nije izgubio vezu sa izvornom tradicijom Indije, majke-zemlje, tehnika prāṇāyama-e, kontrole praničnih snaga je ostala živa do današnjeg dana. Međutim da bismo shvatili svu dubinu i širinu ovog termina, ne smemo pomešati prāṇa-u sa „dahom” u običnom, strogo fiziološkom smislu reči.

Mada prāṇāyama počinje jednostavnom funkcijom disanja i čini je osnovom svoje prakse, ona je daleko više nego puka tehnika kontrole disanja. Ona je sredstvo za kontrolu vitalnih psihičkih energija u svim njihovim pojavnim oblicima, od kojih je funkcija disanja najočiglednija. Među svim psihičkim aktivnostima i efektima prāṇa-e, dah je najpristupačniji, najpodložniji uticaju i zato najprikladnija polazna tačka meditacije. Dah je ključ misterije života, tela, isto kao i duha.

Pošto su sve čulne funkcije, čak i svest, eliminisane kao u najdubljem snu ili u stanju nesvesti, disanje se i tada nastavlja. Sve dok postoji disanje, postoji i život. Mi

⁷ Mi se moramo složiti da u mnogim budističkim zemljama istinsko shvatanje i stvarno praktikovanje Satipaṭṭhāma zaostaje u poređenju sa pobožnim stavom. Jedini izuzetak, dokle piščevo znanje dopire, čini se da je Burma današnjih dana, gde najozbiljnije praktikovanje Satipaṭṭhāma je naširoko rašireno i uporno napreduje.” (Nyānaponika Thera: Srce Budističke Meditacije (The Heart of the Buddhist Meditation), Colombo, 1954, str. 8. Ova izvrsna mala knjiga daje jasnu i iscrpnu ideju o „Novom Budističkom Satipaṭṭhāna Metodu” i važnosti „Puti Potpune Svesnosti” u budističkom životu.

možemo raditi bez svesnih funkcija svesti i čula relativno dugo vremena, ali ne bez daha. Zato je dah simbol svih životnih snaga i stoji kao prva među telesnim funkcijama, prāṇa-e.

Te telesne funkcije, koje predstavljaju „negativnu” tj. grubo-materijalnu stranu ⁸ ređe (ili fino-materijalne) životne energije, nevidljive psihičke prāṇa-e su ujedinjene pod zajedničkom rečju „vāyu”.

Ova reč igra značajnu ulogu u tibetanskom sistemu meditacije, posebno među Kargyūtpas (u vezi sa rluṅ-sgom i ostvarivanjem gtum-mo „Unutarnje Vatre”). Zato mi treba da kažemo nekoliko reči o tome, zato što mi nastavljamo praktične aspekte budističke joge.

„Vāyu” zapravo liči odgovarajućoj tibetanskoj reči „Lung” (rluṅ), koja obično znači „vazduh” ili „vetar” i kao takva data je u mnogim prevodima na evropske jezike, baš tamo gde ove reči izgledaju kontradiktorno svim fiziološkim činjenicama, kao na primer, kada se kaže da „vazduh” (dah) prodire do nožnih prstiju ili vrhova prstiju, ili se uzdiže kroz šupljinu kičmenog stuba naviše do mozga.

Baš kao što se reč „inspiracija” može koristiti u smislu „udisaja”, isto tako u smislu neposredne duhovne svesti i iskustva, ili kao što grčka reč „pneuma” može označavati kako „dušu”, tako i „vazduh”, „vayu” se, takođe, može primeniti na elementarno-agregatno stanje (ili gasno stanje), kao i na žive i dinamične snage ljudskog organizma. Njegova priroda u oba slučaja jeste kretanje (koren „va” izražava kretanje „vetar”). U tom se sastoji njegova unutarnja povezanost sa najopštijim i širim terminom „prāṇa”.

Ovaj je, takođe, podložan tibetanskoj definiciji reči „rlun”, koja ako se primeni na psihofizičke ili meditativne procese izražava sledeće funkcije (u savršenoj saglasnosti sa indijskom tradicijom):

1. srog-ḥdzin: ta koja podržava život (ḥdzin-pa: podržati; srog: život), ta koja je uzrok disanja, koja nas

⁸ Baš kao što fizičko telo predstavlja reaktivnu (vipāka) i u tom smislu „negativnu” stranu svesti.

prisiljava da dišemo (Skt.: prāṇa u najstrožem i najužem smislu reči).

2. gyen-rgyu: ta koja je uzrok (rgyu) kretanja (gyen) izdisaja naviše i sposobnosti govora (Skt.: udaṇa-vāyu).

3. thur-sel: ta koja potiskuje naniže (thur) i koja je uzrok raznih lučenja (sel). (Skt.: apāna-vāyu).

4. me-mñam: vatra (me) je ta koja izjednačuje (mñam-pa byed-pa) sve stvari, sposobnost asimilacije, probave kao i respiracije, koje su obe procesi proizvodnje toplote oksidacije (Skt.: samāna-vāyu).

5. khyed-byed: ta koja prožima telo (ta koja uzrokuje (byed) prožimanje (khyed); tj. uzrok kretanja mišića, cirkulacije krvi i metaboličkih funkcija transformacije (Skt.: vyāna-vāyu).

Réné Guénon, koji se bavi na duboko pronicljiv način sa tih pet funkcija u svetlu sanskrit-tradicije, definiše prvi vāyu kao „udisanje, tj. respiraciju, posmatranu kao udisanje od početne faze (prāṇa u najstrožem smislu) i privlačenje još uvek neindividualizovanih elemenata kosmičke sredine, uzrokujući njihovo učešće asimilacijom u individualnoj svesti.”

Apāna-vāyu, koja se po tibetanskoj definiciji smatra kao uzrok različitih lučenja je definisana od Guénon-a kao „inspiracija”, koja je smatrana kao spuštanje ka sledećoj fazi (apāna), čime ti (još uvek neindividualizovani) elementi prodiru u individualno”.

Vyāna-vāyu je opisana od Guénon-a kao „srednja faza između dve prethodne, koja sadrži s jedne strane sve recipročne akcije i reakcije, koje su stvorene kontaktom individue sa okolnim elementima i s druge strane različite *proilazeće* životne kretnje, od kojih je krvotok kretanje koje odgovara telesnom organizmu”.

Udāna-vāyu je prema Guénon-u funkcija koja izbacuje dah, čak ga transformiše u sferu mogućnosti proširene individualnosti izvan granica ograničene individualnosti, viđene u njenom jedinstvu. Dah postaje ovde nosilac svesti, naime reči i govora i na taj način u izvesnom smislu medijum proširene individualnosti.

Sāmāna-vāyu, na kraju je objašnjena kao funkcija varenja ili unutarnje supstancijalne asimilacije, kojom apsorbovani elementi postaju integralni deo individual-

nog. Drugim rečima: jasno je postavljeno da sve ovo nije čisto stvar delovanja jednog ili nekoliko telesnih organa; u stvari lako je shvatiti da se to ne odnosi samo na analogiju sa odgovarajućim fiziološkim funkcijama, već više na životnu asimilaciju u najširem mogućem smislu”.⁹

Zato nije od fundamentalnog značaja kako opisujuemo granice tih pojedinih funkcija koje se delimično poklapaju, međutim, ono što je važno jeste da se shvati činjenica o međuzavisnosti i interakciji fizičkih i psihičkih, individualnih i univerzalnih, materijalnih i duhovnih funkcija. Samo kada ovo jasno ustanovimo i shvatimo, možemo razumeti mnogostranost prirode cakras i nāḍis i uvideti da one nisu vlasništvo ili organi grubo-materijalnog tela (sthūla-śarira) već fino-materijalnog ili eteričnog tela (liṅga-śarira) iz kog se pojavljuje vidljivo telo. Liṅga-śarira je kombinacija vijñāna-maya-, mono-maya-, i prāṇa-mayā-koša, tj. duboke-svesti, misaone-svesti i životnog ili praničnog tela.

Organski odnos između nāḍis i fiziološkog nervnog sistema ili između cakras i odgovarajućih nervnih centara je zato drugorazredne prirode i ne omalovažava opis tih glavnih nāḍis, koji su važni za praksu meditacije i za shvatanje jogičkog iskustva.

⁹ René Guénon: Čovek i njegov nastanak (Man and his Becoming) str. 77-78. Guénon, kao i Avalon, Coomaraswāmi, Heinrich Zimmer, i Richard Willhelm, pokušava preneti mudrost Istoka kao nešto što je živo i od vitalnog značaja za Zapad.

TRI STRUJE SNAGE I NJEGOVI KANALI U LJUDSKOM TELU

Zapravo kao što ākāṣa oscilira između polova nematerijalnog prostora (čisto mentalne dimenzije) i materijalne telesnosti, na sličan način praṇa se otkriva u obliku dve dinamičke težnje, koje uslovljavaju i nadopunjavaju jednu drugu, kao pozitivni i negativni polovi magnetiskog ili električnog polja. Prema mišljenju da je ljudsko telo kopija univerzuma ili tačnije, univerzum u malom opsegu, mikrokosmos, polarne struje snage, koje teku kroz telo nazvane su solarnim ili suncu-sličnim (sūrya-svarūpa) i lunarnim ili mesecu-sličnim (candra-svarūpa) snagama.

Solarna energija predstavlja snage dana, tj. centrifugalne snage, koje teže ka svesnoj svesti, objektivnom znanju, diferencijaciji i intelektualnoj diskriminaciji. Lunarna energija simboliše snage noći, koje deluju u mraku podsvesti duha. One su neizdiferencirane, regenerativne, centripetalne snage, koje proističu iz sve-okružujućeg životnog izvora i koje teže ka ponovnom jedinstvu (kao na primer u ljubavnim pobudama) svega toga što je intelektom bilo razdvojeno.

Te dve snage teku kroz ljudsko telo kao psihičke energije u dva glavna toka ili kanala: lunarni idā-nādi (Tib.: rkyan-ma rtsa) i solarni piṅgalā-nādi (Skt.: ro-ma rtsa) iz oba izlaze brojni drugorazredni nādis. Prema tradiciji „ṣaṭcakranirūpaṇa“-e (vidi stranu 146) idā i piṅgalā su predstavljene kao dve spirale, koje prolaze od leve i desne nozdrve ponaosob, i kreću se u suprotnim pravcima oko suṣumnā-e nādi, koja se kao šuplji kanal kreće kroz centar kičmenog stuba, susrećući se sa idā i piṅgalā na perineumu na bazi kičme.

„Suṣumnā (Tib.: dbu-ma rtsa), koja je upoređena sa Brdom Meru, mističnom osovinom sveta, uspostavlja neposrednu vezu između sedam centara, sposobna je ne samo da izazove sintezu između solarnih i lunarnih struja, već, takođe, i da ujedini snage najviših i najnižih centara. Integrisane solarne i lunarne energije na taj način se sublimiraju i uzdižu od centra, sve dok ne dostig-

nu Hiljadulatični Lotos, nivo najviše multidimenzionalne svesti.

Drugim rečima, mi se ovde bavimo objedinjavanjem dve suprotnosti koje s jedne strane predstavljaju kao „desno“ i „levo“ tj. kao solarni i lunarni oblici praṇa na ljudskom ili zemaljskom nivou – s druge strane kao „gore“ i „dole“ tj. kao materijalni i nematerijalni oblici ākāṣae po „vertikalnoj osovinu“ kosmičko-duhovne oblasti. Ova integracija se doživljava po sukcesivnim stupnjevima, naime, po sukcesivnim cakras, od kojih svaka viša dimenzija obuhvata nižu, bez poništavanja njenih kvaliteta. Na ovaj način, ipak, najviše stanje integracije se ne sastoji u uništavanju različitih kvaliteta, već u njihovoj savršenoj međusobnoj povezanosti i skladnosti, pomoću koje oni postaju kvaliteti jednog jedinog organa: organa univerzalne svesti.

U tibetanskim opisima meditacije ili vežbama joge piṅgalā i idā se često jednostavno nazivaju „desni i levi nādi“ (rtsa-g'yas-g'yon) Ovde se ne pominje spiralno kretanje tih nādis oko suṣumnā-e. Ovo izgleda odgovara izvornoj tradiciji, koju, takođe, Swāmi Vivekānanda pominje u svojoj „Rāja-Jogi“ u vezi sa Patañjali-jevim „Joga Aforizmima“ („Yoga Aphorismis“). On tu opisuje strukturu kičmenog stuba na sledeći način: „Ako uzmemo figuru osmice po horizontali (∞), postoje dva dela, koja su povezana po sredini. Pretpostavi da dodaješ osmicu iza osmice, gomilajući jednu na vrh druge, to će predstavljati kičmenu vrpcu. Levo je idā, desno piṅgalā, a taj šuplji kanal koji se kreće kroz centar kičmene vrpce je suṣumnā.¹⁰

Suṣumnā je zatvorena na svom donjem kraju, sve dok se tajne kreativne snage Kuṅḍalini (ili „libida“, kako bi rekli moderni psiholozi) ne probude. U ovom stanju Kuṅḍalini, koja je povezana sa sklopčanom zmijom (simbolom tajne energije) brani pristup do suṣumnā-e. Buđenjem Kuṅḍalini-nih uspavanih snaga, koje su inače apsorbovane u podsvesnim i čisto telesnim funkcijama, i njihovim usmeravanjem ka višim centrima, oslobođene energije se transformišu i sublimiraju sve dok

¹⁰ Vivekānanda Swāmi: Rāja Joga (Rāja Yoga) str. 45.

OSVEŠĆAVAJUĆI SVOJE TELU, SVOJE POSRETVENO
BIĆE, TELESNO I DUHOVNO, OVDE I SADA, U
POSTOJANOS PAŽKI - OUDI SE KUNDALINI I
OSTVARUJE SE PRAVA PRAJODA BIĆA. STEPEN PROBUDENJA
KUNDALINI SNAGE I ČAKRI POKLAPA SE SA STEPENOM
SPOZNAVANJA SEBE SAMOG (U SVEMU - I SVAGA U SEBI SAMO)

se njihov savršeni razvoj i svesna realizacija ne postignu u najvišem centru. Ovo je cilj i svrha Kuṇḍalini Joge, prāṇayāma-e i svih drugih vežbi kroz koje se cakras aktiviraju i postaju centri svesnog ostvarenja.

Ako definišemo „genijalnost” kao sposobnost nastajanja neposredne svesti o unutarnjem odnosu između ideja, činjenica, stvari, datog-čula i snaga, odnos koji obični intelekt može naći u laganom i napornom radu, onda možemo reći da te meditativne vežbe nemaju drugi cilj nego da ustanove stanje „genijalnosti” u čoveku. Jogi je onaj koji ima „otvorenu” suṣumṇā-u, koji je stekao neposredni pristup ka svojim unutarnjim snagama i koji je uspeo da uspostavi neposredni kontakt među krajnostima svoje prirode, povezujući najdublje sa najvišim.

Suṣumṇā je simbol svih mogućnosti, koje leže uspane u svakom čoveku i koje Jogi ostvaruje. Svi ljudi su rođeni sa istim organima, ali svi ih ne upotrebljavaju na isti način. „Kada se struja „Suṣumṇā”-e otvori i počne uzdizati, mi napuštamo čula, naše svesti postaju nadosećajne i nad-svesne – mi prevazilazimo čak i intelekt, tamo gde rezonovanje ne može dospeti.¹¹

Prema tibetanskom tekstu „Chos-drug bsdus-paḥi zin-bris”¹² (Traktat o Šest Doktrina, koji je pripisivan Naropi) onaj što meditira treba da zamišlja i vizuelizira suṣumṇā-u (dbu-ma rts) kao vertikalnu, koja se proteže od krune glave do mesta četiri prsta ispod pupka (mesto Mūlādhāra-Cakra-e) i nadesno i nalevo od suṣumṇā-desni i levi nāḍis (rtsa g’ya-g’yon).

Još jedanput: odve se ne pominje spiralni tok nāḍis, niti je rečeno da li su oni lokalisani unutar ili izvan kičmenog stuba, jedino je izneto da onaj što meditira treba da ih vizuelizira jasno i da ih oslika u svojoj svesti, kao da se oni pružaju od nozdrva, preko mozga nadole do baze organa reprodukcije (na perineumu). Na isti način,

¹¹ Vivekānanda Swāmi: Rāja Joga (Rāja Yoga) str. 45.

¹² Prevod ovog teksta, koji je sastavio Pamda Karpo je uradio Lama Dawa Samdup, a izdao i objavio dr Evans-Wentz u Tibetanska joga i tajne doktrine (Tibetan Yoga and Secret Doctrines) pod naslovom „Šest doktrina joge”.

onaj koji meditira treba da zamišlja nāḍis kao postojeću šuplinu i da projektuje u levi semene-slogove svih samoglasnika, a u desni nāḍi semene-slogove svih suglasnika šanskritskog alfabeta.

Ovo znači da su semena svega što deluje i javlja se u svetu, vizuelirana kao živa struja, koja je polarisana na dve strujne snage od kojih je leva lunarnog, a desna solarnog karaktera. Semeni slogovi, koji se mentalno projektuju u njih naslikani su kao fine vlasi, u obliku brilijantno crvenih slova, koja stoje vertikalno jedno na drugom, i koja se promenljivo kreću ka unutra i spolja u harmoniji sa ritmom udisaja i izdisaja.

Međutim, to nije kao da semeni-slogovi se udišu sa vazduhom i izdišu ponovo sa njim, već kao da oni ulaze otvaranjem polnog organa za vreme udisaja, i napuštaju telo izdisanjem, bez preokretanja svog pravca (što bi se desilo ako bi oni jednostavno sledili pokret ulaženja i izlaženja disajnog vazduha) u neprekidno uzlaznom toku. Ali budući da nije moguće koncentrisati se istovremeno na dva različita pokreta, disanje se odvija naizmenično kroz desnu i levu nozdrvu, čime se naizmenično desna i leva struja čine svesnim i vizueliziraju.

Šta je svrha ove vežbe? Tekst daje iznenađujuće i u isto vreme duboko objašnjenje, koje baca svetlo na opšti stav o budističkim joga vežbama, koje su do sada posmatrane jednostrano sa stanovišta sličnog skorašnjim Hindu Tantrama.¹³

Tekst kaže da te vežbe mogu biti upoređene sa iscrpljivanjem vodenog toka, kopanjem kanala ili rova; drugim rečima one su namenjene ostvarivanju stanja, koja uslovljavaju da se psihičke energije pokrenu i da mogu biti svesno usmerene i kontrolisane. Budističke Tante na taj način zamenjuju statičnu, fiziološki fiksiranu

¹³ Tekst Ṣaṭcakraṇirūpaṇa prema svom završetku nije stariji od petnaestog ili šesnaestog veka, tj. više od hiljadu godina je mlađi od najranijih poznatih budističkih Tantri. Buda sam opisuje izvesne vežbe koje jasno pokazuju da on nije bio samo upoznat sa njima, već da je tokom vremena aktivno praktikovao, ono što možemo nazvati Nāḍi-Joga. Drevnost Nāḍi-Joge je ustanovljena svedočanstvima raz-

definiciju nādis sa duhovnijom, dinamičnijom psihološkom definicijom. Sledbenik budističkih Tantri se ne upućuje u to da li tri glavna nādis postoje unutar ili izvan kičmenog stuba, niti u to koliko se cakras podudaraju sa glavnim organima tela i koliko „latica” ima u svakom od tih „lotosa”, niti koja svojstva su povezana sa svakom laticom i koje božanstvo kontroliše pojedinu cakrau. On zna da postoje samo ciljevi i pripreme i da se on ne bavi fiksnim i datim činjenicama, koje postoje nepromenljivo i zauvek, već više stvarima koje mi sami stvaramo – baš kao što smo stvorili vlastito telo u okviru izvesnih univerzalnih i imanentnih zakona, i prema stupnju našeg razvoja, našim karmičkim pre-stanjima.

Tibetanski učitelj meditacije zato ništa ne dokazuje što bi ljudi trebalo da prihvate kao objektivne činjenice; on ne kaže „nādis su ovde ili tamo”, već „stvori u sebi živu mentalnu sliku, tih struja životne snage koje teku odatle dotle”. Na taj način on usmerava stvaralačku zamisao meditatora na izvesne funkcije (na primer respiraciju) i na organe na koje one mogu uticati direktno ili indirektno. Na taj način on stvara fizičke i psihičke preduslove i odnose za proticanje svesnih snaga. Drugim rečima, stvara kanale koji oblikuju senzitivni nervni sistem duhovnog ili finomaterijalnog tela (Skt.: suksmā ili līṅga śarira).

Nije važno gde suṣumṇā se nalazi, zato što je ona tamo gde mi usmerimo glavnu struju psihičke snage, po-

nih Upaniṣads, kao na primer: Chāndogya, 8,6,6; Kāṭha, 6,16; Maitrāyana, 6,21, Yogaśikhā, 4-7; Ksurikā, 8-16.

U Majjhima-Nikāya, 36, Buda priča da kontrolom daha, ili kao što Pāli tekstovi to opisuju zadržavanjem udisaja i izdisaja kroz usta, nos i uši, on doživljava snagu silovitog „vazduha” (vāta-vāyu) koji prodire kroz njegovu glavu i abdomen, izazivajući osećaj gorenja vatre u njegovom želucu. To da su ti unutarnji „vazdusi” struje životne snage (nādis), potpuno je očigledno zbog činjenice da je Budi rečeno da obustavi uobičajeni disajni proces. Da je on na taj način kontrolisao disanje pokazuje to što je znao važnost te vežbe. Njegovo poznavanje pre-budističke joga-tradicije i joga-prakse su pored toga dokazali i njegovi učenici Alāra Kālāma i Uddaka Rāmaputta, koje je on prihvatio čak i po svom prosvetljenju, kao jedine ljude sposobne da shvate njegovu Dharmau.

što učinimo svesnim struje suprotnih nādis. Suṣumṇā može biti tanana kao vlas, a drugi put široka tako da čitavo telo postane jedna strujna snaga, plamen najviše inspiracije, koji uništava sve granice i raste sve dok ne ispuni čitav univerzum.

8. JOGA UNUTARNJE VATRE U TIBETANSKOM SISTEMU MEDITACIJE (TAPAS I GTUM MO)

Kao konkretan primer onoga o čemu smo govorili u prethodnom poglavlju, sledeće može poslužiti kao pregled tipične meditacije, u kojoj kreacija i kontemplacija o „Unutarnjoj Vatri” (g Tum-mo) čini glavnu temu.

Pošto je Sādhaka očistio svoju svest pobožnim vežbama i doveo sebe do stanja unutarnje spremnosti i prijemčivosti; pošto je regulisao ritam svog daha, ispunio ga svešću i oduhovio ga mantričkim rečima, on usmerava svoju pažnju na Pupčani Centar (mañipūra; Tib.: lte-baḥi ḥkhor-lo) u čijem lotosu on vizuelizira semeni-slog „RAM” i iznad njega semeni-slog „MA”, iz kog se kasnije javlja Dorje Naljorma (Skt.: Vajra – YOGINI) Khadoma¹⁴ brilijantno crvene boje, okružena plamenim oreolom.

Čim meditator postane osoba sa božanskim oblikom Khadoma-e i spozna sebe kao Dorje Naljormau, on smešta semeni slog „A” na najniži, a semeni slog „HAM” na najviši centar (Hiljadulatični lotos Krunskog Centra).

Odmah zatim on pobuđuje, dubokom svesnom respiracijom i snažnom mentalnom koncentracijom semeni slog „A” do stanja usijanosti, a ovaj budući da je podstican i ojačavan svakim udisajem postojano narasta od veličine vatrene perle do veličine neobuzdanog plamena, koji kroz srednji nāḍis (Tib.: dbu-ma rtsa; Skt.: śu-ṣumṇā) konačno dostiže Krunski Centar, odakle zatim ističe beli nektar, Elikzir Života iz semenog sloga „HAM” (koji je meditator smestio i vizuelizirao u ovom centru) i dok teče naniže, prožima čitavo telo.

¹⁴ Mkhah ḥgro-ma rdo-rje rnal-ḥbyor-ma Khadomas (Skt.: dāki-ni), koje su prema popularnoj koncepciji božanska ili demonska bića, predstavljaju u tantričkom budizmu inspiracionu snagu svesti. Više o ovome u poglavlju 13 ovog dela.

Vežba može biti opisana u deset stupnjeva¹⁵: Na prvom suṣumṇā sa svojim plamenom što se uzdiže vizuelizira se tako tanka kao vlas, na drugom stupnju debljine malog prsta, na trećem debljine ruke, na četvrtom široka je kao čitavo telo tj. kao da se samo telo pretvorilo u suṣumṇā-u i postalo jedan vatreni sud. Na petom stupnju razvoja vizije (Skt.: utsakrama; Tib.: bskyed-rim) dostiže svoju tačku kulminacije, telo prestaje da postoji za meditatora. Ceo svet postaje vatrene suṣumṇā, jedan beskrajni, besni okean vatre.

Na šestom stupnju počinje obrnuti proces integracije i savršenosti (Skt.: sampanna-krama; Tib.: rdzogs-rim): oluja se stišava i telo ponovo apsorbuje vatreni okean. Na sedmom stupnju suṣumṇā se skuplja do debljine ruke, na osmom do debljine malog prsta, na devetom do debljine vlasi, na desetom nestaje u celosti i razlaže se u Velikoj Praznini (Skt.: śūnyatā; Tib.: stoñ-pa-ñid) u kojoj se prevazilazi svojstvo spoznavaoa i spoznatog, a velika sinteza duhovne potpunosti se ostvaruje.

Vatra duhovne integracije, koja sjedinjuje sve suprotnosti, sve uzajamno isključive elemente, koji proizlaze iz razdvojenosti pojedinačnog posmatranja, to je ono što tibetanska reč g Tum-mo znači u najdubljem smislu i što je čini jednom od najznačajnijih sadržaja meditacije. To je sve-proždiruća usijana moć te nadmoćne Unutarnje Vatre, koja je od Vedinih vremena prožela religiozni život Indije: snagom tapas.

Tapas, kao g Tum-mo je to što budi čoveka iz pospanosti ovozemaljskog zadovoljstva, što ga odvaja od rutine zemaljskog života. To je toplina duhovne emocije, koja ako se ojača raspaljuje plamen inspiracije, iz koga se rađa moć samoodricanja i toga što se spolja prikazuje kao asketizam. U svakom slučaju onima koji su duhovno pobuđeni i nadahnuti, samoodricanje ili udaljavanje od ovozemaljskih stvari postaje prirodni vid života, zato što oni više nisu zainteresovani za zemaljske igračke, čija im bogatstva izgledaju kao siromaštvo i čija im zadovoljstva izgledaju banalno i prazno.

¹⁵ Cr. Aleksandra David-Neel: Sa misticima i magima na Tibetu, (With Myatics and Magicians in Tibet), str. 203 (Penguin).

Buda, koji živi u potpunosti Savršene Prosvetljenosti ne oseća da se ičega „odrekao”, zato što ne postoji ništa na svetu što on želi, što smatra svojim posedom; i zato ne postoji ništa ostavljeno, to čega se morao odreći. Zato reč „tapas” znači beskrajno više od asketizma ili nekog oblika samotorture, koju je Buda naročito odbacivao radi zaštite tog ushićenog stanja oslobođenja od zemaljskih stvari, stanja koje je plod intuitivne spoznaje unutarnje vizije.

Tapas je ovde kreativni princip, koji deluje kako na materiju, tako i na svest. Što se tiče materije, tapas je oblikujući, organizujući princip koji stvara red: „Iz plamteće Tapas rođeni su red i istina” (Rgveda 10, 190,1). Međutim, u duhovnoj oblasti, tapas je snaga koja nas uzdiže iznad stvorenog, iznad onog što je nastalo, izvornog, datog oblika. Ona nas uzdiže iznad granica naše uske individualnosti i našeg samo-stvorenog sveta. Ona razlaže i menja sve što je „zamrznuto” u čvrsti oblik.

Zapravo, kao što su svetovi rođeni iz vatre „snagom unutarnje toplote” (kako nam govori himna o stvaranju Rgveda) i ponovo razloženi istom snagom vatre, na isti način tapas je toliko stvaralačka, koliko je oslobađajuća; i u ovom smislu može se reći da tapas je uzrok kāmachandae (želje za čulnom ljubavlju), kao i dhārmachandae (želje za istinom, stremljenja po ostvarenju Dharmae). Ili da izrazi ostanu u okviru najopštijeg shvatanja: tapas je emocija, čiji najniži oblik je kao vatra od slame, odražavana trenutnim oduševljenjem i slepim težnjama, dok u svom najvišem obliku je plamen inspiracije, održavan duhovnim uvidom, istinskom vizijom, neposrednim znanjem i unutarnjom izvesnošću.

Obe imaju prirodu vatre: ali isto tako mala koliko kratkotrajna i slaba vatra slame negira činjenicu da isti element, ako je usmeren pravilnim kanalima i snabdeven odgovarajućim gorivom, može istopiti najtvrdi čelik – na isti način ne treba da procenjujemo snagu emocije, zato što se ona može ponekad iscrpiti u kratkotrajnom oduševljenju. Mi treba da priznamo da je vatrenost emocije neodvojiva od inspiracije, stanja u kome mi iskreno i potpuno zaboravljamo na sebe pri doživljaju više

stvarnosti, aktu samopredaje, koji oslobađa i preobražava naše unutarnje biće. To je ono što u religioznom životu nazivamo ekstazom, transom, udubljenošću, vizijom (dhyāna) i tako dalje.

Hladnoća pojmovnog shvatanja je suprotstavljena vatrenosti emocije, biću „uhvaćenom” neodoljivom snagom istine. Intelektualno shvatanje je uspostavljanje odnosa subjekt-objekt, u kojem je subjekat dinamični stav, koji se kreće ka sadržaju ili sa sadržajem naše kontemplacije, dok ne pođemo u korak sa njegovim kretanjem, dok ne postanemo jedno sa njim, i ne budemo sposobni da ga doživimo iznutra u njegovoj unutarnjoj prirodi u posebnom ritmu. Biti pokrenut je akt duhovnog učestvovanja postojanja jednog sa sadržajem naše kontemplacije, a konačno vodi ka unutarnjem ujedinjenju, velikoj sintezi svih duhovnih, mentalnih, emocionalnih i telesnih kvaliteta čoveka: stanju potpunosti. U ovom najvišem stanju vatrenost emocije se pretvara u plamen inspiracije.

„Priroda inspiracije nije nikada bila snažnije i slikovitije opisana nego što je kod Ničea:

„Ima li iko na kraju devetnaestog stoleća ideju o tome šta su pesnici moćnijih razdoblja nazivali *inspiracijom*? Ako nema, dozvolite mi to da opišem.”

„Sa najmanjim ostatkom sujeverja unutar sebe samog, čovek bi zaista teško izbegao ideju o postojanju prosto ovaplođenja, tumača, medijuma nadljudskih moći. Ideja o otkrovenju, u smislu da iznenada sa nemogućom izvesnošću i finoćom, nešto postaje *vidljivo* i čujno, što nas potresa i savlađuje u dubini našeg bića: sve ovo je samo opis činjenica. Čovek sluša, ne istražuje; čovek prihvata, ne pita ko daje; poput munje misao osvetljava, sa nužnošću, bez neodlučnosti u odnosu na svoj oblik. Ja nikada nisam imao izbora. *Ekstaza radosti*, čija iznenadna napetost se rastapa ponekad u bujici suza i čiji mir je ponekad sličan oluji, a ponekad nastaje polako; stanje bića, koje je potpuno van sebe, ipak sa najjasnijom svešću o beskrajnom broju finih drhtaja i talasa – sličnih vibracijama, koje se kreću *naniže do prstiju nogu*, dubina *sreće* u kojoj sve ono što je puno bola i mračno ne deluje kao kontradiktorno, već kao nužno

stanje, izazov, kao potrebna boja u tom *izobilju svetlosti*, nagon za ritmičnim odnosima, koji obuhvataju široke oblasti oblika – produžetak potreba za *sveobuhvatnim ritmom* je uvek kriterijum za *snagu inspiracije*, vrstu kompenzujuće protiv-snažē nasuprot pritisku i napetosti... Sve ovo se događa u najvećem stepenu nevoljno, i još više slično oluji *slobode, neuzrokovanosti, moći, pobožnosti... Nevoljni karakter unutarnje slike*, poređenje je najznačajniji deo; čovek više nema najneznatniju ideju o tome šta je slika, ili poređenje, sve se nudi kao najbliži, *najadekvatniji, najjednostavniji izraz*".¹⁶

Reči koje sam stavio kurzivom podsetiti će čitaoca na slične izraze, korišćene u opisu „transova” ili stanja duboke udubljenosti (dhyāna) u budističkim tekstovima:

1. Vizuelizacija unutarnjih iskustava: trenutnost i nužnost slike ili simbola tako vizueliziranih;

2. Osećanje oduševljenja i blaženosti, čak „naniže do vrhova prstiju” (u pāli tekstovima „piti-sukha”, na tibetanskom „bde”. Zato Milarepa je opisan kao „čovek, čije telo je ispunjeno blaženošću, naniže do vrhova prstiju”; a Digma-Nikāya Buda sam kaže da onaj koji obitava u stanju junañae ili duboke udubljenosti „prožima i ispunjava svoje telo blaženstvom, tako da čak ni najmanji deo njegovog tela ne ostaje izvan toga”).

3. Premoščavanje kontrasta inkorporacijom i integracijom svih kvaliteta i svih centara, ujedinjavanjem najvišeg i najnižeg.

4. Rastuća jasnost svesti i postepeni preobražaj tela.

5. Osećaj oslobođenja i slobode, izvan lične volje.

6. Buđenje „božanskih” moći (siddhi), buđenjem psihičkih Centara i postizanjem vrhunskog ostvarenja u stanju Savršene Prosvetljenosti.

Uključenost tela u proces duhovnog razvoja, koji Buda smešta u centar svoje meditativne prakse, nije samo okarakterisan pomenutim oduhovljavanjem disajnog procesa (koje ga čini svesnom funkcijom), već još više

¹⁶ Prevedeno sa originala iz Kföers Taschenbuchausgabe, Vol. 77, str. 275 f.

činjenicom da dualizam tela i duha ne postoji za njega i da zato između telesnih, mentalnih i duhovnih funkcija postoji samo razlika u stepenu, ali ne i u suštini. Kada duh postane sjajan i telo mora, takode, sudelovati u njegovoj sjajnoj prirodi.¹⁷ Ovo je uzrok zračenja, koje izlazi iz svih svetaca i Prosvetljenih Bića, aura-e, koja ih okružuje i koja je opisana i naslikana od svih religija. Ovo zračenje (Pāli:tejasā; Skt.: tejas), koje je vidljivo samo duhovnom oku jeste neposredna posledica tapas, tog plamena religiozne pobožnosti i samopredaje, u kom svetlost znanja i vatrenost srca su sjedinjeni.

Zato je Buda rekao:

„Divā tapati adicco, rattim ābhāti candimā,
Sannaddho khattiyo tapati, jhayi tapati brāhmaṇo,
Attha sabbamahorattim Buddho tapati tejasā.”

(DHAMMAPADA, 387)

„Sunce sija danju, mesec sija noću,
Ratnik sija u svom oklopu,
Brahmin svojom meditacijom,
Dok Buda sija blistav i danju i noću”.

To nisu prosto pesničke metafore, već izrazi koji su

¹⁷ Interesantan opis ovog fenomena sadrže pribeležke po datumima barona dr von Valtheim-Ostrau, koji je to posmatrao u prisustvu savremenog sveca, poslednjeg Ramana Maharshi-ja od Tiruvannamalai. Ja sam preveo sledeće poglavlje iz druge sveske njegovih „Azijskih dnevnika” pod naslovom Der Atem Indiens (Classen Verlag, Hamburg 1955):

„Dok su moje oči bile uronjene u zlatne dubine Maharishijevih očiju, nešto se dogodilo, što se usudujem opisati samo sa najvećom uzdržljivošću i skromnošću, najkraćim i najjednostavnijim rečima, prema istini. Tamna boja njegovog tela se polako preobražavala u belu. To belo telo je postajalo sve više i više sjajno, kao da je u njemu upaljeno svetlo i dok ga pokušavam razumeti svesno i jasnom mišlju, odmah mislim o sugestiji, hipnozi itd. Zato sam pravio izvzesne „kontrolne” kao što su gledanje na sat, vođenje beleški i čitanje, u cilju čega sam prvo stavljao naočari itd. Tada sam gledao Maharishi-ja, koji nije skretao svoj pogled sa mene i istim očima, koje su momenat pre bile sposobne da čitaju beleške u mom dnevniku, video sam ga kako sedi na tigrovoj koži kao svetli oblik.”

„Nije lako objasniti ovo stanje, zato što je tako jednostavno, tako prirodno, tako neproblematično. Kako bih želeo u punoj jasnoći da ga se setim u času svoje smrti!” (str. 246f)

povezani sa drevnom tradicijom, čiji korenovi leže dublje od bilo kog poznatog oblika religije.

„Sunce” i „mesec” odgovaraju snagama dana i noći, spolja usmerenoj aktivnosti „ratnika” i unutra usmerenoj aktivnosti „sveštenika”. Međutim, savršeni čovek (Prosvetljeno Biće) kombinuje obe strane stvarnosti: on sjedinjuje unutar samog sebe dubinu noći i svetlost dana,¹⁸ tamu sveobuhvatnog prostora i svetlost sunca i zvezda, stvaralačku praiskonsku moć života i svetlu sveprožimajuću moć znanja.

Međutim, sve dok ti principi ostaju razdvojeni, ili, tačnije sve dok se razvijaju odvojeno i jednostrano, ostaju neplodni tj. nesposobni da razviju svoju prirodu i smisao – zato što su dve strane jedne organske celine.

Iskonska stvaralačka moć života je slepa, bez moći znanja, svesne svesti i postaje beskrajna igra strasti u večnom ciklusu smrti i ponovnih rođenja (saṃsāra). Moć znanja bez ujedinjujuće iskonske snage života se pretvara u smrtonosni otrov intelekta, demonski princip, koji cilja na uništenje života.

Međutim, tamo gde ove dve snage sudejstvuju, prožimajući i nadopunjujući jedna drugu, tu se javlja sveti plamen prosvetljene svesti (bodhi-citta), koji zrači koliko svetlošću, toliko i toplinom, i u kojem se znanje pretvara u živu mudrost, a slepi pokušaj postojanja i neobuzdana strast u moć univerzalne ljubavi.

„Joga Unutarnje Vatre” se zato ne odnosi na proizvodnju telesne toplote – mada se ovo, isto kao i druga brojna neobična svojstva, može ostvariti kao nusproizvod. To je jedna često ponavljana greška u mišljenju, da su te vežbe bile namenjene da omoguće Sadhaka -i da preživi hladna, usamljena planinska mesta Tibeta. Ti koji ističu ovu teoriju zaboravljaju da ova joga potiče iz toplih ravnica Indije, gde bi ljudi dali sve da očuvaju hlad. Svrha ove joge je zato čisto duhovna, koja cilja na stanje savršenog unutarnjeg jedinstva i potpunosti u ko-

¹⁸ Na jeziku kasnijih Tantri delovanje „suncu-slično” piṅgalā i „meseću-slično” ida. Pređašnje sadrže Elikzir samrtnog života, kasnije Elikzir besmrtnosti.

jem sve uspravane snage i kvaliteti našeg bića koncentrisani su i ujedinjeni kao zraci u fokusu sočiva.

Ovaj proces savršene integracije je predstavljen simbolom plamena ili plamtećom kapi (Skt.:bindu; Tib.:thig-le) i izražen semenim-slogom HŪM (o kom ćemo u vezi s tim kasnije saznati više). Međutim, slika plamena, moramo ponovo naglasiti, nije samo metafora već izraz stvarnih doživljaja i psihofizičkih procesa u kojima sva svojstva vatre, kako u svojim elementarnim (tejas), tako i u finim efektima (taijasa) mogu biti učinjena njihovom pojavnošću: toplotom, usijanošću, prečišćenošću, i svršetkom pomoću vatre, fuzijom, plamenovima što se uzdižu, zračenjem, prodiranjem, prosvetljenošću, preobražajem i tako dalje.

9. PSIHOFIZIČKI PROCESI U JOGI UNUTARNJE VATRE

Najistaknutiji primer života ispunjenog vatrom g Tum-mo je život najvećeg tibetanskog pesnika i sveca Milarepe (Mi-la ras-pa; 1052–1135. naše ere), četvrtog patrijarha¹⁹ Kargyütpas (bkah-rgyud-pa) Škole. Njegova biografija (rje-btsun mam-thar; rje-btsun-bkahr-ḥbum) nije samo jedan od najdivnijih književnih spomenika, koji je ikada stvoren za uspomenu na velikog sveca, već je, takođe istorijski dokument prvog reda, zbog kojega je sve što znamo o procesima joge Unutarnje Vatre uzdignuto do oblasti žive stvarnosti.

Dok kontemplira sisteme meditacije i duhovne vežbe opisane ovde, čitalac se može zapitati da li se mi bavimo samo veštim spekulacijama ili činjenicama stvarnog iskustva, i da li rezultati opravdavaju očekivanja, koja se zasnivaju na njima. Život Milarepe (takođe kao i životi mnogih njegovih brojnih, uglavnom nepoznatih sledbenika) jeste najveće opravdanje i najubedljiviji dokaz izvodljivosti, praktične vrednosti i duhovne efikasnosti g Tum-mo vežbi. Bez njih Milarepa bi teško bio sposoban da ostvari svoj uzvišeni cilj pod najtežim uslovima i da ostavi duhovni testament, koji donosi bogate plodove do današnjeg dana.

Samo čovek – koji je slično dotičnom piscu imao sreće da poseti mesta Milarepine aktivnosti, da oseti njegovo neizrecivo prisustvo u udaljenim planinskim pećinama, gde je on proveo godine u samoći meditacije i božanskom ushićenju, i da dobije kratak utisak o njegovom duhovnom putu po stopama učitelja, koji sada žive isto i to vežbaju – samo čovek koji je iskusio ovo može dobiti pravu ideju o ogromnim mogućnostima tih metoda meditacije, koji ukazuju na put ka duhovnoj (i fizičkoj) obnovi čoveka.

Kao što možemo videti iz Milarepine biografije, on je dobio od svog učitelja Marpe, koji je bio Naropin

¹⁹ Prva tri patrijarha su bila: Tilopa (Tailopa, 975. n. e.), Naropa (Nārōpā) i tibetanski guru Marpa, „Pevodilac“ (lo-tsa-ba).

učenik, inicijaciju u ezoterična učenja i vežbe Demcog-Tantra-e (Skt.: Śrī Cakra Samvara /Mahāsukha/; Tib.: dPal ḥkhor-lo bde-mchog, „Maṇḍala o Najvišem Blaženstvu“) i u „Šest Doktrina“ (Tib.: chos-drug) Nārōpā, naime:

1. Doktrina o Unutarnjoj Vatri (g Tum-mo)
2. Doktrina o Iluzornom Telu (sgyu-lus)
3. Doktrina o Stanju Sna (rmi-lam)
4. Doktrina o Jasnom Svetlu (ḥod-gsal)
5. Doktrina o prenosu Svesti (ḥpho-ba)
6. Doktrina o Međustanju (bar-do)

Zajednička osnova tih učenja, koja su manje ili više identična sa učenjima Bardo Thödol-a (kao što se može videti iz ovog nabiranja) jeste „Joga Unutarnje Vatre“, glavni sadržaj Milarepine duhovne prakse – prema Milarepinim vlastitim rečima, Marpa mu je dao kao oproštajni poklon rukopis o g Tum-mo (zajedno sa Naropinim ogrtačem, kao simbolom duhovnog autoriteta), budući da je bio ubeđen da će Milarepa postići najviše savršenstvo putem ove posebne joge.²⁰

Da je ovo bio slučaj, potvrđeno je od njegovog učenika i biografata Rechung, koji govori o Milarepi, da „je čitavo njegovo telo bilo ispunjeno blaženstvom (dgaḥ), koje se spuštalo čak do prstiju (mthe-ba-yan) i uzdizalo do krune glave (spyi gtsug-tu), gde usled stapanja oba, spone nāḍis i četiri²¹ psihička Centra (rtsa gtso-mo gsum dañ, ḥkhor-lo bziḥi mdud-pa) odvezuju se dok sve stvarri se preobražavaju u prirodu srednjeg nāḍi-ja (dbu-maḥi ḥo-bor gyur-pa)“²²

„Razvezivanje čvorova“ je veoma drevno i duboko

²⁰ Cf. W.Y. Evans-Wentz: Tibetanski Veliki Jogi Milarepa (Tibetan's Great Yogi Milarepa) / rje-btsun-bkahr-ḥbum), str. 144–156. Oxford University Press, London 1928.

²¹ Činjenica da se u raspravama o Jogi Unutarnje Vatre pominju četiri gornja centra, trebalo bi da otvori oči onima koji još uvek mešaju ovaj sistem sa sistemom Kundalini joge. g Tum-mo praksa pripada potpuno različitom nivou. Razlike kao ova mogu izgledati nevažne strancu, ali one su od fundamentalnog značaja za sādhaka-u, pobožnika koji vežba. Dalji detalji ove materije biće prodiskutovani u 13-tom poglavlju ovog dela.

²² „rJe-btsun Mi-la-ras-pahi nam-thar“, tabak Kha 3a.

poređenje, koje prema Śūraṅgama Sūtra²³ je koristio Buda, kada bi objašnjavao da se proces oslobođenja sastoji samo u odvezivanju čvorova našeg vlastitog bića, kojima smo se sputali i postali robovi nejasnih iluzija.

Koliko da bi demonstrirao ovu ideju toliko isto i način oslobođenja, Buda uzima svilenu maramicu: veže je u čvor, zadrži je i pita Anandau: „Šta je ovo?” Ananda je odgovorio: „Svilena maramica, koju si vezao u čvor”. Buda na njoj veže drugi čvor i treći, i nastavio je tako raditi dok nije vezao šest čvorova i svaki put je pitao Anandau, šta vidi i svaki put je Ananda odgovarao na isti način.

Na to je Buda rekao: „Kada sam vezao prvi čvor, ti si ga nazvao čvorom; kada sam vezao drugi i treći itd., ti si se još uvek držao istog odgovora”. Ananda ne shvatajući šta je Buda nastojao, bio je u nedoumici i uzviknuo je: „Vezao ti jedan čvor ili sto čvorova, oni uvek ostaju čvorovi, mada je maramica načinjena od različito obojenih svilenih niti i izatkana u jednom komadu.”

Buda je ovo prihvatio, ali je rekao da, mada je komad svile jedan i svi čvorovi su čvorovi – ipak je postojala jedna razlika, naime, red kojim su bili vezani”.

Da bi demonstrirao ovu finu a, ipak, važnu razliku, Buda je upitao, kako bi ti čvorovi mogli biti razvezani. Istovremeno je počeo vući čvorove tamo i ovamo, tako da su čvorovi postali čak čvršći, umesto da budu razvezani, našto je Ananda odgovorio: „Ja bih prvo pokušao da otkrijem kako su čvorovi bili vezani”.

„Dobro kažeš, Ananda! Ako želiš da razvežeš čvor, moraš prvo znati kako je čvor bio vezan. Jer onaj ko zna poreklo stvari, takođe, zna i njihovo razlaganje. Ali dozvoli da ti postavim drugo pitanje: „Mogu li svi čvorovi biti razvezani u isto vreme?”

„Ne, Blaženi Gospode! Budući da su čvorovi vezani jedan za drugim po izvesnom redu, ne možemo ih razvezati ukoliko ne sledimo obrnuti red.”

²³ Preveli Bhiksu Wai-tao i Dwight Goddard u Budistička biblija (A Buddhist Bible).

Buda tada objasni da šest su čvorova podudarni sa šest čula kojima se uspostavlja naš kontakt sa svetom. Ako shvatimo to isto primenjeno na Šest Centara, koji su *conditio sine qua non* svih čula, tada već shvatamo osnovni zakon budističke joge i razlog zašto se ne možemo koncentrisati pravo na najviše centre (kako neki savremeni „mistici” naivno veruju, misleći da mogu nadmudriti zakone prirode i stvoritelje te joge, od kojih su preuzeli znanje o cakras) bez postizanja kontrole nad nižim centrima.

Mi moramo preokrenuti prelaženje duha u materiju (ili možda tačnije: zgušnjavanje svesti u materijalno stanje) razvezivanjem jednog po jednog čvora obrnutim redom od onog kojim smo ih pravili. „Ovi su čvorovi povezani u suštinsko jedinstvo naše svesti”, kako Buda kaže Ananda-i u ovom divnom dijalogu.

Da su cakra- i nāḍi-joga bile poznate u Budino vreme može se videti iz činjenice da se to pominje u Upaniṣad-ama. U Kāthā- i Muṇḍaka Upaniṣad-i izraz „čvorovi” (*granthi*; od „*granth*”, svezati, obaviti oko) već je korišćen u vezi s tim:

„*Yadā sarve prabhidyante hrdayasyeha granthayah
Atha martyomṛto bhavatyetavddhyanuṣāsanam.*”

(*Kāthopaniṣad*, II, 3, 15)

„*Kada svi čvorovi srca se razvežu
Tada čak i ovde u ovom ljudskom porodu smrtno postaje besmrtno. Ovo je sve učenje Svetih Knjiga.*”

U prethodnom stihu na suṣumṇā-u se aludira rečima, da od lol-nog nāḍis Srčane Cakra-e (*hrdayasya nāḍyastāsam*) samo jedan, neime suṣumṇā izlazi kroz krunu glave tj. sahasrāra-padma ili Hiljadulatični Lotos.

U Muṇḍaka Upaniṣad (II, 2, 9) čitamo: „Kada čvor srca se razveže (*bhdyate hrdaya granthih*) i sve sumnje se otklone a čovekovo delo se završi, tada se vidi TO što je gore i dole (*tasmin drste parāvare*).”

Mi možemo slučajno skrenuti pažnju na sledeći stih najbliži ovom, koji pokazuje upadljivu sličnost sa Udāna VIII: Tu (u Krajnjem Stanju, označenom sa „TO”) ni

sunce, ni mesec, ni zvezde ne sijaju, niti munje blešte, a kamoli zemaljska vatra!"²⁴

Zato to nije pitanje postizanja ili ostvarivanja natprirodnih moći, već samo uspostavljanja narušene ravnoteže naših psihičkih moći, oslobođanjem sebe samih od naše unutarnje napetosti i mentalne i duhovne ograničenosti. Ovo se jedino može postići pomoću relaksiranog, bezbrižnog i blaženog stanja tela i duha, ali ne i pomoću samoumrtnjavanja, asketskim ili veštačkim metodima stvaranja averzije poput onih rdavo shvaćenih kontemplacija leševa (kojima čulno se ne savlađuje, već samo suzbija) ili zlostavljanjem tela i svesti putem veštačkih vezbi disanja i snažnim naporima da svest se okuje u unapred stvorene ideje.

U Milarepinih Sto Hiljada Pesama (mGur-ḥbum), koje čine poseban deo njegove biografije nalazi se sledeći pasus: „Njegovo čitavo telo (yoṅs lus) se ispunjava blaženstvom (bde) kada Unutarnja Vatra (g Tum-mo) plamti (ḥbar-ba). On doživljava blaženstvo kada struje praṇa-e (rluṅ) piṅgalā (ro-ma) /solarna snaga/ i idā (rkyān-ma) /lunarna snaga/ prodiru u sušumṅa-u

²⁴ Neki pāli učenjaci, a posebno Theravāda pokušavaju da predstave budizam kao da je nastao iz duhovnog vakuuma, bez ikakve veze sa neposredno prethodećom i savremenom tradicijom Upaniṣad-a, dok je zadržao dosta neobično neke od primitivnih, pluralističkih crta iz najranijih vremena Veda. Bilo ko da čita Upaniṣad-e u originalu može naići na sličnosti u izvesnim frazama, tehničkim terminima, religioznim pojmovima, poređenjima i osnovnim simbolima, koje kasnije posebno ukazuju na sličnosti i u duhovnim iskustvima, koje su daleko značajnije od intelektualnih superstrukture, kao što su „monizam” ili „pluralizam”. Te sličnosti ne odstranjuju ono što je neznatno u Budinoj veličini i originalnosti, već samo dokazuju objektivnu stvarnost izvesnih iskustava i duhovnih zakona. Buda daje potpuno nov prilaz tim stvarima svojim dinamičnim stavom, koji nije ni pluralistički (kao ranih Veda), ni monistički (kao Upaniṣad-a) – zato što su oba statične koncepcije – već naglašava ideju o Putu, daljem-Putu, prirodu Nastanka i postizanje Savršenog Prosvetljenja (samyak-sambodhi, koje Buda proglašava ciljem svog učenja u svojoj prvoj propovedi na Benares-u – na taj način ga razlikujući od pasivnog i statičnog pojma Nirvāṇa-e). S druge strane napravili bismo ozbiljnu nepravdu prema Budi preuzimajući pretpostavku, da nije bio upoznat sa najvećim duhovnim pokretom svog vremena, koja bi se odlučno suprotstavila svim tradicionalnim opisima Budinog života, koji naglašavaju njegovo po-

(dhū-ti) /srednji nādi/. On doživljava blaženstvo u višim (stod) Centrima svog tela pomoću izlivanja naniže (rgyan-ḥbab) svesti prosvetljenosti (byān-chub-sems). On doživljava blaženstvo u nižim (smad) Centrima zbog prodiranja (khyab-pa) stvaralačke energije (thig-le). On doživljava blaženstvo po sredini /tj. u Centru Srca/ (bar) kada se nežno saosećanje (thugs-phrad-bratse-ba) javlja zbog sjedinjavanja belog i crvenog (dkar-dmar) /struje oplemenjenih lunarnih i solarnih snaga/. On doživljava blaženstvo kada telo /kao celina/ (lus) je obuzeto neokaljanom srećom (zad-med-bde-ba). Ovo je šestostruko blaženstvo jogija”.²⁵

Da bismo shvatili ovaj opis mi se moramo još jedanput vratiti gorepomenutom Traktatu o Šest Doktrina. On kaže da meditator pošto postigne stanje savršene koncentracije i unutarnje pobožnosti identifikuje se sa iluzornim telom Vajra-jogini, koje je sadržaj i simbol njegove meditacije. On na taj način depersonalizuje vlastito telo i smatra ga prazninom (sūnyā) u njegovoj pravici prirodi, tj. ni kao biće, ni kao ne-biće, već kao čisti produkt svoje svesti. U tom praznom, nesupstancijalnom telu, on vizuelizira i kontemplira četiri glavna centra, naime, krunski, grleni, srčani i pupčani – koji su upoređeni sa točkovima kočije, kroz centar tih točkova se kreće sušumṅā kao osovina. Meditator na njima, vizuelizira semene slogove kratko (ili polovično) „A” na donjem kraju Sušumṅā-e (na Korenskom Centru), gde idā i piṅgalā se sreću i ulaze u sušumṅā-u. „A” je primordijalni zvuk svih govora. On je inherentan svim drugim

znavanje brahmanske literature i mudrosti. Ovo se odražava u Budinom zaživotnom poštovanju ideala brāhman-a, kao što se može videti iz Brāhmana-Vagga od Dhammapada, u kojem reč „brāhmana” je korišćena da predstavi savršenog sledbenika Dharma-e (pravog „bhikkhu”-a). Zanimajući duhovnu i istorijsku pozadinu iz koje je izrastao budizam, savremeni interpretatori su stvorili beskoreni, intelektualni budizam.

²⁵ Biografija Časnog Milarepe je proširena sa „Sto Hiljada Pesama” (rJe-btsun Mi-la-ras-pahi rnam-thar rgyas-par-phyee-ba mGur-ḥbum). Tibetanski tekst ovog citata je takođe pomenut u Jäschke-ovom Tibetansko-engleskom rečniku, str. 231.

zvukovima, čak i konsonantima i zato je prima materia, utroba ili matriks svih zvukova. Ovaj mantrički slog se javlja, ili se vizuelizira kao slovo crveno-braon boje, tanano kao vlas, a pola prsta visoko, kao da je načinjeno od vibrirajuće, usijane niti, koja zrači toplotom i emituje zvuk kao konopac šiban vetrom.

Mantrički simbol se mora javiti savršeno živo i stvarno na nivou svih viših čulnih-sposobnosti: u oblasti misli, vida, zvuka i osećanja. On nije mrtvi hijeroglif, već je kao biće, koje je ispunjeno vlastitim životom, misteriozno živa i izvanredno stvarna snaga.

Na isti način meditator mora vizuelizirati semeni slog HAM bele (lunarne) boje, i kao da je ispunjen nektarom, koji se javlja na gornjem kraju sušumnā-e, u Krunskom Centru. Dok kratko „A” je ženske prirode (negativni pol), „Ha” je zamišljeno kao muško (pozitivni pol). „Ha” je aspiracija, zvuk disanja, koji predstavlja najznačajniju funkciju živog organizma. Oba zajedno obrazuju iskustvo o jedinstvu individue. Reč „aham” (Skt.) znači „Ja”. Međutim, ovo „Ja” nije statična, permanentna suština, već nešto što treba iznova ostvarivati, nešto što se može uporediti sa ravnotežom bicikliste, koja se može održavati samo konstantnim kretanjem, ili sa relativnom stabilnošću atomskog ili planetarnog sistema, koja, takođe, zavisi od kretanja. Zaustavljanjem trenutnog kretanja, struktura kolabira i propada. Ova činjenica je od univerzalne važnosti.

Zato u momentu u kom pokušamo da zadržimo, fiksiramo, ograničimo ili supstancijaliziramo ovaj doživljaj jedinstva, ono se prekida, pretvara u svoju suprotnost, u unutarnju disharmoniju, u smrtonosni otrov. Ako bismo ga, s druge strane, razložili u svetlu višeg znanja, pretvorili bismo ga u vatru nad-individualne svesti i dopustili mu da teče bez prepreke, tako bi on postao nosilac sve-obuhvatne i neuništive potpunosti: u kojoj granice jastva više ne postoje.

Ovo je demonstrirano mišljenjem, da se u momentu u kom se „A” i „HAM” sjedinjuju u reč „AHAM”, ona razlaže; zato što u vatri plamtećeg „A” se topi „HAM” i ističe naniže kao Elikzir Prosvetljenosti (Skt.:bodhi-cit-

ta; Tib.: buañ-chub-sems) do svih psihičkih centara tela, „sve dok i najmanji njegov deo ne ostane neprožet”.

Na jeziku Tantri „AHAM” se može definisati prema formuli mističnog „EVAM”,²⁶ na sledeći način: „A” je sveti slog ženskog principa, „Majka” (Tib.: yum), koji se u svom potpunom razvoju sam ispoljava kao mudrost, ili transcendentalno znanje (prajñā); „HA” je semeni-slog muškog principa (Tib.:yab), „Otac”, aktivno ostvarivanje (upāya) sve-prožimajuće, zračće ljubavi i sveobuhvatnog saosećanja; nosno „M” (tačka, Skt.: bindu, Tib.: thig-le) je simbol jedinstva, u ovom slučaju simbol celokupnog znanja i načina za njegovo ostvarivanje (prajñopāya), sjedinjenja mudrosti i ljubavi – zato što znanje bez oplodne moći ljubavi i saosećanja ostaje sterilno.

To što raspljuje skrivena svojstva semenog-sloga „A” do stanja plamtećeg usijanja je razvoj inspiracije. Kako bilo, Muza koja inspiriše je božanska figura Vajra-jogini, Dakini najvišeg reda. Ona iskupljuje bogatstva eona iskustva, koja leže uspavana u podsvesti i uzdižu ih do oblasti više svesti, izvan oblasti intelekta.

Pošto je tako razjašnjena priroda mantričkih semenih-slogova i njihove funkcije, nastavljamo sa opisom glavnih crta ove joga-prakse.

Kada udišemo svesno, psihička energija životne-sna-ge (prāṇa; Tib.:rluñ isto kao i śugs) ulazi kroz desni i levi nađi u srednji nađi (sušumnā) i pogađa kao vlas, kratko „A” i ispunjava ga sve dok ne poprimi svoj puni oblik.

²⁶ Sledeći pasus iz Subhāsitasamgraha (f.76) Devendra-parip-
reçhā-Tantra, koji H. V. Guenther citira u svom rasvetljujućem delu
„Yuganaddha” (Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1952), može
ovde poslužiti kao primer:

E-kāras tu bhaven mātā
va-kāras tu pitā smṛtaḥ
Bindus tatra bhaved yogāḥ
sa yogāḥ paramaksarāḥ
E-kāras tu bhaved prajñā
va- kāras suratādhipaḥ
Bindus anāhataḥ tattvaḥ
taj-jatāny akṣarāni ca

„E” je majka (Tib.:yum)
„VA” je otac (Tib.:yab)
nazalno (bindu) je njihovo
jedinstvo, to jedinstvo je
najuzvišeniji zvuk; „E” je
mudrost (prajñā; Tib.: śes-rab)
„VA” je voljeni suprug, Bindu
je čista stvarnost; iz koga
svi drugi zvukovi proizlaze.

Intenzivnom koncentracijom, vizuelizacijom i pravilnim, svesnim, ritmičnim udisajem i izdisajem semeni-slog „A” se raspaljuje do stanja svetlocrvenog usijanja, sve dok vertikalni, vretenastog oblika, rotirajući plamen ne izraste iz njega. Svakim udisajem i izdisajem plamen se diže pola prsta više. Sa osmim udisajem i izdisajem dostiže Pupčani Centar (8), sa deset daljih udisaja i izdisaja ispunjava Pupčani Centar (18), sa deset daljih aspiracija se kreće nadole i ispunjava donje delove tela vatrom (28). Sa daljih deset disajnih pokreta vatra, ponovo sigurno se uzdižući dostiže Srčani Centar (38), Grleni Centar (48), i konačno Krunski Centar (58).

Svakom daljom grupom od deset udisaja i izdisaja semeni slog „HAM”, vizueliziran u Krunskom Centru se topi vatrom i pretvara u Elikvir Prosvetljene Svesti (Tib.: byañ-chub-sems) sve dok ne ispuni čitav centar (68).

Iz Hiljadulatičnog Lotosa sada on ističe naniže do nižih centara. Sa sledećih deset disajnih pokreta dostiže i ispunjava sledeće centre: grleni (78), srčani (88), pupčani (98), i čitavi donji deo tela do vrhova prstiju (108).²⁷

²⁷ Ovde mora biti pomenuto da je 108 veoma značajan broj (9×12) i da i Hindu i budističke brojnice imaju po 108 perli.

10. CENTRI PSIHIČKE SNAGE U JOGI UNUTARNJE VATRE (G TUM-MO)

Ovo ide bez kazivanja da opis dat u prethodnom poglavlju je jedno krajnje pojednostavljenje i tek nešto više od skeleta procesa meditacije. Ali iz ovog razloga je podesan za šematsko predstavljanje u obliku dijagrama (kako je prikazano na sledećoj strani), koji može ilustrirati budistički cakra sistem i njegove funkcije.

Budistički sistem kao što vidimo ovde se ograničava na pet glavnih centara, koje svako može lako osetiti i prepoznati i koji su prema tibetanskoj tradiciji podeljeni na tri zone: gornju (stod), kojoj pripadaju centri mozga i grla, srednju (bar), kojoj pripada Srčani Centar i donju (smad), kojoj pripada solarni plexus i organi reprodukcije.

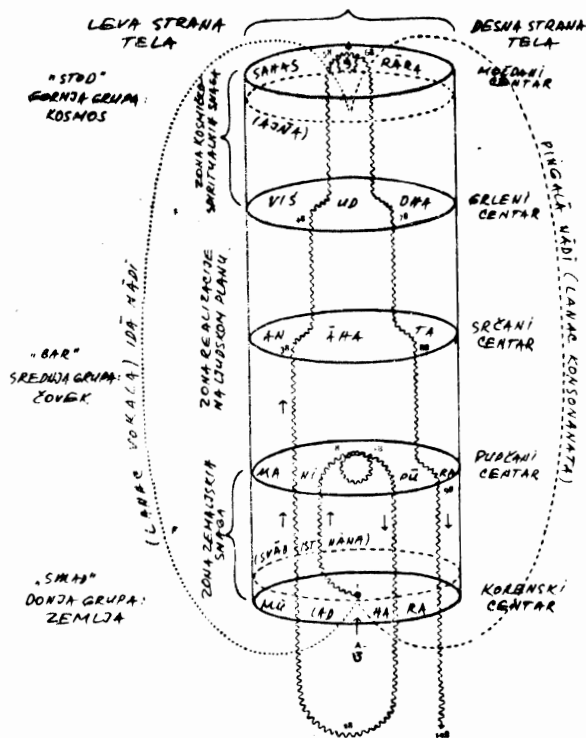
Ove zone se odnose jedna prema drugoj kao idā i piṅgalā i suṣumṇā (Tib.: rkyañ-ma, ro-ma dbu-ma). Zapravo kao što su idā i piṅgalā suprotstavljene jedna drugoj kao stvaralačko i prijemčivo, muški i ženski principi, na isti način niži centri reprodukcije i probave su suprotstavljene višim centrima spoznaje, formulisanja i razlikovanja. I zapravo kao što suṣumṇā stoji po sredini između dva spoljašnja nāḍis, uspostavljajući njihovu unutarnju povezanost u konačno ih ujedinjujući i apsorbujući, na isti način Srčani Centar posreduje između nižih i viših centara i konačno postaje oblast ostvarenja na ljudskom planu, pošto se odigra integracija suprotnih snaga u najvišem centru.

Ove tri zone predstavljaju u najdubljem smislu:

1. Zemaljsku ravan, naime, zonu zemaljskog predela elementarnih snaga prirode, materijalnosti ili telesnosti (materijalizovane prošlosti).

2. Kosmička ili univerzalna ravan večnih zakona, vanvremenog znanja (koje sa ljudskog stanovišta oseća se kao „buduće” stanje postizanja, cilj koji tek treba da bude postignut), ravan neposredne duhovne svesti o Beskonačnom, kao onom što je simbolisano bezgraničnošću prostora i doživljavanjem Velike Praznine (śūnya-

UZLAZNO I SILAZNO KRETANJE UNUTARNJE VATRE UNUTAR SUŠUMNĀ-NĀDI



tā; Tib.:ston-pa-ñid) u kojoj oblik i ne-oblik su podjednako sadržani.

3. Ljudska ravan individualnog ostvarenja, na kojoj kvaliteti zemaljskog postojanja i kosmičke povezanosti, snage zemlje i univerzuma postaju svesni u ljudskom duhu, kao uvek-prisutna i duboko-osećajna stvarnost. Zato Srčani Centar postaje središte semenog-sloga HŪM za razliku od OM-a Krunskog Centra.²⁸

²⁸ Interesantno je primetiti da filozofija I-Ching-a, stare kineske knjige o „principima Prirode“ je zasnovana na većitom redu i unutar-

Međutim, pošto tumačimo mantrička svojstva Centara, mi treba da se posvetimo daljoj analizi njihove prirode. Kao što je pomenuto na početku ovog dela, budistička-Tantra yoga se ne bavi fiksnim veličinama i statičnim pojmovima, već sistemom dinamičnih funkcija i promenljivo zavisnim odnosima, čija evolucija zavisi od dotične pozicije simbola ili Centra, koju smo izabrali kao našu polaznu tačku, drugim rečima, to je naš stav, naš duhovni nivo, taj koji određuje smer našeg unutar-njeg razvoja.

Krunski Centar nije po prirodi sedište kosmičke i transcendentalne svesti (ili bilo kako da mi možemo nazvati njegove najviše funkcije), tek tako malo je i Srčani Centar po prirodi sedište intuitivno-duhovne svesti, ili Korenski Centar sedište psihički kreativnih i fizički korisnih snaga. Oni mogu postati nosioci tih svojstava svesnim preobražajem svojih funkcija: od funkcija instinktivno-individualne samozaštite, zajedničke svim životinjama, do funkcija duhovnog samo-ostvarivanja. Pređašnje su usmerene na materijalnu egzistenciju, a kasnije na oslobođenje od prevlasti materijalnog.

Dok solarna, centrifugalna snaga piṅgalāe (slična spolja usmerenoj „aktivnosti ratnika“) sadrži princip individualne spoznaje i razlikovanja, a time i smrtonosni otrov – dotle idā, lunarna, centripetalna snaga predstavlja „eliksir besmrtnosti“, ali, takođe, u isto vreme i slepi pokušaj postojanja, koji izaziva beskrajni krug ponovnih rađanja (saṃsāra) – na sličan način Moždani Centar u svom najplemenitijem obliku predstavlja zemaljsku aktivnost intelekta, koji nas sve više i više odvaja od izvora života i od skrivenog jedinstva svih bića.

Spolja usmereni intelekt nas samo dublje uvlači u proces nastajanja, u svet stvari i materijalnog oblika, i u iluziju o izdvojenoj vlastitoj ličnosti i na taj način o

njoj povezanosti Neba, Zemlje i Čoveka. Sjedinjenjem Neba i Zemlje u njemu, čovek postiže krajnju harmoniju i savršenstvo. Muṅḍaka Upaniṣad-a, takođe, govori o susretu Neba i Zemlje u čoveku: „Njega u kom Nebo i Zemlja i Srednja-oblast su sjedinjeni zajedno sa svešču i svim životnim strujama – spoznaj kao Sebe (Atman-a); odbaci sve druge reči: ovo je most do besmrtnosti“.

smrti. A ako se intelekt okrene unutra, on sam se prosto gubi u pojmovnom razmišljanju, u vakuumu apstrakcija, u mrtvilu mentalne okamenjenosti.

Međutim, ako intelekt napreduje do shvatanja slučajnih svetlucanja prave prirode stvari, onda se njegov svet ruši i okončava u destrukciji i haosu. Duhovno-nepripremljenoj, nezreloj svesti, priroda stvarnosti, neskrivena istina se zato javlja u užasnom obliku. Iz ovog razloga iskustva povezana sa probojem prema najvišem znanju ili svesti o stvarnosti su predstavljena užasavajućim slikama „božanstava koja piju krv”. Njihova mañđala je povezana sa Moždanim Centrom, dok mañđala miroljubivih i dobrih oblika Dhyāni-Buda se vizuelizira kao prebivalište u lotosu Srčanog Centra. Krv što je piju „užasna božanstva” je eliksir znanja (plod sa Drveta Znanja), koji u svom čistom, nerazblaženom obliku tj. bez kombinacije sa kvalitetima saosećanja i ljubavi – deluje kao smrtonosni otrov na čoveka.

Ako otuda Moždani Centar neprobuđenog čoveka sadrži semena smrti, princip smrtosti, Korenski Centar na suprotnom kraju suṣumṇāe sadrži seme života, i otuda kao što smo već pominjali uzrok beskrajnom ciklusu ponovnog rađanja, saṃsāra. Svest neprobuđenog Moždanog Centra ima sposobnost spoznaje koja zapaža razlike, međutim, nedostaje mu ujedinjujuća snaga stvaralačkog života i neposrednosti. Korenski Centar je izvor ujedinjujućih, ali naslepo stvarajućih životnih snaga, čije se funkcije iscrpljuju u naporu samo-očuvanja. Njemu nedostaje spoznaja koja zapaža razlike, koja može dati smisao i pravac ovoj slepoj snazi.

Iz ovog razloga svest solarnog principa koja spoznaje i zapaža razlike – koja u budnom stanju je podložna našoj volji i svesnom respiracijom se može ojačati i usmeriti – mora se spustiti do života i podići svoje regenerativne snage od oblasti seksualnosti do psihičke i duhovne aktivnosti.

Zato semeni slog „A”, koji predstavlja princip spoznaje u gorepomenutoj meditativnoj praksi, i koji hinduistički cakra-sistem karakteristično povezuje sa centrom unutarnjeg vida (Ajña-cakra) vizuelizira se u najnižem centru, naime na ulazu u Suṣumṇāu (Korenski Centar

ne treba ovde kontemplirati) dok semeni slog „HAM”, koji ovde predstavlja stvaralački princip ili Elixir Života se vizuelizira u Krunskom Centru. Ova vizuelizacija je simbolično anticipiranje cilja, kao što se može videti iz činjenice da tek kada vatra plamtećeg „A” dostigne „HAM” u toku meditacije, „HAM” se okreće ka životu i budi se u stanju aktivnosti. Usijana ili „plamteća” pojava semenog sloga „A” je nagoveštaj stepena stvarnosti ili iskustvene vrednosti toga što je postalo pojavno za Sādhakau usled njegove kontinuirane koncentracije. Zato, kada vatra plamtećeg „A” dostigne „HAM”, zadnji se aktivira i razlaže (ili „pretapa”) u regenerativnu snagu prosvetljene svesti (bodhi-citta), koja ispunjava Hiljadulatični Lotos i koja se prelivajući iz njega spušta do svih drugih Centara.

Taj silazak označava sekundarnu transformaciju Centara: prva se sastoji u njihovom osveščivanju pomoću uzdižućeg plamena inspiracije – principa duhovne spoznaje, unutarne svesti ili neposrednog znanja, raspaljenog savršenom koncentracijom do stanja usijanog intenziteta. Međutim, sekundarna i najvažnija transformacija se sastoji u činjenju tih Centara oruđima prosvetljene svesti, u kojoj znanje i osećanje, mudrost i ljubav, blistavost svetlosti i toplota života postaju jedno. Simbol te integracije je semeni slog HŪM.

Ova dupla transformacija oslobađa Centre i omogućava im da dobiju nove impulse i snage, pripremljene uzajamno-prožimajućim, uzlaznim i silaznim snagama svesti. Ta dva toka kretanja su vatrene (uzlazni) i tečne (silazni) prirode, koje se prožimaju i utiču jedna na drugu. Njihova koegzistencija i istovremena akcija su očigledno simbolisane u popularnoj priči o Budinom „Dvostrukom Čudu” (koja je zabeležena u poglavlju XVI Dhammapada-Atthakathā i pomenuta u Nidāna-Kathā, Jātaka Br. 483, Milinda-Pānha, kao i u uvodu Atthasālini, itd.) u kojem se kaže da Buda snagom svoje koncentracije podstiče svoje telo da emituje istovremeno zrake vatre i vode, slične mnogobrojnoj auri.

DHYĀNI-BUDE, SEMENI-SLOGOVI I ELEMENTI U BUDISTIČKOM CAKRA – SISTEMU

Iz onog što smo objasnili u prethodnom poglavlju je jasno da u budističkoj Cakra-jogi, značaj Centara zavisi od posebnog procesa meditacije, od polazne tačke isto toliko koliko i od cilja prakse o kojoj je reč. Mada se elementarni kvaliteti oblikuju tim procesima, koji zavise od nivoa svesti meditatora, smera njegovog unutar-njeg kretanja i stava njegove svesti. U budističkom Tantra-sistemu elementi postaju sve više odvojeni od svojih materijalnih kvaliteta ili od svojih prirodnih prototipova. Njihov promjenljivi odnos se smatra značajnijim od njihovih organskih funkcija, ili bilo kakvog drugog objektivnog sadržaja, koji je povezan sa njim. Pet Centara budističkog sistema se odnose jedan prema drugom kao pet elemenata; ali ne na taj način da bi isti centar nužno uvek predstavljao iste elemente, ili da bi isti element nužno označavao jedno i isto svojstvo. Simbolizam elemenata se kreće dalje na mnogim planovima: na planu Prirode, apstraktnih pojmova, čulnog opažanja, tako isto i na emocionalnom, psihičkom, intuitivnom, duhovnom planu.

Element „Vatra” nije samo simbol za odgovarajuće materijalno agregatno stanje, ili fizičku vatru koja proizlazi iz njega, već isto toliko i za svetlost, solarnu snagu, vidljivost; ili: destrukciju, transformaciju, očišćenje, fuziju, integraciju; ili: psihičku toplinu, entuzijazam, inspiraciju, emociju, temperament, strast; ili: želju za znanjem, odanošću, samožrtvovanjem i tako dalje. Na isti način „Voda” ne označava samo elementarne kvalitete kohezije, ili tečno agregatno stanje, već takođe i asimilaciju, ravnotežu, rastvaranje, likvefakciju, ujedinjenje; ili: „Elikzir Života”, lunarnu snagu, plodnost, ženski princip; ili: bezbojna, reflektivna svojstva ogledala; ili: tamno, duboko, podsvesno itd.

Svaki sistem simbolizma ima zato vlastite asocijacije i one su zavisne od razvoja ili rasta. One nisu izgrađene na apstraktnoj logici, one nisu van intelektualne misli,

već sazrevaju i razvijaju se tokom vremena. Slične su stvarima u stanju proticanja: doslednost različitih faza kretanja zavisi od mnogih faktora, od početnog pravca, početne pokretačke sile, okolnosti, otpora ili novih impulsa kretanja.

Polazna tačka budističke joge nije ni kosmološkog ni teološko-metafizičkog karaktera, već psihološkog u najdubljem smislu. Na taj način karakter psihičkih centara nije određen kvalitetima elemenata, već psihološkim funkcijama, koje su im pridavane ili svesno pripisivane.

Intelektualni Centar, u kom počivaju najbesmrtniji kvaliteti je transformisan u organ univerzalne svesti, kome odgovara element prostora ili „Etar”.

Centar govora postaje organ mantričkog zvuka u kojem je fizičko disanje transformisano u svesnu prañau, duhovnu vibraciju mentalno i čujno formulisanog znanja. Njegov element je kretanje, predstavljeno simbolom „Vetra” ili „vazduha koji se kreće” (u vidu polukružnog luka).

Srčani Centar postaje organ intuitivne svesti, oduhovljenog osećanja (sve-obuhvatnog saosećanja) i centralni organ procesa meditacije, u kojem je kosmički-apstraktno preobraženo u ljudsko iskustvo i ostvarenje. Sa ravni Apsolutnog (dharma-dhātu), univerzalno važeće (zakon, dharma) je prvo preneseno na ravan idealne percepcije (sambhogakāya), mantičke formulacije (u centru govora) i unutarnje vizije i konačno na ravan ljudskog ostvarenja (nirmāṇa-kāya) u Srčanom Centru.

Zato, da bi Srčani Centar povezali sa elementom „Vatra” moramo shvatiti da se ovde ne bavimo fizičkim elementom, već sa vatrom inspiracije, psihičkom vatrom, vatrom religiozne pobožnosti, iz kog razloga je srce upoređeno sa brahmanskim vatre-nim-oltarom.

Pupčani Centar je povezan sa elementom „Vode”. Ovo ne znači da on, takođe, ne može postati Centar psihičke vatre, kao na primer u Jogi Unutarnje Vatre, zato što ova „Vatra”, kao što smo videli, postepeno se širi kroz sve centre. Povezivanje sa elementom „Voda” znači samo da Pupčani Centar je uglavnom bio smatran kao organ transformacije, ravnoteže, i asimilacije materijalnih i ne-materijalnih snaga. Pošto u budističkom

sistemu funkcije Svādhiṣṭhāna-Cakrae su delimično poistovećene sa Pupčanim Centrom, a delimično sa Krunskim Centrom, postaje očigledna nužnost povezivanja elementa „Vode” sa Pupčanim Centrom. Međutim, ovi razlozi nisu odlučujući za Joga praksu, a najmanje za budističku jogu, koja, kao što smo videli, ne polazi od statički datog, koje jednom dato treba da bude strogo prihvaćeno, već od dinamičkih principa ili mogućnosti psihičkog preobražaja. Budistički tantrički adept ne pita „Šta postoji”, već „Šta od toga može biti učinjeno?”

Izgedalo bi na izgled prihvatljivo zaključiti iz ovog grupisanja elementarnih kvaliteta da Dhyāni-Bude i semene slogove, koji odgovaraju tim elementima, treba povezati sa odgovarajućim centrima na kojima su ti elementi označeni. Međutim, ovo nije slučaj, zato što kako je pre pomenuto, elementi su ovde viđeni sa potpuno različitog stanovišta i potiču iz drukčije kategorije simbola. Na primer, to što povezuje Amitābha i element „Vatru” nije svojstvo toplote, već kvalitet svetlosti, sposobnost činjenja stvari vidljivim i kvalitet „crvenila”. Ono što povezuje Akṣobhya sa elementom „Voda” nisu kvaliteti tečnosti ili kohezije, već ogledalu slična površina koja reflektuje čistu, bezbojnu (belu) svetlost – koja odgovara „Mudrosti Velikog Ogledala” i metaforičnom odnosu između ālaya svesti i okeana.

U svim tim kategorijama simbola mi ne možemo računati sa fiksnim veličinama (koje imaju samo jedno značenje) i od njih isto tako ne mogu biti formirane konačne jednačine (koje dopuštaju samo jedan rezultat), kao na primer: „ako je A jednako X, i B, takođe, jednako X, tada sledi da je A jednako B.” U simbolizmu mi se bavimo kategorijama ili sledom mentalnih asocijacija, ali ne jednačinama. Međutim, te kategorije asocijacija nisu proizvoljne, već slede vlastiti inherentni zakon. U tom pogledu one odgovaraju živim organizmima, čiji pokreti nisu predvidljivi uprkos njihovoj zavisnosti od izvesnih zakona.

U svakom mnogostranom simbolizmu jedna glavna tačka mora prevladavati, i što više je sistem raznov-

rsniji i komplikovaniji, to su više ograničena značenja njegovih pojedinih sastavnih delova.

Međutim, u simbolizmu meditativnih procesa, vodeći princip nije teoretski način mišljenja, već praksa i iskustva koja proističu iz nje. Iz tog razloga svaka škola meditacije i svaka pojedinačna sekta ima svoj vlastiti sistem, koji je očuvan tradicijom i prenošen sa učitelja na učenika.

Zato u raspodeli Dhyāni-Buda i njihovih mantri po psihofizičkim centrima ne može postojati fiksni i jedan sistem. To zavisi od meditatora, koji pojedinačni simbol on želi da smesti u centar svoje kontemplacije, i od tog izbora zavisi mesto svih drugih simbola maṇḍalae. Samo telo postaje maṇḍala za vreme meditacije, i u njemu postoji bezbroj manjih maṇḍala zato što je svaki centar jedna maṇḍala. Termin cakra je u stvari često korišćen kao sinonim za maṇḍalau. Čak i spoljni svet, koji okružuje telo, izrasta u sve-obuhvatnu maṇḍala-u čiji koncentrični krugovi, slični onima izazvanim bačenim kamenom na mirnu vodenu površinu, šire se sve više dok ne nestanu u beskonačno.

Zato se kaže u Demchog-Tantra-i (dpal hkhor-lo bde-mchog) da „čovek bi trebao smatrati sebe i sve što je vidljivo (bdag dañ snañ thams-cad) kao božansku maṇḍala-u (lhahi-dkyilḥkhor), a „svaki čujni zvuk (grags-pahi-srga thams-cad) smatrati kao mantru (snags), a svaku misao, koja se rađa u čovekovoј svesti (šems-kyi rtog-pahi ṅdu-ḥphro thams-cad) kao magičnu manifestaciju Velike Mudrosti (ye-śes chen-poḥi chos-ḥphurul)”.

Drugim rečima, meditator može zamisliti sebe u centru maṇḍalae kao otelovljenje božanske figure savršenog budstva, čije ostvarenje je cilj njegove sādhānāe. Ovim sve proizvoljnosti nestaju. Ni mesto nije prepušteno nečemu što je nebitno ili suvišno. Ništa nije prepušteno slučaju ili samoj subjektivnoj imaginaciji. Stvari spoljašnjeg sveta se kombinuju i transformišu u svetom krugu u čijem centru Sādhaka-ino telo postaje hram. A sama činjenica o svesnom postojanju i posedovanju snage, duhovne kreativnosti, postaje neizrecivo čudo. Vidljivo postaje simbol dublje stvarnosti, čujno postaje

mantra, stvar kondenzacije elementarnih snaga, a psihički centri postaju pet spratova svetog hrama. A svaki od njih sadrži presto i maṇḍalau Dhyāni-Bude.

Najniži sprat ili prizemni sprat je Korenski Centar, predstavljen žutim kvadratom ili kockom, koji odgovara elementu „zemlja” u čijoj tamnoj utrobi sazrevaju semena svih akcija. To je oblast karmičke zakonitosti, karmički ograničene aktivnosti. Na ovoj zavisnosti počiva tačka poređenja sa prirodom zemaljskog elementa, elementa zavisnosti od oblika, stanja rigidnosti i inertnosti. Amoghasiddhi, koji otelovljuje „Sve-čineću” Mudrost, koja oslobađa od karma-e, zato je izabran da bude gospod i transformator te oblasti. Njegov semeni slog je „AḤ”.

Gospod cakra-e nije samo božanstvo svojstveno u svojoj prirodi ili personifikaciji koja predstavlja elementarne kvalitete Centra, već simbol tih snaga kojima želimo da prožmemo i aktiviramo Centar. Izbor ovog simbola zavisi od pojedinačne pogodnosti za biće sposobno da deluje na svojstva cakrae o kojoj je reč, ili da ih vidom intenzivira ili oplemeni. Da bi postigao ovo simbol se mora podudarati sa izvesnim osobinama ili kvalitetima cakrae, mada se može razlikovati od elementarne prirode u drugim pogledima.

Ovo može biti posebno posmatrano na području mantri: semeni slogovi elementa su drukčiji od semenih slogova Dhyāni Buda, koji im u svakom drugom pogledu odgovaraju. Boje elementa pokazuju sličnu težnju da povezanost jednog sistema ne može biti mehanički prenesena na drugi. I ako je ovo istina unutar tesno povezanih budističkih sistema, utoliko više je ovo slučaj u odnosu na budističke i Hindu joga-sisteme! Zapadni autori sa naivnošću mešaju ove stvari, stvarajući neverovatnu zabunu čije posledice moramo prevazilaziti postepeno, pre nego mognemo da postavimo osnove za dublje shvatanje i jedan stav bez predrasuda.

Dopustite da se osvrnemo na poređenje o petospratnom hramu našeg tela. Drugi sprat (Pupčani Centar), koji je opisan kao beli disk ili krug (oblika kapi) odgovara elementu „Voda”, kvalitetu asimilacije i Dhyāni-Budi Ratnasambhava-i, Velikom Izjednačitelju. Njego-

va „Mudrost Jednakosti” je znanje o fundamentalnom jedinstvu svih bića. Njegov semeni slog je „TRAM”.

Asimilaciona funkcija Pupčanog Centra je izaržena u Demchog-Tantrai idejom da grubi elementi se preobražavaju u vitalne i psihičke elemente. Tu je rečeno da čovek treba da vizuelizira u Pupčanom Centru, četvorolatični lotos, čije latice počinju od istoka i kreću se u pravcu kazaljke na satu i imaju sledeće kvalitete:

1. Praničnu bit ili životni princip (prāṇa; Tib. rluñ) elementa „Zemlje” (sa);

2. Životni princip elementa „Vode” (chu-rluñ);

4. Životni princip elementa „Vazduha” (rluñ-gi-rluñ).

Prema tim elementima čovek treba da vizuelizira sledeće semene slogove:

1. žuti LA(M); 2. beli VA(M);

3. crveni RA(M); 4. zeleni YA(M);

U centru lotosa čovek treba da vizuelizira životni princip „Etar” ili prostorni element (nam-mkhaḥ; Skt.: ākāṣa) kao plavu tačku (thig-le; Skt.: bindu).

U sledećem pasusu istog teksta životni principi Četiri Velika Elementa su nazvani „četvoro vrata” (hbyuñ-ba bzhi rluñ-rgyu-ba-sgo bzi) svetog hrama tela. Važno je shvatiti da u svim tim vizuelizacijama mi se ne bavimo materijalnim ili fizičkim principima, već životnim i psihičkim snagama i zakonima, iz kojih je naš svet sagrađen – nezavisno da li ga nazivamo „unutarnjim” ili „spoljašnjim” svetom.

Treći sprat, koji odgovara Srčanom Centru je predstavljen kao crveni trougao (takođe kao kupa ili piramida) i oblikuje centralni ili srednji sprat hrama-pagode. Sadrži žrtveni vatreni-oltar, čiji sveti plamen transformiše, prečišćava, topi i sjedinjuje elemente naše ličnosti. Ovom svetom plamenu odgovara semeni slog HŪM i figura Vajrasattva-Akṣobhya. U sledećem poglavlju bavićemo se detaljnije sa HŪM, kao simbolom krajnje integracije, isto tako i posebnom ulogom Vajrasattva-e.

Četvrti sprat, koji odgovara Grlenom Centru je posvećen elementu „Vazduhu”, koji je simbolisan polukružnim lukom ili poluloptastim telom zelene boje (sa otvorenom stranom, ili ravnom površinom nagore). Mi

smo se već bavili različitim značenjima tibetanske reči rluñ i njenim sanskritskim ekvivalentima prāṇa i vāyu. Zapetl luk nagoveštava dinamički karakter tog elementa. U vezi sa Grlenim Centrom to ne nagoveštava samo dah – koji daje život, već, takođe, i njegove funkcije kao medijum svete reči, kao začetnika svih zvukova i najfinijih duhovnih vibracija, iz kojih proizlazi različiti karakter svih stvari i svaki oblik znanja što razlikuje, osnova mantra-e i vizije. Amitābha otelovljenje „razlikujuće” ili Mudrosti koja Zapaža Razlike unutarnje vizije (slično svom aktivnom odrazu, Amitāyus-u, koji predstavlja bezgraničnost života) jeste zato zamišljen kao Gospod ovog Centra. Njegov semeni slog je HRIH.²⁹

Peti ili najviši sprat, koji odgovara Moždanom ili Krunskom Centru je predstavljen plavom plamenom kapljom (bindu; Tib.:thig-le) simbolom elementa „Prostora” ili „Etra” (ākāśa; Tib.:nam-mkhañ). Njegov Gospodar je Vairocana, koji je otelovljenje „Mudrosti Univerzalnog Zakona” i koji je u zagrljaju sa „Majkom Nebeskog Prostora”. Njegov semeni slog je „OM”.

„OM-ĀḤ-HŪM” na levoj strani dijagrama, koji ilustruje odnos između centara, elemenata, semenih slogova i Dhyāni – Buda odgovara trima principima „Telu” (kāya; Tib.:sku), „Govoru” (vāk; Tib.:gsuñ) i „Svesti” (citta; Tib.:thugs), koji se – po ujedinjenju svih psihičkih kvaliteta i snage meditatora transformišu u:

1. Princip sveobuhvatnog univerzalnog tela (OM), koji je ostvaren u Krunskom Centru;
2. Princip sveobuhvatnog tj. mantričkog govora (Tib.:gzuñs) ili kreativnog zvuka („ĀH”), koji je ostvaren u Grlenom Centru;
3. Princip sveobuhvatne ljubavi Prosvetljene Svesti (bodhi-citta; Tib.:byan-chub-sems) svih Buda

²⁹ „H” je zvuk disanja, simbol celokupnog života, „R” je zvuk vatre („RAM). „I” budući samoglasnik najvišeg intenziteta ili stepena vibracije označava najvišu duhovnu aktivnost i diferencijaciju. Aspirativni zvuk-iza (visarga), koji sledi iza „I”, mada se zapisuje u tibetanskim rukopisima, izostavlja se pri izgovaranju, tako da semeni slog se može fonetski pročitati kao „HRI” (kao što je često dat).

(„HŪM”), koji je ostvaren u Srčanom Centru. (Više o ovome u sledećem poglavlju ovog dela.)

Isprekidane linije na desnoj strani dijagrama pokazuju odnos između Dhyāni-Buda i elemenata u kategorizaciji simbola, zasnovanoj na istovetnosti boja, kako se nalaze u mañđala-i o Dhyāni-Budama u prethodnom glavnom poglavlju.

Ako bi simboli pet elemenata, kao što je prikazano u prisutnom dijagramu o pet Centara budističkog joga sistema, bili postavljeni jedan iznad drugog u njihovim odgovarajućim trodimenzionalnim oblicima, oni bi prikazali suštinsku strukturu tibetanskih „Chortens” (mchod-rten)³⁰ religioznih spomenika, koji su se razvili iz indijske stūpa, koja je izvorno služila kao sklonište za Budine relikvije i njegove vrhovne učenike³¹. Međutim, na Tibetu oni su čisto simbolične strukture: plastične mañđala-e.

Najdivniji i najimpresivniji primer takve mañđalae je Chorten „Sto-hiljada Buda” (sku-ñbum, što se izgovara „Kumbum”) u Gyantse, koji oblikuje impozantnu terasastu pagodu – sličnu hramu, koja sadrži oko stotinu kapela, od kojih svaka ponovo oblikuje vlastitu mañđalau. Veće od tih kapela sadrže mañđalae, u kojima su kombinovane hiljade figura (kako u vidu fresaka, tako i skulptura). Jedna od njih sadrži ne manje nego osam hiljada figura!

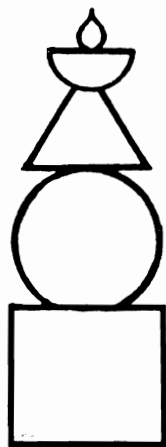
Kockasti oblici nižih spratova odgovaraju elementu „Zemlja”, kružni centralni deo elementu „Voda”, konična (pozlaćena) gornja struktura elementu „Vatre”, suncobran nad njom elementu „Vazduha”³² Plamteća kap

³⁰ Vidi crtež na kraju ovog poglavlja.

³¹ Što se tiče razvoja i simbolizma stūpa, vidi moju monografiju Neki Aspekti Stūpa Simbolizma (Some Aspects of Stūpa Symbolism)/Kitabistan, Allahabad and London, 1940), kao i moj esej o Solarnom i Lunarnom Simbolizmu u Razvoju Stūpa Arhitekture (Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stūpa Architecture) „Marg”, Bombay, 1950). Još uz to: Giuseppe Tucci „Mc’ od rten” e „Ts’a ts’a” nel Tibet Indiano ed Occidentale, Roma, 1932.

³² Simboli četiri velika elementa igraju posebnu ulogu u Milarepinoj biografiji. Njegov guru Marpa da bi ga pripremio da okaje svoje

elementa „Etra” počiva na posudi sa „Eliksirom Života” (amṛta-klašā; Tib.: bum-pa ili tse-bum) koja kruniše počasni suncobran.



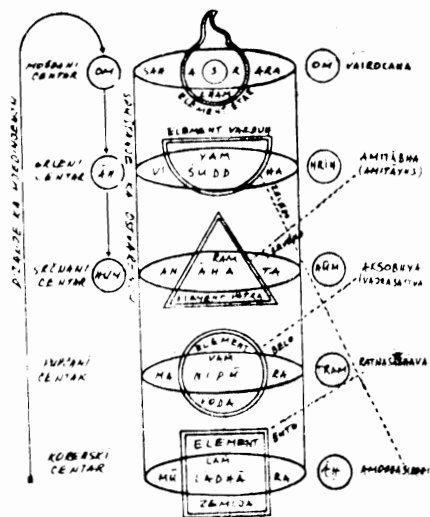
ranije prestupe i loše karmičke posledice, koje su stajale na putu njegovog duhovnog progresa, naredio mu je da izgradi vlastitim rukama četiri kuće i po završetku ih sve poruši, sem poslednje. Zemljani plan prve kuće je bio kružan, druge polukružan, ili u obliku polumeseca, treći trougaoni, i četvrti kvadratni. Drugim rečima, Milarepa je pripremljen da se koncentriše na psihičke centre elemenata Vode, Vazduha, Vatre i Zemlje, koji predstavljaju kako tekst kaže četiri vrste akcija, naime, miroljubivu (ži-ba), veliku ili dalekosežnu (rgyas-pa), moćni ili fascinirajući (dbañ) i nepokolebljivi (drag-pa). On je tako poništio sve svoje ranije akcije, prvo rekonstruišući ih, a onda razlažući ih, pravo naniže do temelja Mūlādhāra-e, elementa „Zemlje”. Tek tada mu je bilo dopušteno da izgradi postojanu zgradu svog novog duhovnog života.

12. SIMBOLIZAM SEMENOG SLOGA HŪM KAO SINTEZA PET MUDROSTI

Kao što smo videli „Joge Unutarnje Vatre” meditativno iskustvo se odigrava u različitim fazama. Prva se karakteriše zapedanjem i prožimanjem Mūlādhāra Cakra-e toplotom Unutarnje Vatre čime se sve telesne, elementarne i „zemaljske” snage niže oblasti (smađ) koncentrišu i sublimiraju. Iz ovog razloga je Pupčani Centar smatran kao stvarna polazna-tačka ili glavni organ psihičke vatre (gtum-mo). Pošto su prepreke nižih oblasti na taj način otklonjene, meditacija se može nastaviti na sigurnoj osnovi i može bez prepreke krenuti ka glavnom cilju: nastajanju jednog u duhu.

Ovo se odigrava u drugoj fazi ove meditacije, pri postizanju univerzalne svesti, u kojoj se gasi sva samoograničenost, sav dualizam „ja” i „ne-ja”.

ODNOSI IZMEĐU CENTARA, SEMENIH-SLOGOVA, ELEMENATA I DHYANI-BUDA



Medutim, treća faza se sastoji u povratku na ljudsku ravan, na kojoj sva znanja se pretvaraju u život i-delo. Mesto sticanja ovih znanja je ljudsko srce, u kojem „Dijamantsko Biće” tj. Vajrasattva se ostvaruje i postaje uvek-prisutna snaga u semenom-slogu HŪM.

On je aktivni odraz Akṣobhya-e, ili ta strana njegovog bića, koja je okrenuta ka svetu. U Vajrasattva-i najviša stvarnost Dharma sfere se reflektuje i čini svesnom na intelektualnom planu. On je aktivni zrak „Mudrosti Velikog Ogledala”, koja reflektuje prazninu isto tako kao i stvari, koja odražava „prazninu” u stvarima, i stvari u „praznini”. On je znanje o univerzalnoj pozadini, znanje koje prepoznaje totalnost sveta u svakom obliku pojavnosti, znanje o beskonačnom u konačnom, bezvremenom u očigledno prolaznom. On je Vajra Srca, nepromenljiva, neuništiva – duhovna izvesnost, ta koja proističe iz neposrednog iskustva o stvarnosti, u kojoj sve Mudrosti su stopljene u jednu plamenom sveobuhvatnog osećaja jednodušnosti (možemo ga nazvati ljubavlju, saosećanjem, dobronamernošću ili kako hoćemo) i podstrek na delovanje u korist svih živih bića.

Ako je OM dizanje ka univerzalnosti, tada je HŪM spuštanje univerzalnosti do dubine ljudskog srca. I upravo kao što OM prethodi HŪM-u, a OM (kao centar maṇḍala-e) sadrži potencijalno sve druge semene-slogove i može jedino biti doživljen pošto su svi semeni-slogovi postali stvarnost u procesu meditacije, na isti način HŪM sadrži iskustvo o OM-u i postaje živa sinteza svih pet Mudrosti. Ovo nije znanje koje može biti definisano rečima, već stanje svesti (kao ono koje je suprotno mentalnom „objektu”)³³

³³ Joga prevazilazi spoljašnje opažanje u korist unutarnje svesnosti. Svaki suštinski doživljaj ne može biti išta drugo do samoistraživanje života. Živa celina sveta se može percipirati i srediti, kao da je nešto spolja; ona može zamisliti svoju igru u sebi kao objektivnu stvarnost suprotstavljajući joj se, može zamisliti odnose, koji postoje njenim formacionim snagama, kao važeća pravila – na isti način se stvara nauka. Znanje se javlja sa unutarnjom svesnošću. Što se tiče saopštivosti i opšte prepoznatljivosti njegovih iskustava, znanje je zato u manje povoljnoj poziciji nego nauka. Sa eliminacijom suprotne strane konvencionalno neosporna telesnost oblika se poništava, a svet imena se lišava svog uobičajenog značenja, zato što svet imena je važeći samo za

Zato Demchog Tantra kaže da HŪM predstavlja „svest oslobođenu od svih misaonih sadržaja i pojmo-va” (hzin-dañ-bral-paḥi sems). Pet delova iz kojih je HŪM sastavljen u svom vidljivom obliku (kako u indijskom, tako i u tibetanskom pismu) predstavljaju pet Dhyāni-Buda i njihove Mudrosti.

Samoglasnik „u”, koji oblikuje donji deo HŪM-a odgovara prema tekstu ovog rukopisa Mudrosti Amoghasiddhi-ja, koji „izvršava sva dela” (bya-ba grub-paḥi ye-śes) Amitābha-e, glava „H” (horizontalna prečka, koja je zajednička svim slovima i predstavlja presto božanstva ili stvaralačku moć, koja prebiva u svakom mantričkom zvuku) odgovara „Mudrosti Jednakosti” (mñam-pa-ñid-kyi ye-śes) Ratnasambhava-e. Polumeseć odgovara „Mudrosti sličnoj Ogledalu” (me-loñ lta-buhi ye-śes) Akṣobhya, a plamteća kap (htig-le) Dharmadhātu Mudrosti (chos-kyi dbyins-gyi ye-śes) Vairocana-e.

Svaki od ta tri dela ima boju, koja odgovara njegovom Dhyāni-Budi. Znak-samoglasnik je zelen, telo „H” crveno, glava žuta, polumeseć beo, a plamteća kap plava.

Ovo je primer živosti mantričkog simbola, koji nije samo čujan i izgovorljiv, tj. unutarnji i spoljašnji zvuk, već, takođe, i vidljivi oblik i konačno božanska pojava, koja se suprotstavlja Sādhaka-i kao duhovno-objektivno biće.

Osim toga u gorepomenutom tekstu je rečeno, da semeni-slog HŪM emituje zrake plave, zelene, crvene i žute svetlosti, i da ti zraci su bili smatrani kao emisija sa četiri lica centralnog božanstva (bde-mchog; Skt.: Maḥāsukha, otelovljenja najvišeg blaženstva, u čiji oblik je HŪM pretvoren) i konačno ispunjava čitav univerzum (hñig-rten-gyi-khams thams-cad). Trebalo bi napomenuti da je belo zračenje izostavljeno. Razlog tome je to što belo svetlo predstavlja skrivenu prirodu Maḥāsukha,

stanovišta opažanja, ne sa stanovišta unutarnje svesnosti. Sa zadnjeg stanovišta on je važeći samo u smislu poređenja, tj. on je i jedno i drugo, važeće i nevažeće”. (Prevedeno iz Ewiges Indien od Heinrich Zimmer, str. 111)

koji se ovim otkriva kao oblik Vajrasattvae, imanentne, sveprožimajuće stvarnosti dijamantske praznine.

Uz to meditator mora opet doći u isto stanje, pošto je povratio život mantričkom simbolu pomoću unutarnje vizije i pošto ga je poistovetio sa vlastitim telom i svešču. Da bi ostvario ovu dijamantsku prazninu, on mora obrnuti proces meditacije (rdzogs-rim) i razložiti znak-samoglasnik „U”, dopuštajući mu da utone u telo „H”, telo „H” u glavu, glava „H” u polumesec, polumesec u plamteću kap – sve dok konačno kap se ne razloži i nestane u praznom prostoru ili vibracijama kao čisti mantrički zvuk, sve dok ne nestane u tišini.

Ovde smo dostigli granicu toga što rečima se može izraziti i zato je pouzdanije ostati pri simboličnom jeziku Tantras, čija poređenja će nam pomoći da prodremo u misterije, da odemo s onu stranu reči.

13.

SEMENI SLOG HŪM I ZNAČAJ DĀKINI U PROCESU MEDITACIJE (DĀKINI PROTIV KUṄḌALINI)

Ako želimo da potpuno razumemo duboki smisao semenog – sloga HŪM u mantričkoj i meditativnoj praksi Vajrayānae, mi se moramo posvetiti u pogledu tog sistema, koji je zato čak pogrešno shvatan više nego sve druge karakteristike tantričkog budizma. Mi ovde aludiramo na vrstu bića, snaga ili simbola, čija je priroda blisko povezana sa semenim slogom HŪM, a koja se strancu pokazuje manje ili više demonski. Ta bića izgleda da otelovljuju sve ono što ne može naći podesno mesto u našoj dobro sredenoj zemaljskoj misli, a što nam iz tog razloga izgleda preteće, opasno, zastrašujuće.

To je taj aspekt znanja, koji je izražen u neizrecivom, neodredljivom kvalitetu HŪM-a, koji se jedino može doživeti ako pređemo granice misli, kao u ekstatičnom momentu bljeska sličnog direktnom uvidu u istinsku prirodu stvari ili nas samih, koji probija napetost našeg unutarnjeg bića i primorava nas da skočimo u nepoznato.

Paradoks Vajrasattvae se sastoji u istovremenosti, prožetosti celine i dela, bezvremenog i prolaznog, praznine i oblika, individualnog i univerzalnog, bića i ne-bića. Put ka ostvarenju tog paradoksa vodi ka skoku preko provalije, koja zjapi između dve polarne suprotnosti.

Da nađemo hrabrost za taj skok, moramo biti stimulisani moćnim pobudama i iskustvima. Oni su simbolisani u tajnim doktrinama Tantras kao Dākini, kao ženska otelovljenja znanja i magične snage, koje su igrale značajnu ulogu u životima Siddhas bilo u ljudskom ili nadljudskom obliku.

U biografiji Padmasambhavae, isključivo napisanoj na simboličnom jeziku karakterističnom za siddha lite-

SIMBOLIZAM SEMENOG-SLOGA HŪM KAO SUŠTINA PET MUDROSTI

Plamteća kap
(Tib.: thig-le)
Boja: plava

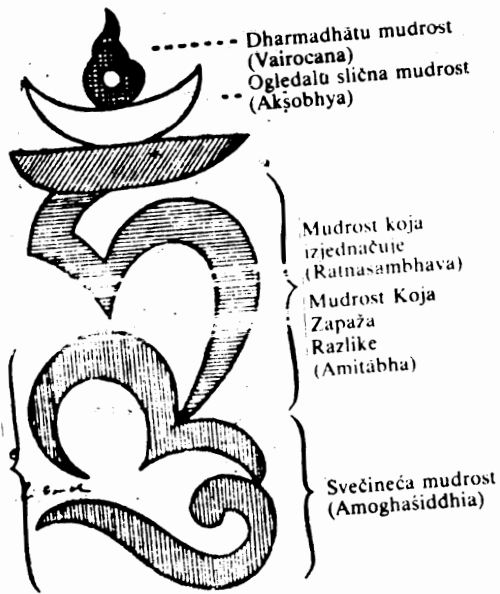
Polumesec
Boja: bela

Glava „H”
Boja: žuta

Telo „H”
Boja: crvena

Znak samoglasnika
(Gornja polovina:
koja produžuje
znak) .

(Donja polovina:
samoglasnik „U”)
Boja zelena



Dharmadhātu mudrost
(Vairocana)
Ogledalu slična mudrost
(Akṣobhya)

Mudrost koja
izjednačuje
(Ratnasambhava)
Mudrost Koja
Zapaža
Razlike
(Amitābha)

Svečineća mudrost
(Amoghaśiddhia)

raturu, nalazimo opis njegove inicijacije od Dākini u tajne budističke Cakra-joge.³⁴

Ona je stanovala, kao što nam tekst govori, u vrtu sandalovog drveta, u sredini groblja, u palati od ljudskih lobanja. Kada je Padmasambhava stigao do vrata palate, našao ih je zatvorena. Na njima se pojavila sluškinja, koja je nosila vodu u palatu, a Padma je seo da meditira tako da je vodu koju je nosila zaustavio svojom joga-moći.³⁵

Nato, stvarajući nož od kristala, ona je sekući otvorila svoja prsa i prikazala u njihovom gornjem delu 42 Mirna i u donjem delu 58 Gnevnihi božanstava. Obračujući se Padma-i rekla je: Primećujem tu tvoju veštinu čudsnog prosjaka, opsednutog velikom moći. Ali pogledaj me; nemaš li poverenja u mene? Padma se poklonio pred njom, priznao grešku i zahtevao učenja koja je tražio. Ona odgovori: „Ja sam samo služavka. Dođi unutra”.

Na ulazu u palatu, Padma je video Dākini ustoličenu na prestolu sunca i meseca, koja drži u svojim rukama dvostruki bubanj i pehar od ljudske lobanje, a okružena je sa 32-e Dākinis, koje čine žrtvene poklone za nju. Padma se nakloni ustoličenoj Dākini i poklonima, i zamolio je da ga pouči ezoteričnom i egzoteričnom. Stotinu Mirnih i Gnevnihi božanstava se tada pojavilo nad glavom. „Gledaj – rekla je Dākini – božanstva. Sada primi inicijaciju”. A Padma je odgovorio: „Pošto su sve Bude eonima imale učitelje, prihvati isto tako i ti mene kao učenika”.

Tada Dākini je progutala sva božanstva u svoje telo. Padmu je pretvorila u slog HŪM, HŪM je počivao na

³⁴ „U-rgyan gu-ru pa-dma-hbyun-gnas-gyi rnam-thar”, preveo je (u izvodima) S.W.Laden La, izdao W.Y. Evans-Wentz u Tibetanskoj Knjizi o Velikom Oslobođenju (The Tibetan Book of the Great Liberation) / Oxford University Press, 1954/, str. 131 f.

³⁵ Ovaj motiv se nalazio već u Lalitavistara-i, gde je opisano kako je mladi Siddhārtha pao u stanje dubokog transa, dok je sedeo pod drvetom ružine jabuke, i kako pet asketa, obdarenih natprirodnim moćima su proleteli kroz vazduh preko te tačke, i bili zaustavljeni snagom Siddharthaine koncentracije. Oni su mogli da nastave putovanje tek pošto su se poklonili budućem Budi.

njenim usnama, i ona mu je dala blagoslov Bude Amit-ābhae. Tada je progutala HŪM i u njenom stomaku Padma je primio tajnu Avalokiteśvara-ine inicijacije. Kada je HŪM stigao do oblasti Korenskog Centra, ona mu je dala inicijaciju o Telu, Govoru i Svesti.

Ova priča sadrži veoma vrednu informaciju, ali da bismo shvatili njen smisao, moramo prvo razjasniti poziciju Dākinis u tibetanskom sistemu meditacije. U klasičnom sanskritu Dākini su bile uglavnom zamišljene kao demonska bića neprijateljska prema ljudima i koja posećuju zemlje za spaljivanje mrtvih i slična usamljena i bezovita mesta, gde vrebaju nepoznate opasnosti.

Ali upravo ta mesta, koja izbegavaju obični ljudi, Jogi više vole kao podesnija za usamljenu kontemplaciju i – za religioznu ekstazu. To su bila sveta mesta za njih, gde su oni slušali glas tišine i oslobođenja od ovozemaljskih strahova i nadanja. To što je izazvalo strah u privrženiku ovog sveta, ispunjavalo je jogija spokojstvom i odlučnošću, i postalo je izvor snaga i podsticaja da se nastavi stazom ostvarenja.

Tako Dākinis su postale zaštitna božanstva meditacije, duhovni pomoćnici, koji nadahnjuju Sādhakau i bude ga iz iluzije o zemaljskom zadovoljstvu. One su bile snage tih probuđenih, uspavanih kvaliteta svesti i duše.

Ova promena u koncepciji o Dākinis pod uticajem budističkih škola meditacije (posebno tih 6-tog i 7-og veka n. e.) reflektuje se u tibetanskom tumačenju reči Dākini kao „Khadoma” (mkhah-hgro-ma): „mkhazh” znači „prostor” isto kao i „etar” (Skt.: ākāśa), peti element prema budističkoj definiciji; drugim rečima, to što pokret čini mogućim (simbol: „Vetar” Tib.: rluñ) i čini oblik pojavnim (Tib.: snañ-ba), ne postajući samo pokret ili pojava. Njegov brojčani simbol je nula, njegov filozofski i metafizički ekvivalent je śūnyatā (Tib.: ston-pa-ñid), „Velika Praznina”, njegov psihološki ekvivalent najviša duhovna svesnost ili Svest (Tib.: sems) o kojoj je rečeno da je čovek treba Zamišljati kao jednaku nebeskom prostoru (Tib.: nam-mkhah).

„Hgro” (izgovara se „dō”) znači „ići”, „premeštati se”. Prema popularnoj koncepciji Khadoma je zato nebesko biće ženskog izgleda (kako je ukazano dodatkom

Mā), koje sudeluje u svetlosnoj prirodi prostora i etra, u kojoj se ono kreće. Ona je obdarena višim znanjem i javlja se najozbiljnijim tragačima, posebno jogiju koji vežba u ljudskom ili božanskom demonskom ili nalik-duhu, herojskom ili ljubavnom, zastrašujućem ili mirnom obliku, da bi ga izvela na put o višem znanju i svesnom ostvarenju.

Međutim, u smislu meditacije i jezika Joge, one nisu bića koja postoje izvan nas samih, već duhovni podsticaji i ostvarenja svih tih snaga i ustrojstva, koja su do tada bila skrivana u tami podsvesti. Pokretačka sila, koja se nalazi iza toga procesa povećavajuće svesnosti i osećajnosti raste u proporciji sa tim procesom; ona nedovoljno podstiče sve dok skriveno svetlo znanja ne razotkrije tajne. Ovo znanje je zastrašujuće za one koji su dovoljno snažni da se suoče sa najvišom istinom.

Khadomas najvišeg reda su zato predstavljene kao naga bića: one su otelovljenje znanja o otkrivenoj stvarnosti; a da bi izrazile neustrašivost koja je potrebna za suočavanje sa golom istinom, one su zamišljene kao herojsko u karakteru i stavu. One nisu slepe snage prirode, već sposobnosti, koje se koriste i upravljaju njima. One kombinuju snage prirode, iskonske neposrednosti, sa svesnom svešću i savršenim znanjem. One su bljeskovi inspiracije, koja preobražava snagu prirode u stvaralačku svest genija.

Na taj način u budističkoj jogi naglasak nije na aspektu – moći (śakti), već na aspektu-znanja, prajñā, i iz toga razloga Śakti Kuṇḍalini nije čak ni spominjana u budističkom sistemu – još manje je činjena predmetom meditacije.

Pokušaj da se pronade budistički sistem meditacije u Kuṇḍalini jogi hinduizma je zato isto toliko dovođenje u zabunu, koliko i nazivanje njega Kuṇḍalini jogom. U „Jogi o Šest Doktrina Napora-e” sedište Kuṇḍalini joge je isključeno iz staze vizuelizacije, a Sādhakai je savetovano: „Usredsredi misli na četiri cakras, od kojih je svaka oblikovana slično suncobranu ili točku kočije”³⁶.

³⁶ Klasična definicija cakra-e se nalazi u Maṇḍaka Upaniṣad-i: „Arā iva rathanabhau samhatā yatra nādyah”. „Gde se nadis susreću

Međutim, četiri cakras, koje oblikuju točkove vatrene kočije duha (koja čoveka podseća na vatrenu kočiju u kojoj prorok Elias je otišao na nebo!) jesu: Krunski i Grleni Centri, kao prednji, Srčani i Pupčani Centri kao zadnji parovi.

Umesto Kuṇḍalini Śakti suprotni princip osvaja centar meditacije, naime princip Ḍākini: u ovom slučaju Khodoma Dorje Naljorma (rdo-rje rnal-hbyor-ma; Skt.: Vajra-jogini). Ovo ne znači da su budistički Tantristi poricali ili potcenjivali važnosti ili stvarnosti snaga vezanih za Kuṇḍalini, već samo su njihovi metodi različiti i da je korist koju oni stvaraju tim snagama bila različita. Oni ih ne koriste u njihovom prirodnom stanju, već posredstvom uticaja drugog medijuma.

Snaga Vode, koja se u vodopadu ispoljava u svom grubom, divljem obliku može biti ukroćena, usmerena, raspoređena, i upotrebljena na različitim nivoima. Na sličan način u budističkoj Tantra Jogi koncentracija nije usmerena na Kuṇḍalini ili Korenski Centar, već na kanale, glavne tokove moći, čiji napon (ili „gravitaciona” snaga) reguliše se privremenom branom ili promenom energetskog opsega gornjih centara.

Umesto prirodne moći Kuṇḍalini, inspiraciona pokretačka sila svesti (prajñā) u vidu Khadoma-e i njenih mantričkih ekvivalenata je učinjena vodećim principom, koji otvara ulaz u Śūsumnā-u, otklanjajući prepreke i usmeravajući pranične snage.

Khadomas, kao sva ženska otevljenja „vidya”-e, ili znanja imaju svojstvo snaga, koje ojačavaju, koncentrišu i ujedinjuju ono što upotrebljavaju, sve dok su usmerene na jednu plamteću tačku i dok ne upale plamen inspiracije, koji vodi ka savršenom prosvetljenju. Khadomas, koje se javljaju kao vizije ili kao svesno proizvedene unutarnje slike u cilju meditacije su zato predstavljene plamtećom austom i nazvane semenim slogom HŪM, mantričkim simbolom integracije. One su otevljenje „Unutarnje Vatre”, koja je u Milarepinoj biog-

slično prečkama na glavini točka-kočije”. „Stotinu pomoćnih nādis se susreće u Srčanom Centru, dok susumnā se kreće okomito kroz centra cakra-e”.

rafiji bila nazvana „toplom dahom Khadomas”, koji okružuje i štiti sveca poput „čistog i mekog ogrtača”³⁷.

Baš kao što znanje ima mnogo stupnjeva i vidova, tako Khadomas uzimaju na sebe mnoge oblike, od onih ljudskih Jigten Khadomas (h̄jig-rten, svet čulne-percepcije) do ženskih oblika Dhyāni-Buda, koji su kao „Prajñā”-e ujedinjeni sa zadnjim u aspektu „Yab-Yum”.

U procesu meditacije Khadomas mogu odgovarati takvim pripremnim iskustvima kao nastajanju svesti o telu na prvom stupnju od četiri fundamentalne vežbe o potpunoj svesnosti (u pāli rukopisima poznatim kao „Satipaṭṭhāna”). Demchog tantra³⁸ zato kaže da čovek treba da smatra Khadoma kao potpunu svest u odnosu na telo (mkhaḥ-hgro-ma ni lus-rjes-su dran-paḥo) i da su svi božanski oblici pojavnosti bili shvatani kao iskustva koja konstituišu stazu meditacije (lha-rnams lam-gyi ṅo-bor dran-par byaḥo).

Stvarnost Khadomas, slična stvarnosti „demonu” ili „božanstava” počiva na takvim iskustvima, a ne na nekim spoljnim činjenicama ili datom. To je stvarnost, koja je sa budističkog stanovišta daleko veća nego stvarnost takozvanih materijalnih predmeta, zato što je to stvarnost, koja niče direktno iz duhovne svesnosti, a ne iz zaobilaznog puta perifernih čula i njihovih organa.

Najviši, tj. najsavršeniji oblik Khadomas je onaj koji otevljuje sintezu svih Budinih Mudrosti u dijamantskoj sferi śūnyatāe, slično raznim aspektima Vajra-Ḍākini, posebno Vajra-Yogini (rdo-rje rnal-hbyor-ma), u kojima meditativno iskustvo dostiže svoju kulminaciju. Na taj način Ḍākini oblikuju centar Padmasambhaine inicijacije.

³⁷ U Lama Kazi Samdup-ovom i Evans-Wentz-ovom poetskom prevodu:

Topli dah anđela je poput
njihove odeće čist i topao.

(W. X. Evans-Wentz: Veliki Tibetanski Jogi Milarepa (Tibet's Great Yogi Milarepa, Oxford University Press. 1928, str. 170).

³⁸ Cf. A. Avalon, Tantrički tekstovi (Tantric texts, London, 1919, Vol. VII. Svi citati iz „dpal-hkhor-lo bde-mchog” potiču iz rukom pisane kopije tibetanskog teksta. Tekst, izdat od Avalona, iako rasprodan, dugo nije doštampavan.

14. PADMASAMBHAVA-INA INCIJACIJA

Kakvo je ezoterično značenje Padmasambhava-ine inicijacije od Dākini?

Vrt sandalovog drveta u sredini groblja je samsarički svet: prijatno u pojavnom, ali je okružen smrću i raspadanjem. Dākini žive u palati od ljudskih lobanja: ljudsko telo se sastoji od nasledstva miliona prošlih života, ono je materijalizacija prošlih misli i dela, Karmae prošlosti.

Kada Padmasambhava dolazi, on nalazi vrata palate zatvorena: on još ne nalazi ključ smisla telesnosti. Prava priroda tela nije mu još uvek poznata.

Tada se pojavljuje služavka, koja nosi vodu u palatu, „Voda” označava životnu snagu, prāṇau. Padmasambhava, zatim obuzdava tu snagu snagom svoje meditacije, tj. on dovodi nju pod svoju kontrolu prāṇāyāmaom. Zato je rečeno da je voda, koju ona nosi zaustavljena njegovom joginskom moći.

Nato, služavka načini nož od kristala (čisti, oblika britve, prirodni uvid analitičkog znanja), otvori svoje grudi tj. otkri skrivenu unutarnju prirodu telesnosti (poput Khadoma-e u Demchog Tantrai, koja predstavlja uvid u telo) i Padmasambhava opazi maṇḍalae mirnih i gnevnihi oblika Dhyāni-Buda. On tada shvata da je telo uprkos svojoj prolaznosti, hram najviših snaga i postignuća.

On se poklanja pred sluškinjom, koja mu se na taj način otkriva kao Dākini, i pita je za njena učenja, na šta mu ona dopušta da uđe u palatu. Na taj način skromnost i spremnost da se stvari vide onakvim kakve one jesu stvarno, otvorile su dotada zatvorena vrata palate: njegovog vlastitog tela, čije su mu tajne snage bile nepristupačne.

Sada on opaža glavnu Dākini (oblik Vajra-Yogini), koja sedi na tronu sunca i meseca. „Sunce” i „Mesec” predstavljaju kao što smo pre videli, psiho-kosmičke solarne i lunarne energije, polarisane na piṅgalāu i iḍāu nāḍi. Ove snage su pod kontrolom glavne Dākini. Dup-

li bubanj (ḍamaru) u njenoj levoj ruci je simbol večnog ritma univerzuma i transcendentalnog zvuka Dharmae, na koji je aludirao Buda, kada je u svojoj prvoj izjavi po prosvetljenju govorio o „bubnju besmrtnosti” (amrta dundubhin), koji je on želeo da se čuje celim svetom.

U svojoj levoj ruci Dākini drži pehar od lobanja ispunjen krvlju, simbol znanja, koje se može postići jedino po cenu smrti.

Ona je okružena sa 32-e niže Dākini, sećanje na 32 obeležja fizičkog savršenstva, koja karakterišu telo Prosvetljenog Bića.

Kada Padmasambhava je upita za njeno učenje, dve maṇḍalae Dhyāni-Buda, koje mu je otkrila Dākinina sluškinja istog časa se pojaviše u svojoj punoj stvarnosti nad glavom, kao da su projektovane u prostoru. Ali u momentu inicijacije bivaju apsorbovane od glavne Dākini, koja postaje otelovljenje svih Buda i zato je, takođe, nazivana „Sarvabuddha-Dākini”.

Međutim, Padmasambhava se transformiše u seme-ni-slog HŪM i postaje jedno sa objektom svoje meditacije. Drugim rečima, Sādhaka, identifikujući potpuno sebe sa Mantraom, koja izoštrava meditaciju postaje jedno sa inspiracionom snagom (podsticajem ka prosvetljenju) svih Buda i tako na sve centre svesti prenosi blaženstvo budastva, transformišući ih u sudove Prosvetljenosti.

Centri, na koje se ovde aludira su:

1. taj u kom se ostvaruje Amitābha (kada HŪM je „na usnama”) tj. Grleni Centar (viśuddha-cakra), iz kog proizlazi mantrički zvuk;

2. taj u kom se ostvaruje Avalokiteśvara (simbolisan „dragim kamenom”, mani): Pupčani Centar (maṇipūra-cakra);

3. Korenski Centar (mūlādhāra-cakra) mesto susreta tri nāḍis (tro-spoj, Tib.: gsum-mdo) u kom se stvaralačke snage tela transformišu u duhovne mogućnosti, na taj način prouzrokujući regeneraciju tela, govora i svesti;

Postoje tri inicijacije, koje Dākini dodeljuje trima Centrima psihičke moći.

Trostruka mogućnost najviše Dākini i njena integralna priroda, koja sadrži sve Budine Mudrosti je, takođe, izražena u najstarijoj poznatoj mantričkoj formuli o Vajra-jogini, kako se nalazi u Sādhnamālā, sanskritskom delu o budističkim Tantrama.

Formula glasi:

„OM OM OM Sarva-buddha-dākiniye Vajra-varṇaniye.

Vajra-vairocaniye HŪM HŪM HŪM PHAṬ PHAṬ PHAṬ Svāhā!

Trostruko OM, HŪM i PHAṬ odgovaraju trima glavnim oblicima Vajra-jogini na tri različita nivoa iskustva ili opreznije izraženo (ako „nivoi” mogu sugerisati ideju o „višim” ili „nižim” kvalitetima, ili „većim” i „manjim” stepenima stvarnosti, čemu se ovde ne teži) u tri različita odnosa, sa tri različita stanovišta o meditativnom iskustvu.

Kao Sarva-buddha-dākini, tj. kao „duh” (demon) svih Buda, ona oličava inspiracioni impuls, koji podstiče Bude ka ostvarenju Budastva, ka Savršenoj Prosvetljenosti i jeste pogonska snaga svih aspekata mudrosti.

Kao Vajra-varṇani ona predstavlja pravu prirodu (varṇa, doslovno „boja”) vajrae: budući providna, čista, predmetno-slobodna, ne-podeljena, neuništiva i nepromenljiva, poput Velike Praznine. Iz tog razloga je rečeno na početku rasprave o g Tum-mo praksi da treba vizuelizirati telo Vajra-jogini kao prazno, providno i takvo – ukratko, kao simbol stvarnosti koja je Praznina prema svojoj pravoj prirodi.

Kao Vajra-vairocani ona predstavlja spolja-usmerenu aktivnost Vajra-e, njeno zračenje: aktivnu svest dijamantske sfere, Dharma stvarnosti.

Semeni-slog HŪM je zajednički svim oblicima pojavljivanja Vajra-Yogini i njenim muškim dvojnicima, poznatim kao Herukas sa kojima je ona sjedinjena u Yab-Yum aspektu (jedinstvo Oca i Majke). Herukas su otelovljenje „muških” kvaliteta budastva: dinamički aspekti prosvetljenja.

HŪM je suština Vajra-Reda, kako u njegovim blagim i mirnim, tako i u njegovim zastrašujućim (bhairava; Tib.: drag-pa) oblicima pojavljivanja.

Mantrae zadnjih često dodaju HŪM-u onomatopejski uzvik PHAṬ, koji prema sadržaju i okolnostima služi kao zaštita od neprijateljskih uticaja, isto tako i za uklanjanje unutarnjih prepreka, ili za jačanje Sādhakine moći koncentracije, poput parole da prizove snage duha.

Svāhā je izraz blagonaklonosti i dobrog predskazanja, poput „Zova”, „Može biti za dobro, može biti blaženo, može biti znak sreće”. To je jedan izraz korišćen pri prinošenju žrtvenih darova i u molitvama ili formulama u slavu božanstva i prosvetljenih bića. Poput hrišćanskog „Amen”, stoji na kraju mantričke formule.

Phaṭ Svāhā je na taj način u isto vreme odbrana od zla i prijem blagotvornih snaga, otklanjanje prepreka i čin otvaranja sebe ka svetlosti.

A ako je rečeno na kraju Padmasambhavaine inicijacije, da je on primio „inicijaciju o telu, govoru i svesti”, to znači da je njegovo telo postalo telo svih Buda, govor sveta reč svih Prosvetljenih Bića, a svest bodhi-citta (Tib.: byan-chub-sems) prosvetljena svest svih Buda. Zato Demchog Tantra kaže: „kada izgovaramo reč „Kāya” mislimo na telo svih (Buda i njihove božanske oblike pojavljivanja) Tib.: kā-ya śesbrjod-pas thams-cad-kyi sku); kada izgovaramo „vak” mislimo na govor svih (Buda); kada izgovaramo „citta” mislimo na svest svih (Buda) i da su sve one nerazdvojne jedne od drugih” (vak-yis gsuñ dañ tsi-tta-yis thugs rnam dbyer mi-phyed-par bsams).

15. EKSTAZA PROBOJA U ISKUSTVU O MEDITACIJI I MAŃDALA BOŃANSTVA KOJA POSEDUJU ZNANJE

Kao što Dākinis predstavljaju inspiracione impulse svesti, koji vode ka znanju i razumevanju, tako Herukas (muški kvaliteti Budine prirode) predstavljaju aktivne aspekte karunāe, bezgranične samilosti, pri ekstatičnom činu proboja kroz granice jastva do univerzalnog stanja sveobuhvatne suštine (Vajrasattva). U ovom pogledu sve prepreke se uništavaju: kako vlastito iluzorno „Ja”, tako isto i sve ideje o svojoj ličnosti i izdvojenosti – ukratko, svaka intelektualna misao i racionalizacija. Intuitivno znanje i spontano osećanje se ovde sjedinjuju u nerazdvojno jedinstvo – isto tako nerazdvojno kao što je jedinstvo Dākini i Herukas u aspektu Yub-Yam, koji samo naglašava vidljivim oblikom ono što je prisutno u svakom procesu prosvetljenja i u svakom simbolu budstva, mada jednako može biti dato samo u vidu muškog aspekta.

Mirni (šānta; Tib.: ži-ba) oblici Dhyāni-Buda predstavljaju najviši ideal budstva u njegovom potpunom, konačnom, statičnom stanju krajnjeg postignuća ili savršenstva, viđenom retroaktivno, koliko kao ono što je bilo, toliko kao stanje potpunog odmora i harmonije.

Herukas, s druge strane – poput svih ekstatičnih emanacija tantričkog panteona Vujrayānae, koja su opisana kao „ona koja piju krv” (Tib.: khrag-hthuñ), „besna” (krodha; Tib.: khro-ba), ili „zastrašujuća” (bhairva; Tib.: drag-pa) božanstva su samo dinamički aspekti prosvetljenja, proces nastanka Bude, postizanje iluminacije, kao što je simbolisano Budinom bitkom sa mnoštvom Māra.

Ekstatične figure herojskih i zastrašujućih božanstava izražavaju čin Sādhakainog proboja ka „Nezamislivom” (anupalabha) kao što je pomenuto u Sabhūti-nom odgovoru u Prajñāparāmita-Sūtra, kada Buda pita njega da li najviše znanje (anuttara-samyak-sambodhi) može biti opisano, ili da li je Buda ikada učio takvoj

stvari: „Kako Ja shvatam učenje Gospoda Bude, ne postoji takva stvar kao što je Anuttara-samyak-sambodhi – niti je moguće za Tathāgata da uči bilo kakvoj fiksnoj Dharmai. A zašto? Zato što stvari kojima uči Tathāgata su u biti svoje prirode nezamislive i nedokučive – one nisu ni postojeće, ni ne-postojeće; one nisu ni pojavna stvar niti umom shvatljiva stvar. Šta se misli s ovim? To znači da Buda i bodhisattvas nisu objašnjivi utvrđenim učenjima, već intuitivnim procesom koji je spontan i prirodan.³⁹

To je odlučno ostvarivanje i nastavljanje ove tradicije Prajñāpāramitāe, koja svoj vidni izraz nalazi u ekstatičnim figurama Vajrayānae, a posebno u mističnoj stazi Vajrasattva-e (aktivni odraz Akṣobhya), stazi transformacije i integracije. Mnogobrojni oblici božanskih figura koje srećemo na ovoj stazi, posebno specifična tantrička, naga-asketska otelovljenja razotkrivene stvarnosti poput Dākinis, Viras i Herukas su veoma značajna sa stanovišta joge, zato što opisuju iskustva meditacije, događaje na stazi ostvarenja i spasenja.

Rastuće mnoštvo figura tantričkog Panteona zato nije bilo uslovljeno progresivno politeističkom težnjom „degenerisanog” budizma, koji je u preobilju religioznog osećanja i imaginacije tražio nove trajne predmete obožavanja i uzdizao proizvode ljudske spekulacije do statusa božanstva – naprotiv, ono je uslovljeno težnjom da se religiozna spekulacija zameni praktičnim iskustvom. I baš kao što svako novo naučno otkriće ne doprinosi samo bogatstvu datog i širenju polja našeg znanja, već vodi ka daljim otkrićima i ka ponovnoj proceni ranije datog, na isti način svako novo iskustvo o meditaciji otvara nove horizonte i stvara nove metode vežbi i ostvarivanja. Ljudska svest se ne može zaustaviti na bilo kojoj tački svog puta ka znanju. Zastoj znači smrt, krutost, propadanje. To je zakon celokupnog života i celokupne svesti. To je duhovni zakon iz kog proističu život i svest.

³⁹ Bhikshu Wai-tao i Dwight Goddard-ov prevod iz Budističke biblije (A Buddhist Bible) str. 102.

Baš kao što u matematičkoj misli svaka pojedinačna dimenzija nužno zahteva drugu, višu, sve dok nam se ne nametne zaključak da mora postojati beskonačni niz dimenzija – na isti način svako dalje širenje našeg duhovnog horizonta nagoveštava nove, nesanjane dimenzije svesti.

Činjenica da svako novo iskustvo ukazuje na nešto izvan sebe i zato ne može biti definisano ili ograničeno kao nešto što postoji po sebi samom, već samo u povezanosti sa drugim iskustvima; ova činjenica je definisana pojmom o „śūnyatā”-i, praznini svih određenosti, ne-apsolutnosti, beskrajoj povezanosti celokupnog iskustva. I ova „super-relativnost” sadrži u isto vreme ujedinjujući element živog univerzuma, zato što beskonačna povezanost postaje povezanost svega i time metafizička veličina, koja ne može biti opisana kao „biće”, niti kao „ne-biće”, niti kao kretanje, niti kao ne-kretanje.

Ovde smo dostigli granicu misli, kraj svega o čemu se može misliti i što se može razumeti. Poput kretanja, koje u svojoj krajnjoj suprotnosti, u svom najvišem obliku se ne može razlikovati od savršenog odmora i nepokretnosti, tako i relativnost u najvišem smislu univerzalne povezanosti ne razlikuje se od „apsoluta”. „Večito stalno jedino može biti predstavljeno u promenljivom; večito promenljivo jedino u stalnom, celokupnom prisutnom kretanju”. (Novalis)

Iz ovog razloga śūnyatā i tathatā (takvost) su identične u svojoj prirodi. Prva karakteriše negativnu, a druga pozitivnu stranu iste stvarnosti. Ostvarivanje prve počinje iskustvom o prolaznosti, trenutnosti, vremenskoj i prostornoj relativnosti – ova druga iskustvom o večitosti, o potpunosti, celosti, apsolutnom. Međutim, ovo ne znači da śūnyatā se iscrpljuje u kvalitetu relativnosti, niti da tathatā treba da bude poistovećena sa apsolutom. Mi koristimo te izraze samo kao most koji vodi od Zapada ka Istoku ili tačnije od logično-filosofskog ka intuitivno-metafizičkom obliku mišljenja.

D.T.Suzuki je zato u pravu kada osuđuje intelektualnu plitkost, koja pokušava da izjednači moderni pojam relativnosti sa pojmom śūnyatāe na čisto logičkim osnovama. „Praznina je rezultat jedne intuicije, a ne is-

hod rezonovanja.” Ideja o Praznini izrasta iz iskustva, a da bi joj se dala logična osnova, premisa je nađena u relativnosti. Ali, striktno logično govoreći postoji procep između relativnosti i Praznine. Relativnost nas ne nateruje da skočimo preko procepa; sve dok smo sa relativnošću mi smo u krugu; shvatiti da smo u krugu i da se zato moramo izvući iz njega da bismo videli njegov potpuni aspekt pretpostavlja jednom naše odlaženje izvan njega.⁴⁰

Ovaj skok preko provalije, koja zjapi između naše intelektualne površne svesti i intuitivne nadlične duboke svesti je predstavljen ekstatičnom igrom „božanstava koja piju krv”, koja su u zagrljaju sa Dākinis. Inspiracioni impuls Dākinis nas goni iz zaštićenog, ali tesno ograničenog kruga naše iluzorne ličnosti i naše uobičajene misli, sve dok ne razbijemo granice tog kruga i našeg jastva u ekstatičnom jurišu ka ostvarenju totaliteta. U tom jurišu svi okovi, sve ovozemaljske stege, sve predrasude i iluzije se uništavaju, svi konvencionalni pojmovi se brišu, sva žudnja i privrženost se seku u korenu, prošlost i budućnost se gasi, moć Karmae se lomi, a Velika Praznina se doživljava kao večno postojanje i krajnja Stvarnost i Takvost. Silovitost i snaga tog „proboja” može jedino biti vizuelizirana u nadljudskoj, demonskoj, mnogorukoj i mnogoglavoj figuri, kao višedimenzionalno, sve-videće, biće, koje istovremeno prodire svim pravcima, menjajući „tri vremena” (označena sa tri oka na svakom licu) u bezvremenu sadašnjost.

Takvo biće ne može se javiti drukčije nego „zastrašujuće” na planu zemaljske svesti, zato što u ratnim simbolima kojima ono vlada, a koji ukazuju na unutarnju borbu, čovek odan ovozemaljskim uživanjima ne može videti sredstva oslobođenja, već oružja destrukcije, koja uništavaju sve što pripada njegovom svetu.

U svim tim ekstatičnim ili „koja piju krv” božanstvima (kako su nazivana, zato što poput Dākinis sa kojima su sjedinjena drže u svojim rukama čaše-lobanje ispunjene krvlju) princip znanja ima prevlast, zato što krv

⁴⁰ D.T. Suzuki: Eseji u zen-budizmu (Essays in Zen Buddhism) III, str. 241.

simboliše crvenu solarnu energiju koja vodi ka svesti i samosvesti, koja se pretvara u otrov smrtnosti u onima koji stagniraju u uskom sudu svoga jastva, dok u onima koji žele da odustanu od svoga iluzornoga ja, ona se pretvara u oslobađajuće znanje. „Božanstva koja piju krv” su zato uglavnom prikazivana u Yab-Yum aspektu tj. sjedinjena sa svojim Prajñā-ma. Njihova polazna tačka je svest koja spoznaje, solarni princip, koji ima svoje središte u Moždanom Centru.

Najviši i srazmerno najstrašniji aspekti „božanstva koja piju krv”, zato pripadaju Moždanom Centru i predstavljeni su u Bardo Thödol-u kao pet Herukas i njihove Prajñās u tradicionalnim bojama prostranih pravaca, dok mirni oblici Dhyāni-Buda pripadaju Srčanom Centru i „Božanstvima koja poseduju znanje” (vidyādhara; Tib.: rig-ḥdzin), koja stoje na sredini između te dve krajnosti, pripadaju Grlenom Centru, Centru Mantričkog Zvuka.

Ti „Vlasnici Znanja” su oslikani ljudskim figurama herojskog izgleda, koje ekstatično igraju sa podignutim peharima-lobanjama, ispunjenim krvlju u zagrljaju sa Ḍākinis. Oni su blaži aspekt božanstva koja piju krv, tako reći njihov odraz na najvišem stupnju individualnog ili čoveku dostižnog znanja, poput onog koje je postignuto u svesti velikih jogija, nadahnutih mislilaca ili sličnih heroja duha (vira; Tib.: dpaḥ-bo). To je zadnji korak pred „proboj” ka univerzalnoj svesti – ili prvi na povratku odatle na plan ljudskog znanja.

Prema Bardo Thödol-u pojave mirnih oblika Dhyāni-Buda zato slede sedmog dana Međustanja (bardo) sa „Božanstvima koja poseduju znanje”. Oni se javljaju u obliku maṇḍala-e, čiji je centar u obliku blistave figure „Vrhovnog Vlasnika Znanja o Karmičkim Posledicama” (Tib.: rnam-parsmin-paḥi rig-ḥdzin), koji opaža ishode svih akcija. On je okružen aurom duginih boja. Nazvan je „Gospodom Igre” tj. gospodarem svega što se kreće i što je pokretno, zato što psihički centar kojim on vlada je centar elementa kretanja (Tib.: rluḥ), kojim je okarakterisan kvalitetima „vazduha”, „vetra”, „daha” i smatran je nosiocem života, i kreativnog zvuka, svete reči i znanja, duhovne aktivnosti i razvoja.

Mudrost, koja opaža ishode svih akcija i koja „izvršava sva dela” je svojstvo Amoghasiddhi-ja koji je povezan sa elementom „vetar” ili „vazduh” (rluḥ). Međutim Ḍākini, sjedinjena ovde sa njim je crvene boje, a njegova titula „Gospod Igre” prethodila je reči „Padma” (Padma-gar-gyi-dbañ-phyg). Obe ove činjenice otkrivaju da su te dve figure povezane sa Padma-Redom Amitābha/e i da su svojstva Amoghasiddhi-ja i Amitābha-e pomešana u njima.

Amitābha je povezan sa životnim aspektom daha isto tako kao i sa aspektom znanja o mantričkom zvuku koji stvara znanje što stvara vizije i uviđa razlike Unutarnje Vizije i u svom aktivnom aspektu ili odrazu, kao Amitāyus, on je Gospod Bezgraničnog Života (Skt.: āyus = život, trajanje života). Ovo mogu biti glavni razlozi zašto je Amitābha (ili Amitāyus) povezan sa Grlenim Centrom.

Četiri latice maṇḍala-e:

na istoku belog „Vlasnika Znanja, koji ima element zemlju kao svoje prebivalište” (Tib.: sa-la gnas-paḥi rig-ḥdzin), koji je u zagrljaju sa Belom Ḍākini;

na jugu žuti „Vlasnik Znanja, koji ima moć nad trajanjem života” (Tib.: tshe-la dbaḥ-paḥi-rig-ḥdzin), koji je u zagrljaju sa Žutom Ḍākini;

na zapadu crveni „Vlasnik Znanja o Velikom Simbolu” (Tib.: phyag-rgya-chen-poḥi rig-ḥdzin), koji je u zagrljaju sa Crvenom Ḍākini;

Na severu zeleni „Vlasnik Znanja o Spontanom Osvtarenju” (tib.: lhag-gyis-grub-pa-rig-ḥdzin), koji je u zagrljaju sa Zelenom Ḍākini;

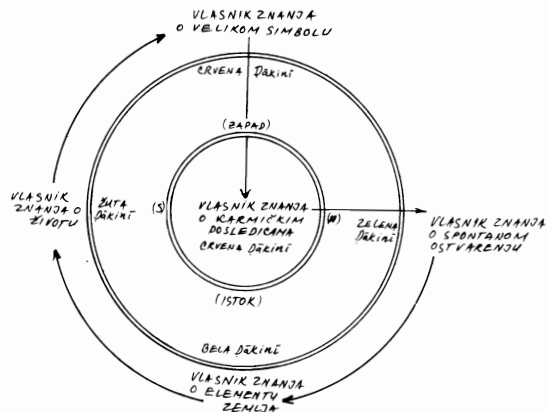
Ovde imamo maṇḍala-u promenjenog reda; tj. sistem u kojem su dve vrste ili dve garniture simbola kombinovane i čija jedna garnitura promenom mesta svojih simbola pomoću jedne jedinice unutar strukture maṇḍala-e ulazi u nove kombinacije sa drugom garniturom. Ovo nije po načinu neobično u tibetanskoj praksi meditacije, već je dato u mnogim maṇḍalama, a ima krajnji cilj, koji ne može biti lako objašnjen jer bi to zahtevalo dublje i detaljnije istraživanje te fine materije od strane mnogih primera. Mi se zato ograni-

čavamo u sadašnjem slučaju na nagoveštaj da u tradiciji Bardo Thödol-a Amitābha zauzima posebno mesto, a da je Padmasambhava, začetnik ove tradicije, smatran kao zemaljski odraz (nirmāna-kāya) Amitābha-e, kao što se može videti iz posvetnog stiha na početku Bardo Thödol-a. Postojeća mandala je zato videna očima, ili sa stanovišta Amitābha.

Centar Maṇḍala-e predstavlja kombinaciju principa Amitābha-e i Amoghasiddhi-ja: istočna latica spaja principe Ratnasambhava-e (Element Zemlje) i Vajrasattva-Akṣobhya (bele boje tela i Belu Dākini); južna latica spaja princip Amitābha-e (u obliku Amitāyus-a kao „Gospoda Života”) i Ratnasambhava-e (žute boje tela i Žutu Dākini); zapadna latica spaja principe Vairocana-e („Velikog Simbola” sjedinjenja) i Amitābha-e (crvene boje tela i Crvenu Dākini); severna latica spaja principe Akṣobhya-e (spontanog znanja) i Amoghasiddhi-ja (zelene boje tela i Zelenu Dākini).

Ova koordinacija odgovara pojedinačnim stanjima i stanovištima Bardo Thödol-a, a na sličan način svaka škola maditacije čini izvesne modifikacije u opštoj osnovi tradicionalnih maṇḍalas prema svom pobožnom stanovištu. Da bismo shvatili te modifikacije mi zato moramo biti bliski sa opštom osnovom, i zbog toga smo dosledni tome u sledećem prikazu tri maṇḍale Srčanog centra, Grlenog centra i Moždanog centra koje ilustruju određeni paralelizam i unutarnju ispovest božanskih figura, koje obitavaju u tim centrima.

Maṇḍala božanstava koja poseduju znanje prema Bardo Thödol-u



Dākinis i boje u velikom krugu odgovaraju prostornim pravcima sa kojima su one povezane po dogovoru.

Jedna jedinka je dovoljna da sve Vlasnike Znanja (Tib.: rig-ḥdzin) izvan velikog kruga pomeri sa njihovih uobičajenih mesta. Strelice pokazuju mesta koja one zauzimaju po dogovoru kao što se može videti na sledećem dijagramu tri mandalae Srčanog, Grlenog i Moždanog Centra.

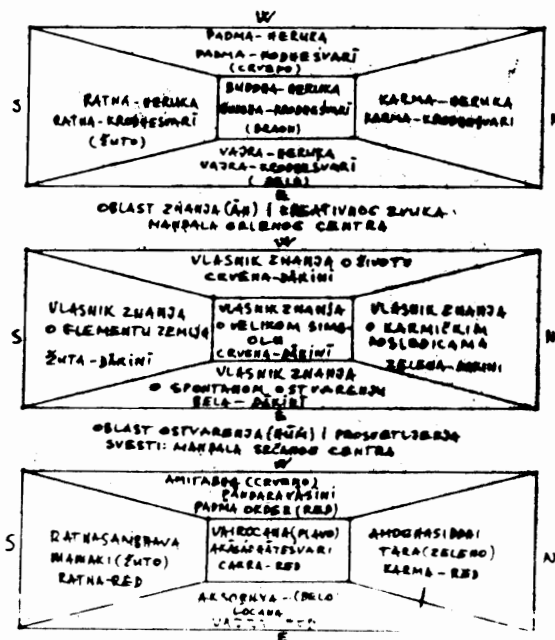
16.
**MISTERIJA TELA, GOVORA I SVESTI I
 „UNUTARNJA STAZA VAJRASATTVA-E”
 UNUTAR SEMENOG-SLOGA HŪM**

Dozvolite nam da se ponovo setimo činjenice da sva ta božanska otelovljenja i maṇḍalas formirane od njih, nisu samo prirodni kvaliteti njihovih odgovarajućih psihofizičkih centara, već simboli meditativnih ostvarenja i postignuća, kroz koje se ti centri pretvaraju u predstavnike najviše svesti u kojoj univerzum postaje Telo, univerzalno znanje mantrički Zvuk, a univerzalno saosećanje i samilost (kvalitet učestvovanja i poistovećivanja sebe sa svim što živi) Živi Duh, koji nadahnjuje sva Prosvetljena Bića.

Ovo je „Misterija Tela, Govora i Svesti”, koja se odigrava u trima gornjim centrima na putu do prosvetljenja. Ovaj put nije samo staza blagih vrlina, dobronamernih osećanja i mirnog samoodricanja, već staza „strahovitih ambisa” (Tib.: h̄jigs-paḥi phrañ), kako je naziva Bardo Thödol – staza, koja nas prisiljava da se suočimo sa bezdanim ambisom našeg vlastitog bića, sa našim strastima i patnjama, staza herojskih borbi i ekstatičnih oslobođenja, na kojoj ne samo mirna, već, takođe, herojska i „božanstva koja piju krv”, jesu naši saputnici. I ako im ne žrtvujemo krv vlastitog srca, mi nikad nećemo stići do kraja ovog puta i ostvariti Misteriju Tela, Govora i Svesti.

Kod prosečnog čoveka psihički centri su ispunjeni samo sa elementarnim snagama tela i ovozemaljskom svešću. Kod spiritualno razvijenih, tj. u onih koji streme onom što je van njih samih, snage tih centara su pod uticajem i oplemenjene su vodećim principima Dhyāni-Buda, čiji su simboli smešteni u tim centrima. Ali jedino savršeno duhovno sjedinjenje može dovesti do njihove potpune transformacije. Zato, mi nailazimo na natpise po tibetanskim hramovima (thañ-ka) da jedino u prikazima Buda, bodhisattvas i svetaca, semeni-slogovi Tela, Govora i Svesti, naime, OM-ĀH-HŪM su pisani na suprotnoj strani slike na mestima koja odgovaraju trima najvišim psihičkim centrima.

Oblast sjedinjenja (OM) i univerzalnog tela:
 maṇḍala Moždano centra



Značenje ta tri semena sloga zato prevazilazi značenje pojedinih simboličkih figura poput Vairocanae, Amoghasiddhi-ja, ili Akṣobhya; drugim rečima, oni su primenjeni na najviši nivo iskustva na kom svi izdvojeni aspekti Dhyāni-Buda se stapaju i iščezavaju. Na isti način tri najviša centra zamenjuju psihičke funkcije ostalih Centara: Amoghasiddhi-jeve funkcije se stapaju (kao što smo videli) sa funkcijama Amitābhae u Grleonom Centru, tako da semeni slog ĀH, koji sada zauzima mesto HRIH postaje predstavnik čitave maṇḍalae Božanstva koja poseduju znanje. Međutim, HŪM sadrži sve aspekte integracije od Ratnasambhavae sinteze „Mudrosti o jedinstvu svih Bića” (koju bi u drugim prilikama trebalo povezati sa Pupčanim Centrom) i Akṣobhyaie „Mudrosti Velikog Ogledala” u kojem

kako ono što je bezoblično, tako i oblici svih stvari se sadrže navise do Vajrasattvaine integracije svih Dhyāni-Buda unutar dijamantske svrnosti i aktivnosti njegovog spontanog puta.

Na taj način mantrički zvuk može imati različita značenja prema vezama u kojima se javlja i prema nivou svesti na kojem je korišćen ili na koji je primenjen. Mi se tako reći bavimo različitim stepenima intenziteta ili različitim mogućnostima istog principa; a udvajanje istog zvuka (kakav je na primer HŪM) ne izražava samo njegovo pojačanje ili njegov odnos prema dva različita aspekta iste simbolične figure, već, takođe, često isto iskustvo na dva različita stupnja stvarnosti.

Zato moramo praviti razliku između jednostavnog HŪM-a Akṣobhya-e i HŪM-a u njegovoj najvišoj potencijalnosti kao simbola integracije svih Dhyāni-Buda, bio on u aktivnom obliku Vajrasattva-e ili u obliku Samantabhadra-e (najviši oblik Bude Nyingma sekte) ili Vajradhāra (najviši oblik Bude Kargyūtpas). Zadnja dva su poput Vajrasattva-e, suština Dhyāni-Buda, ali su predstavljena u pasivnom aspektu čiste „tathatā”-e ili „takvosti” i zato se zovu „Adibuddhas”. Oni su u stvari dharmakāya Vajrasattva-e ili potencijalno Budastvo prisutno u svakom biću (ali ne kao vrsta Boga Stvoritelja, od kog se počinje razvijati univerzum, kao što neki naučnici, izgleda, veruju).

Da bismo učinili prirodu Bude ili kvalitet budavstva shvatljivim sa čovekovog gledišta, moramo razlikovati i vizuelizirati njegove različite aspekte, slične aspektima Sunčeve svetlosti unutar prizme. Međutim, od ovog analitičkog oblika shvatanja mi se postepeno ponovo okrećemo ka sintezi. To počinje meditativnom vizuelizacijom, koja je put Amitābha-e i završava se svojim savršenim ispunjenjem na putu krajnje integracije, putu Vajrasattva-Akṣobhya-e. Zato Bardo Thödol kaže da staza Vajrasattva-e se sastoji od pomešanih svetlosti ujedinjenih mudrosti.

Ovo iskustvo o unutarnjem sjedinjenju se izražava u nastojanju svih škola meditacije da sjedine pet Dhyāni-Buda u jednu figuru, bilo u obliku Adibuddha-e ili u odgovarajućem Heruka-obliku (slično Mahāsukhu;

Tib.: b-De-mchog) u kojem je simbolisan proboj ka savršenstvu ili trenutku postignuća.

Pošto ovaj „proboj” ka sjedinjenju i univerzalnosti (OM) je postignut, svest se vraća na ljudski plan i pretvara se u akciju unutar HŪM-a Srčanog Centra. Na taj način HŪM sjedinjuje obe stvarnosti: živu, pulsirajući prisutnost individualnog postojanja i nadindividualnu bezvremenost izvan svih dualnosti. To je vrhunski princip najvišeg iskustvenog oblika, unutarnje stvarnosti, koji postoji u svim bićima. Zato je rečeno: „Svest svih Buda o tri vremena⁴¹, koja je od početka čista⁴² i spontana⁴³, a koja ide s onu stranu reči, misli i govora⁴⁴, raste kao neuništivo⁴⁵, zračeće, prazno Telo Pet Mudrosti u obliku HŪM-a, čisto i savršeno⁴⁶ u svim svojim organima i poljima delovanja.⁴⁷

„Pet otrova”⁴⁸ se pretvaraju u večite, koje same sobom zrače Mudrosti praksom kreativnog⁴⁹ reapsorptivnog⁵⁰ procesa meditacije unutar Joge Unutarnje Vatre⁵¹ Sazrevanjem Četiri Tela⁵² Pet Mudrosti, Vajra Srca⁵³ može biti ostvarena čak i u ovom životu”⁵⁴.

⁴¹ „Tri vremena” su prošlo, sadašnje i buduće. Da bi prikazali da Bude opažaju tri vremena i tri sveta (naime, čulni svet, svet čistog /apstraktnog/ oblika i svet bezobličnog, koji su poznati kao kāma-loka, rūpa-loka i arūpa-loka) Heruka oblici Buda su predstavljeni sa tri oka (na svakom od četiri lica); Tib.: khams-gsum-la gzigs-ñiñ dus-gsum-gyi dños-po mkhyen-pas šal re-re ñiñ sryan gsum-gsum-pa” (dpal-hkhor-lo bDe-mchog).

⁴² ka-dag.

⁴³ lun-grub.

⁴⁴ smra-bsam-brjod-med; „brjod-med” može, takođe, biti izraženo „transcendentalnim”.

⁴⁵ ma-hgags. Dr H. V. Guenter mi je skrenuo pažnju na grešku u nemačkom izdanju ove knjige u kome sam izrazio termin ma-hgags kao „nesprečeno” umesto kao „večito” ili „neuništivo”. „ma-hgags” kako on pravilno iznosi je sinonim za „anirodha”, dok „nesprečeno” bi trebalo izraziti sa hgegs-med, Skt.: „avirodha”, „odsustvo prepreke”.

⁴⁶ U svim tibetanskim meditacijama velika važnost se pridaje jasnosti oblika-percepcije. Ovdje se maglovitost i nejasnost ne tolerišu i ništa se ne prepušta slučaju. Svaki zvuk, svaka boja, svaki oblik moraju biti jasno definisani i ispunjeni životom. Tibetanski misticizam nema nikakve veze sa „misterioznom mračnošću” ili neodređenim individualnim vizijama spiritističkih medijuma ili emocionalno nestabilnih duhova. Zasnovan je na spiritualnoj disciplini, koja ne postdiče ni

Tako se vraćamo od mnoštva vizija i oblika ka unutarnjoj potpunosti, ka jedinstvu svih buda i ka ostvarenju budastva unutar nas samih, ovdje i sada.

PETI DEO
 OM MAṆI PADME HŪM
 STAZA VELIKE MANTRE



preteranu emocionalnost, niti spekulativnu misao ili neobuzdanu imaginaciju.

„Joga je način da se zaustavi spontana, uvek promenljiva igra svesti; da se zaustavi silna bujica i pretvori u nepomično, jasno ogledalo; da se sačuvaju odrazi sveta u njemu i da se stekne moć nad pokretima, koji iznutra mogu uzburkati njegovu površinu, i da se odrede vladarevom moći. Što bi trebalo da se odražava u njegovoj mirnoći kao unutarnja vizija u stvari, da li bilo šta treba da odražava. (Zimmer, *Ewiges Indien*, str. 115).

⁴⁷ skye-mched = Skt.: āyatana.

⁴⁸ Tradicionalnih „pet otrova“ ljudske svesti su:

Neznanje	(avidyā	Tib.:ma-rig)
Mržnja	(dveṣa	Tib.:že-sdañ)
Ponos	(māna	Tib.:ña-rgyal)
Strast	(rāga	Tib.:hdod-chags)
Zavist	(irsā	Tib.:phrag-dog).

⁴⁹ bskyed-rim.

⁵⁰ rdzogs-rim.

⁵¹ Izraz „zuñ hjuĝ“ se koristi ovde kao tehnički termin za gTum-mo praksu, tj. „Jogu Unutarnje Vatre“, koja teži sjedinjenju psihičkih struja (iqā i piṅgalā) u srednji nāḍi (suṣumṇā).

⁵² „Četiri Tela“ su: Dharmakāya, Sambhogakāya, Nirmāṇakāya i Vajrakāya. Oni su tema V-og dela.

⁵³ thugs-kyi-rdo-rje.

⁵⁴ Tibetanski tekst, na kome je zasnovan moj prevod, je objavljen u W. Y. Evans Wentz-ovoj Tibetanskoj jogi i tajnim doktrinama (*Tibetan Yoga and Secret Doctrines*), Ilustracija VIII. (Oxford University Press, London, 1935)

1.

DOKTRINA O „TRI TELA” I TRI PLANA STVAR- NOSTI

Pošto smo se upoznali sa iskustvom o univerzalnosti u svetom slogu OM, sa sjajem besmrtnosti u „MANI”, njegovim razvojem u lotos-centrima svesti („PADMA”) i njegovom integracijom i realizacijom u semenom slogu HŪM.

Put ka ostvarenju OM-a je put univerzalnosti, Put Velikog Prenosioca, Mahāyāna-e. Put od OM-a do HŪM-a je put ostvarenja univerzalnog u individualnom. To je put Vajrayāna-e, ili unutarnja (mistična) staza Vajrasattva-e, koji izvodi preobražaj našeg zemaljskog, „materijalnog” sveta u dublju nevidljivu stvarnost iz koje potiče vidljivo, stvarnost nečujnog, ta koja prožima i pokreće zvuk, nedodirnog tog koje prožima dodir, i misao ta koja nadilazi svesno, ta koja prožima i pokreće misao.

I baš kao što Vajrasattva predstavlja aktivnu snagu Akṣobhya-e tako Avalokiteśvara predstavlja dinamički aspekt Amitābha-e na nivou ljudskog iskustva i delatnosti. Odnosno svaki Buda se predstavlja na tri plana stvarnosti: univerzalnom, idealnom i individualnom.

Na taj način u Budinoj figuri razlikujemo tri tela ili principa:

1. Taj u kom sva Prosvetljena Bića su isto: iskustvo o potpunosti, o univerzalnosti, o najdubljem nadindividualnom stvarnosti Dharma-e, praiskonskom zakonu i uzroku svih stvari iz koga proističe svaki fizički, moralni ili metafizički red.

2. Taj koji sačinjava duhovni i idealni karakter Bude stvaralački izraz ili formulacija ovog univerzalnog principa u oblasti unutarnje vizije: Sambhogakāya, „Telo Blaženstva” (ushćenja ili duhovnog zadovoljstva) iz kog se rađa svaka istinska inspiracija.

3. Taj na kom se ova inspiracija preobražava u vidljivi oblik i postaje čin: Nirmāṇakāya, „Telo Preobražaja”, ljudsko otelovljenje ili individualnost Prosvetljenog Bića.

U Dharmakāya-i, univerzalnom principu celokupne svesti, totalnost nastajanja i postojanja je potencijalno sadržana – upoređena sa beskonačnošću prostora, koji obuhvata sve stvari i koji je *conditio sine qua non* svega što postoji. Ipak mi ne možemo reći niti da je prostor identičan sa stvarima, niti da je različit od njih. Koliko malo mi možemo postati svesni prostora bez njegovog suprotnog pola tj. oblika, toliko Dharmakāya ne može postati stvarnost za nas bez spuštanja do oblika.

Ovo se događa na dva načina: u oblasti čistog oblika, ili čiste mentalne percepcije, tj. u oblasti ideja – i u oblasti delovanja, individualnosti, materijalizacije ili otelovljenja.

U stanjima ushićenja, transa ili vrhunse intuicije, kako je okarakterisano stupnjevima duboke udubljenosti pri meditaciji (*dhyāna*), mi doživljavamo Dharmakāya-u kao svetlosne oblike čiste spiritualne percepcije – kao čisti, večni princip oblika, oslobođen od svih slučajnosti ili kao uzvišene vizije o višoj stvarnosti. U njima Sambhogakāya, „Telo Blaženstva” se ostvaruje. Iz njega potiče sva besmrtna umetnost, sva duboka mudrost, sve dalekovide istine (*dharma*, u smislu formulisane i objavljene istine). Njegovo uživanje je dvovrsno poput tog svakog velikog dela umetnosti: ushićenje stvaralačkog čina i zadovoljstvo onih koji posmatraju svršeno delo sa retroaktivnim doživljavanjem i oživljavanjem stvaralačkog čina.

Ushićenje, upoređljivo sa prvom od te dve vrste doživljavaju sve bude i *bodhisattvas* tokom svoje *sādhana*-e i pri praksi najviših vrlina (*pāramita*)¹ kao što pokazuju njihovi životi – dok ushićenje upoređljivo sa dru-

¹ Ta *pāramitās* ili savršenstva su: 1. savršenost davanja (*dānapāramitā*), koja kulminira u samožrtvovanju 2. moralna savršenost (*śīla-pāramitā*), koja kulminira u sveobuhvatnoj ljubavi 3. savršenost uzdržljivosti ili strpljivosti (*kṣānti-pāramitā*), koja kulminira u praštanju i iskorenjivanju zle volje 4. savršenost energije (*virya-pāramitā*), koja kulminira u nepokolebivoj odluci da se postigne prosvetljenost 5. savršenost meditacije ili unutarnje vizije (*dhyāna-pāramitā*), koja kulminira u svesti o Stvarnosti, ostvarenju samosvesti 6. savršenost Mudrosti (*prajñā-pāramitā*), koja kulminira u savršenom Prosvetljenju.

Kasniji *pāli* rukopisi poput *Buddhavamsa* i *Cariyapitaka*, verovatno pod uticajem *Mahāyāna*-e, pominju deset *pāramitās*. Naime: sav-

gom vrstom su osetili svi oni koji razmišljaju o važnosti tih života i oživljavaju ih u svesti i svojim delima.

Zato, dve vrste *Sambhogakāya*-e se razlikuju u odnosu na Bude: „*svā-sambhoga-kāya*” i „*para-sambhoga-kāya*”; prva je telo „čistog oblika” (*rūpa-kāya*), „koje je krajnje savršeno, čisto, večito i univerzalno, koje je bezgranično i poseduje istinska svojstva, uslovljena efektima nesamerljive vrline i znanja, koje su skupljali svi *Tathāgatas*, tokom bezbrojnih *kalpas*. Ono će mirno trajati do svršetka vremena: i uvek će u sebi doživljavati blaženstvo *Dharma*-e.

Druga je *para-sambhoga-kāya* (telo koje izaziva zadovoljstvo u drugima). Ono je fino telo sa svojstvom čistote, koje prikazuju svi *Tathāgatas* zbog svog znanja o Jednakosti (*samatā-jñāna*).² Takvo je ostvarenje *Dharmakāya*-e u ljudskoj svesti.

Budući da je svest ta koja stvara ljudsko telo, to sledi da što više svest reflektuje *Dharmakāya*-u i ispunjena je njome, to više će moći da utiče na materijalno telo i da ga preobražava. Ovaj preobražaj postiže svoje najviše savršenstvo u Potpuno Prosvetljenom Biću. Zato je rečeno da telo Bude je ukrašeno sa 32 znaka savršenstva. Odatle ime „*Nirmānakāya*”, „Telo Preobražaja”.

Nirmānakāya (Tib.: sprul-sku; zamenica „*tūlkū*” ili „*tūkū*”) Bude je često nazivana iluzornim telom ili čak „fantomskim telom”, pojam koji isto tako vodi u zabunu kao i opšteprihvaćena interpretacija o *māyā*-doktrini. Ako indijski mislioci definišu ovaj svet kao *māyā*-u, to ne znači da je svet lišen svake realnosti, već samo da nije ono za šta nam se prikazuje, drugim rečima da je njegova stvarnost samo odnosna ili predstavlja stvarnost nižeg stepena, koja upoređena sa višom stvarnošću (pristupačnom samo Prosvetljenom Biću) ne postoji vi-

šenost u davanju, moralnosti, samoodricanju (*nekkhamma*), mudrosti, energiji, uzdržljivosti, iskrenosti (*sacca*), odlučnosti (*aditthāna*), ne-sebičnoj ljubavi (*mettā*) i staloženosti (*upekkhā*)!

² *Viñapitāmātra-siddhi-śāstra* X cfr. *Jiryō Masuda Der individualistische Idealismus der Yogacāra-Schule*, str. 59.f.; *Vijñaptimātratā-siddhi*, la *Siddhi* de *Huiān-Tsang*, preveo *Louis de La Vallée Poussin*. Vol. 2, str. 705-6, Paris, 1929.

še od objekta sna, formacije oblaka ili munja koje prasaju unutar njega.

Međutim, viđeno iz suprotnog pravca, čak ni najjednostavniji od tih fenomena nisu samo halucinacije, tj. oni nisu ni proizvoljni, ni beznačajni, već su izrazi jednog prisutnog zakona, čija stvarnost je neosporna. Čak ako su ovaj naš svet i ono što nazivamo našom ličnošću delo-svesti i iluzija, to ne znači da su oni nestvarni. Oni su toliko stvarni koliko i svest koja ih stvara. Telo koje smo stvorili, ne iščezava u momentu kada ga mi prepoznajemo kao proizvod naše svesti ili kada se zamorimo od njega. Čim su proizvodi naše svesti uzeli materijalni oblik oni se pokoravaju zakonima materije, ili možemo bilo kako nazvati te zakone, koji vladaju njima. Čak ni svetac ne može proizvoljno menjati ili poništavati materijalna svojstva ili funkcije tela. On ih može samo transformisati korak po korak, kontrolišući ih u njihovim inicijalnim stanjima ili u trenutku njihovog učestvovanja u bitisanju. Na materijalizaciju se može delovati, usmeravati je i oblikovati je samo dok je ona još uvek u procesu obrazovanja.

Teorija o transformaciji Budinog tela nije zato u suprotnosti sa tom stvarnošću i realizmom kako ranijih tako ni kasnijih Theravadina i njihovom verom u istorijsku ličnost i ni u kom pogledu nije suprotna njihovoj veri u nadljudske moći i savršenosti. Buddhaghosa govori o „tom Bhagavā, koji je posedovao divnu rūpakāya-u, ukrašenu sa 80 manjih znakova i 32 veća znaka velikog čoveka, i koji je posedovao dharmakāya-u očišćenu na sve načine i ovenčanu sa (pet Khandhas) śīla, samādhi, (paññā, vimutti i vimuttiñānadassana) punu sjaja i vrline, neuporedivu i potpuno očišćenu.”³

U uvodnom razgovoru sa svojim Atthasālini, Buddhaghosa opisuje raznobojno zračenje, koje emituje telo Bude. Klasična lepota tog opisa ne može biti nadmašena ni jednim Mahāyāna tekstom na ovu temu, koja igra tako značajnu ulogu, posebno u koncentraciji i

³ Citirao Nalinaksha Dutt u Aspekti Mahāyāna budizma i njegov odnos prema Hinayanā, (Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayanā), str. 101.

Sādhanā-i Dhyāni-Buda. „Zruci šest boja – indigo, zlatne, crvene, bele, žutosmeđe, zaslepljujuće sjajne – su zračili iz Učiteljevog tela kada bi kontemplirao fini i teško shvatljivi Zakon svojim sveznanjem... Indigo zruci su izlazili iz njegove kose i plavih delova njegovih očiju. Zahvaljujući njima površina neba je izgledala kao da je poprskana melemnim prahom, ili kao lepeza ukrašena dragim kamenjem, koja se njiše ili kao parče potpuno raširene tamne tkanine. Zlatni zruci su izlazili iz kože i zlatnih delova njegovih očiju. Zahvaljujući njima, različite strane sveta globusa su sijale kao da su poprskane nekom zlatnom tečnošću, prekrivene pokrivačima od zlata, ili zasute prahom šafrana i bauhinia-cvetovima. Crveni zruci su izlazili iz njegovog mesa i njegove krvi, i crvenih delova očiju. Zahvaljujući njima strane sveta globusa bile su obojene kao da su slikane crvenim prahom minijuma... Beli zruci su izlazili iz kostiju, zuba i belih delova njegovih očiju. Zahvaljujući njima strane sveta globusa su blistale kao da su prelivene potocima mleka, koje je proliveno iz srebrnih pehara, ili kao da su prekrivene baldahinom od srebra. Žutosmeđi i zaslepljujuće sjajni zruci su izlazili iz raznih delova njegovog tela. Na taj način šestobojni zruci su izašli i zahvatili veliku masu zemlje”. Potom sledi divan opis kako Budina zlatna svetlost prožima zemlju, vodu, vazduh, prostor izvan i sve nebeske oblasti i milione sistema-svetova, a opis se završava značajnim rečima (koje aludiraju na promenu ili oplemenjivanje fizičkog tela). „A krv Gospoda sveta je postala čista, dok je on kontemplirao taj fini i teško shvatljivi zakon. A isto tako i fizička osnova njegove misli i boja njegovog lica. Element boja, proizveden po kalorijskom redu, plod svesti, čvrsto se utvrdio sa radijusom od osamdeset lakata.”⁴

U pāli literaturi tako moćno zračenje nije samo pripisivano Budi, već isto tako i stvaranju Nimmita-Budhas, tj. njegovim mentalnim projekcijama samog sebe (vrsta Dhyāni-Buda u njegovom vlastitom obliku) za

⁴ Tumač (Atthasālini), str. 17f. Preveo Maung Tin. Pāli Text Society, London 1920.

vreme njegovog odsustva iz sveta, dok besedi Abhidharma-u svojoj majci na Tusita nebu.

Sve ovo jasno pokazuje da, iako doktrina o „tri tela” nije još uvek bila formulisana u pali budizmu, svojstva tih tela i duhovni kvaliteti na kojima ona počivaju bili su isto tako priznati od onih koji su naglašavali istorijsku i ljudsku ličnost Bude. Za njih ljudsko biće nije samo fizička stvarnost, zato što pojam Čoveka obuhvata bezbrojne mogućnosti Duha i bezgraničnost univerzuma. Na taj način suprotnost između realizma i idealizma nije još postojala.

2.

MĀYĀ KAO STVARALAČKI PRINCIP I DIMENZIJA SVESTI

Iz gore pomenutog postaje očigledno jasno da ovde mi nemamo veze sa subjektivnim idealizmom, zasnovanim na logičkim spekulacijama, pojmovima i kategorijama, već sa doktrinom zasnovanom na realnosti svesti i njenim najdubljim iskustvima.

Ako māyā-u nazivamo stvarnošću nižeg stepena, činimo to zato što iluzija počiva na rđavoj interpretaciji pojedinih aspekata stvarnosti. Upoređeni sa najvišom ili „apstraktnom” stvarnošću, svi oblici u kojima nam se ova stvarnost javlja su iluzija, zato što su oni samo pojedini aspekti i kao takvi nekompletni, odvojeni od svojih organskih veza i lišeni svoje univerzalne povezanosti. Samo stvarnost koju možemo nazvati „apsolutnom” je stvarnost, koja potpuno obuhvata celinu. Svaki pojedinačni aspekt mora zato činiti niži stepen stvarnosti – manje univerzalan, iluzorniji i nestalniji.

U svesti poput tačke kontinuiranost linije bi bila neprihvatljiva. Za takvu svest postoji jedino kontinuirani i očigledno nepovezani nastanak i nestanak tačke.

Za linearnu svest – nju bismo mogli nazvati jednodimenzionalnom svešću nasuprt nedimenzionalnoj svesti sličnoj tački – kontinuitet ravni bi bio neprihvatljiv, zato što se ona može kretati samo u jednom pravcu i obuhvata samo linearnu povezanost tačaka koje slede jedna drugu.

Za dvodimenzionalnu svest kontinuitet ravni, tj. istovremeno postojanje tačaka, pravih linija, krivih i znakova svih vrsta je shvatljivo, ali ne i prostorna povezanost onako kako one, na primer, oblikuju površinu kocke.

Međutim, u trodimenzionalnoj prostornoj svesti povezanost nekoliko ravni je usklađena u vidu pojma o telu, u kome istovremeno postojanje raznih ravni, linija i tačaka može biti postignuto i obuhvaćeno u potpunosti.

Na taj način svest o višoj dimenziji se sastoji u usklađenom i istovremenom opažanju nekoliko sistema po-

vezanosti ili pravaca kretanja, u širem shvatljivijem jedinstvu, bez uništavanja individualnih karakteristika pojedinih nižih dimenzija. Stvarnost niže dimenzije nije zato poništena višom, već samo „relativizirana” ili stavljena u drugu perspektivu vrednosti.

Ako percipiramo i koordiniramo različite faze kretanja tačke, koje slede u jednom pravcu, dolazimo do percepcije prave linije.

Ako percipiramo i koordiniramo različite faze u kretanju prave linije, koja putuje u pravcu koji se još ne sadrži u njoj, dolazimo do predstave o ravni.

Ako percipiramo i koordiniramo različite faze u kretanju ravni, pravcem koji još nije sadržan u njenoj dimenziji dolazimo do percepcije tela.

Ako percipiramo i koordiniramo različite faze kretanja tela, dolazimo do percepcije i shvatanja o njegovoj prirodi tj. postajemo svesni njemu inherentnih zakona i oblika postojanja.

Ako percipiramo i koordiniramo organsko unutarne kretanje (rast, razvoj, emocionalno, mentalno i duhovno kretanje itd.) svesnog bića, postajemo svesni njegove individualnosti, njegovog psihičkog karaktera.

Ako percipiramo mnogobrojne oblike postojanja, kroz koje individua mora da prođe i posmatramo kako ti oblici nastaju prema različitim uslovima i u zavisnosti od mnoštva nerazdvojnih faktora, dolazimo do percepcije i razumevanja zakona akcije i reakcije, zakona karma-e.

Ako posmatramo različite faze karmičke akcije i reakcije, kao što je rečeno da ih je Buda posmatrao, postajemo svesni nadindividualne karmičke uzajamne povezanosti, koja uključuje nacije, rase, civilizacije, čovečanstvo, planete, sunčeve sisteme i konačno čitavi univerzum. Ukratko, dolazimo do percepcije kosmičkog svetskog poretka, jedne beskonačno promenljive povezanosti svih stvari, bića, događaja, sve dok konačno ne ostvarimo univerzalnu svest u Dharmakāya-i, kada postizemo prosvetljenje.

Videno sveću Dharmakāya-e, svi izdvojeni oblici pojavnosti su māyā. Međutim, māyā u najdubljem smislu je stvarnost u svom kreativnom aspektu stvarnosti.

Tako māyā postaje uzrok iluzije, ali sama nije iluzija, sve dok se sagledava kao celina u svom kontinuitetu, kreativnoj funkciji ili kao beskonačna moć transformacije i univerzalna povezanost.

Međutim, čim se zaustavimo na bilo kom od njenih ostvarenja i pokušamo da ga ograničimo na stanje „postojanja” ili sobom-ograničeno postojanje, postajemo plen iluzije, prihvatajući posledicu za uzrok, sen za supstanciju, pojedinačni aspekt za krajnju stvarnost, trenutno za nešto što postoji po sebi.

To je moć māyā-e, koja stvara iluzorne oblike pojavnosti naše zemaljske stvarnosti. Međutim, sama māyā nije iluzija. Onaj koji ovlada ovom moći dobija u ruke sredstvo za oslobođenje, magičnu moć joge, moć stvaranja, preobražaja i re-integracije. (Skt.: laya-krama; Tib.: rdzogs-rim)

„Moć naše unutarne vizije proizvodi u jogi oblike i svetove, koji kada ih postanemo svesni mogu nas ispuniti osećanjem neverovatne stvarnosti, u poređenju sa kojom se stvarni sadržaj našeg čulnog i mentalnog sveta gubi i bleđi. Ovde doživljavamo (kao pri ljubavnom zadovoljstvu) nešto što ništa ne znači našoj misli, a ipak je istinito; ta stvarnost ima stupnjeve i stepenike. Taj put Bogoslova ka potpunosti oblika i unutarnoj svesnosti spolja i unutra je postepen, a Joga je moć penjanja i spuštanja tim stepenicama...⁵

Oni koji misle da je oblik nevažan, previdet će isto tako duh, dok oni koji se čvrsto drže oblika gube pravi duh, koji pokušavaju da sačuvaju. Oblik i kretanje su tajna života i ključ besmrtnosti. Oni koji sagledaju samo prolaznost stvari i odbacuju svet zbog njegovog prolaznog karaktera, vide samo promenu na površini stvari, ali još uvek nisu otkrili da oblik promene, manir u kom se promena odvija, otkriva duh, taj što nadahnjuje sve oblike, stvarnost tu što ispunjava sve fenomene. Našim fizičkim očima možemo videti samo promenu. A samo naše duhovne oči poseduju sposobnost viđenja stabilnog u promenljivom. Transformacija je oblik u kom se duh kreće: ona je sami život. Uvek kada materijalni ob-

⁵ Heinrich Zimmer „Ewiges Indien” str. 151.

lik ne može slediti kretanje duha: javlja se raspadanje. Smrt je protest duha protiv nesklonosti uobličienog da prihvati transformaciju: protest protiv stagnacije.

U Prajñāparamita-Sūtra svi fenomeni su smatrani kao postojeća Śūnyatā, u skladu sa njihovom, pravom prirodom – a śūnyatā, kao ne-postojeće različito od oblika, osećanja, percepcije, mentalnih formacija i svesti tj. śūnuatā je ovde izjednačena sa māyā-om. I baš kao što śūnyatā nije samo lišenost svih obeležja određenih samom prirodom, već, takođe, jedan izraz krajnje stvarnosti, na isti način māyā nije samo negativan, velom pokriveni pojavni oblik, već, takođe, dinamički princip, koji stvara sve oblike pojavnosti i koji se nikada ne otkriva u jednom, potpunom, krajnjem proizvodu, već samo u procesu nastajanja, u živom toku, u beskonačnom kretanju.

Māyā, kao nešto što je nastalo, što je smrznuto i kruto u obliku i pojmu je iluzija, zato što je otepljena od životne povezanosti i ograničena vremenski i prostorno. Individualnost i telesnost neprosvetljenog ljudskog bića, koje pokušava da održi i sačuva svoje iluzorno vlastito ja je māyā u tom negativnom smislu.

Takođe, telo Prosvetljenog Bića je māyā, ali ne u negativnom smislu, zato što je ono svesno ostvarenje duha, koje je oslobođeno iluzije, neodređeno i neograničeno na jedno „Ja”.

Samo za neprosvetljenog čoveka odanog ovome svetu, koji je još uvek uhvaćen u mreži neznanja i zablude, vidljivi oblik ili ličnost Bude je māyā u običnom smislu reči: „Zato Mahāyāna-Śraddhotpāda-Śāstra kaže: „harmonizujuće aktivnosti Tathāgatas te koje nisu aktivnosti u ovozemaljskom smislu su dvovrsne. Prva može biti percipirana svešću običnih ljudi... i poznata je kao Nirmānakāya ... druga vrsta može biti percipirana samo od čistih svesti... to je Dharmakāya u svom aspektu Duha i Principa. To je Sambhogakāya, koja poseduje ogromnu i bezgraničnu potencijalnost.”

Ta Dharmakāya, koja može biti percipirana svešću običnih ljudi je samo njena senka i prima na sebe razne aspekte, onako kako je ona razmatrana sa različitih stanovišta šest raznih oblasti postojanja. Njihova nezrela

percepcija nje ne obuhvata nikakvu predstavu o njenim mogućnostima za sreću i zadovoljstvo; oni vide samo njen odraz u Nirmānakāya-i.

„Ali kako bodhisattvas napreduju dalje stupnjevi-
ma (na njihovom putu ka Prosvetljenju) njihove svesti postaju čistije, njihove predstave o njoj (Dharmakāyai) dublje i misterioznije, njihove harmonizujuće aktivnosti transcendentalnije, sve dok ne postignu najviši stupanj, kada će biti sposobni da intuitivno ostvare njenu realnost. U tom krajnjem ostvarenju svi konci njihove individualne samoživosti... će nestati, a ostaće samo ostvarenje jednog neizdiferenciranog budastva”.⁶

⁶ Preveli Bhikshu Wai-tao i Dwight Goddard u Budistička biblija (A Buddhist Bible), str. 383 f.

3.

NIRMANAKAYA KAO NAJVIŠI OBLIK OSTVARENJA

Telo običnog ljudskog bića je māyā, a takođe i telo Prosvetljenog Bića je māyā. Ali to ne znači da telo običnog čoveka može biti nazvano Nirmānakāya-om. Razlika je ta što telo Prosvetljenog Bića je njegova svesna kreacija, a telo neprosvetljene osobe je kreacija njenih podsvesnih pobuda i želja. Oba su māyā, ali jedno je svesno, a drugo nesvesno. Jedno je gospodar māyā-e, a drugo njen rob. Razlika se sastoji u znanju (prajñā).

Ista dobro pristaje i uz Dharmakāya-u. Ona je sveobuhvatna, i zato sveprisutna, bili mi toga svesni ili ne. Ali samo tada kada uzdignemo Dharmakāyau iz njenog podsvesnog, potencijalnog stanja do stanja potpune svesti, otvorenjem naših duhovnih očiju za njenu svetlost, pošto je obelodanjena zračenjem Sambhogakāya-e – samo tako može njena priroda postati aktivna snaga u nama i osloboditi nas naše izolacije-koja donosi smrt.

Međutim, ovo je srodno po smislu sa transformacijom kombinacije duh-i-telo, tj. naše cele ličnosti u Nirmānakāya-u. Samo u Nirmānakāya-i možemo uspešno ostvariti Dharmakāya-u, njenim preokretanjem u uvek prisutnu svesnu snagu, u užareni, sveuništavajući fokus iskustva u kome svi elementi naše ličnosti se prečišćavaju i integrišu. To je preobraženje tela i duha, koje su postigli samo najveći sveti. Zato Nirmānakāya je najviši oblik stvarnosti, u stvari jedan jedini, taj koji može da otvori oči čak i duhovno slepom čoveku odanom ovome svetu. Ona je najviši plod savršenstva, radi koga su se naprezale Bude u brojnim prethodnim životima tokom mnogih vremenskih perioda (čak kalpas; ili čitavih „svetskih ciklusa” prema budističkoj tradiciji). Budina značajna napomena u Mahaṣarinibbāṇa-Sutta (Digha-Nikāya), da je on mogao nastaviti svoje telesno postojanje do kraja te kalpa-e da je želeo, može biti jedino shvaćena u kontekstu sa Nirmānakāyom.

Viđeno spolja tj. sa stanovišta pojmovne misli, Sambhogakāya i Nirmānakāya su manifestacije Dharmakā-

ya-e i sadrže se u poslednjoj, koja se u tom smislu predstavlja kao viši ili univerzalniji princip.

Viđeno iznutra, tj. sa stanovišta iskustva Sambhogakāya i Dharmakāya se sadrže u Nirmānakāya-i (kao što se može videti na ikonografskim opisima izvesnih Nirmānakāya oblika, poput opisa hiljadurukog Avalikitešvara-e, koji ćemo prodiskutovati u jednom od kasnijih poglavlja). Samo u Nirmānakāya-i mogu biti druga dva „tela” doživljena i ostvarena.

Prvo stanovište je filozofija Mahāyāna-e, drugo je praksa Yogācāra-e i posebno Vajrayānae. Zato, poslednje smešta Nirmānakāya-u u centar interesovanja, bilo u obliku Vajrasattva-e ili Avalokitešvara-e.

Nirmānakāya u svom aspektu stvarnog iskustva (i nije posmatrana samo kao jedan spoljašnji oblik pojavnosti) u kom sva tri tela postoje uzajamno i doživljavaju se istovremeno, zato se, takođe, naziva „Vajrakaya” ili „četvrto telo”⁷, ili – kao što možemo reći s izvesnim opravdanjem „telo četvrte dimenzije”. Međutim, tu „dimenziju” ne bi trebalo shvatiti u matematičkom, već u psihološkom smislu, naime, kao četvrtu dimenziju svesti na budističkoj stazi ostvarivanja: integrisanje dimenzije individualnog telesnog iskustva sa iskustvom o beskonačnosti Dharmakāya-e i duhovnim stvaralaštvom i ushićenjem Sambhogakāya-e.

Doživljaj četvrte dimenzije, kao integracije univerzalnog, duhovnog i individualnog je ubedljivo opisan u Gaṇḍavyūha-i (koja pripada Avatamsaka Suttras, Tib.: phal-po-che) u poređenju o tornju bodhisattva-e Maitrya-e, koga je video pobožni hodočasnik Sudhana. Ovaj opis potvrđuje našu definiciju da svaka viša dimenzija sadrži karakteristike svih prethodnih dimenzija i kombinuje ih u više jedinstvo tj. novu vrstu ili pravac kretanja.

Maitreya-in toranj je simbol Dharmadhātu, oblasti Dharma-e u njenom univerzalnom aspektu, u kojem se sve stvari sadrže i u kom u isto vreme postoji savršeni poredak i harmonija. Ovo je opisano sledećim rečima:

⁷ Zato: „Sazrevanjem Četiri Tela i Pet Mudrosti može Vajra Srca biti ostvarena i u ovom stvarnom životu” (vidi str. 209).

„Predmeti su uređeni na takav način da njihova uzajamna razjedinjenost više ne postoji, pošto su svi oni sjedinjeni, ali time svaki pojedinačni predmet ne gubi nikada svoju individualnost, jer lik Maitreya-pobožnika (/Sudhana/; tj. individualnost sādḥaka-e koji doživljava ovo stanje dhyāna-e) odražava se na svakom pojedinačnom predmetu i ovaj nije samo na posebnim četvrtinama, već svugde okolo tornja tako da postoji potpuna uzajamna međurefleksija likova.”

Poetično divan i dubok opis se završava rečima: „Sudhana, mladi hodočasnik je osećao kao da oboje njegovo telo i duh nestaju u daljini; video je da sve misli nestaju dalje iz njegove svesti; u njegovom duhu nisu postojale prepreke i sva opijenost je iščezla.”⁸

Savršena uzajamna povezanost oblika, stvari, bića, akcija i događaja itd. i prisustvo osobe koja doživljava u svima njima – drugim rečima istovremeno postojanje različitosti i jedinstva, rūpa-e i śūnyatā-e, oblika i praznine je veliko otkriće Nagārjuna-e u njegovoj filosofiji Srednjeg Puta (Mādhyamika), koja izražava prirodu stvarnosti, kao postojanje s onu stranu „postojanja” i „ne-postojanja.”

Ovaj put je zasnovan na novoj orijentaciji misli koja je oslobođena krutosti pojma o supstanciji i statičnom univerzumu u kojoj stvari i bića su zamišljeni kao nastajanje i nestajanje više ili manje nezavisno jedno od drugog, tako da su pojmovi poput „identiteta” i „ne-identiteta” mogli oblikovati osnovu misli. Ali tamo gde je svaka stvar u stanju protoka, takvi pojmovi ne mogu biti odgovarajući i zato povezanost rūpa-e i śūnyatā-e, oblika i praznine ne može biti objašnjena kao stanje uzajamno isključivih suprotnosti, već samo kao dva aspekta iste stvarnosti, koji uzajamno postoje i koji su u neprekidnom sadejstvu.

Da ovo nije bio slučaj, čoveka bi trebalo prisiliti da se upita, kako su se iz savršenog, harmoničnog, neizdiferenciranog stanja praznine mogli pojaviti oblik, razlika i kretanje. Ali mi ovde nismo zainteresovani za „ra-

⁸ D. T. Suzuki: Esei u zen-budizmu (Essays in Zen Buddhism), vol, III, str. 138f.

niju” ili „kasniju”, „višu” ili „nižu” stvarnost, već za dva aspekta iste stvarnosti. Oblik i prostor uslovljavaju jedan drugog i zato se ne može tvrditi da je bezoblično više, a oblik niže stanje stvarnosti. Ovo je tako samo kada mi zamišljamo oblik u statičnom smislu, kao nešto što je postalo, što je tačno ograničeno i postoji po sebi samom, a ne kao izraz stvaralačkog procesa, kretanja bez početka i kraja.

Ali ako bismo posmatrali prirodu svih oblika i svega što je uobličeno bez mešanja toga sa „predmetnošću” ili materijalnošću, tada bismo bili sposobni da uvidimo nerazdvojjivost rūpa-e i śūnyatā-e. Samo iz iskustva o obliku možemo doći do iskustva o bezobličnosti; a bez iskustva o „praznini” ili prostoru pojam o obliku gubi svoje dinamično, živo značenje.

Univerzalna i prava sposobnost svesti se prostire između uvek-prisutnih polova praznine i oblika, prostora i kretanja, zato što živi oblik može jedino biti definisan kao kretanje, ne kao neko statično postojanje (u protivnom mi se bavimo samo apstrakcijama, a ne stvarnošću). Samo oni koji mogu doživeti bezoblično (ili ono što leži s onu stranu oblika) u oblikovanom i koji isto tako mogu prozreti oblik u bezobličnom – drugim rečima, jedino oni koji iskuse istovremenost praznine i oblika – mogu postati svesni najviše stvarnosti.

U ovom saznanju leži najviša vrednost Prajñā-parāmitā-Sutra, čija je bit izražena famoznim rečima Hṛdaya-e („srce” Sūtra-e, za koje se pretpostavlja da ga svaki student zna napamet, a koje mi ne možemo ponavljati dovoljno i isuviše često): „Oblik je praznina, a praznina se ne razlikuje od oblika, niti se oblik razlikuje od praznine – u stvari: praznina je oblik – odatle sve stvari poseduju prirodu praznine, one nemaju ni početka ni kraja – nisu ni savršene ni nesavršene (tj. niti su same sebi dovoljne, niti bez ličnog značaja samih po sebi).”

Darmakāya zato nije samo iskustvo o neizdiferenciranoj praznini, već uzajamno postojanje svih oblika u i radi tog svojstva, koje je prisutno u svim oblicima a na koje je ukazano u nedostatku bolje reči, izrazima kao što su śūnyatā, praznina, nesupstancijalnost, svest-prostor, dimenzija, beskrajnost mogućnosti kretanja, bes-

krajnost uzajamne povezanosti svih oblika, promenljivost i dinamizam svih oblika itd.

Naglašavanjem negativne strane Dharmakāya-e, već u ranijoj Mahāyāna-i se pojavilo pitanje, kako su vidljivi oblici pojavnosti ili iskustvo povezani sa suštinskom prirodom Dharmakāya-e. Mahāyāna-Sraddhotpāda-Sūtra formuliše i odgovara na taj problem na sledeći način: „Ako je Budina Dharmakāya oslobođena od bilo kakvih percepcija ili predstava o obliku, kako se one mogu manifestovati kao prizori i oblici? Odgovor je da je Dharmakāya prava suština svih prizora i oblika, zato se može manifestovati u prizorima i oblicima. Oboje, svest i prizori toga što ona percipira su u jednom i istom jedinstvu od beskonačnog vremena, zato što suštinska priroda prizora i oblika nije ništa do samo Duh. Utoliko što suština prizora ne poseduje fizički oblik, ona je ista kao Dharmakāya, bezoblična i još više prožima sve delove univerzuma.”⁹

⁹ Preveli Bhisu Wai-tao i Dwight Goddard iz Budistička biblija (A Buddhist Bible) str. 385.

4.

DHARMAKĀYA I MISTERIJA TELA

Iz gorepomenutog je trebalo da postane jasno da Dharmakāya nije samo jedan apstraktni princip, već živa stvarnost koja se manifestuje u različitim oblicima na različitim nivoima iskustva. Reč „kāya”, „telo” se ovde koristi u metafizičkom smislu naime u smislu oblasti svesne stvarnosti i duhovne aktivnosti, koja formira jednu organsku celinu, koja je uporedljiva sa fizičkim telom.

Ličnost duhovno nerazvijenog ljudskog bića se potvrđuje u svom materijalnom obliku pojavnosti, svom fizičkom telu. Ličnost duhovno naprednog čoveka sadrži ne samo materijalnu stranu njegovog oblika pojavnosti, već, takođe, njegove mentalne, psihičke i duhovne funkcije: njegovo „telo-svesti”, koje dopire dalje izvan granica njegovog fizičkog tela.

U čoveku, koji živi sa svojim idealima ili u mislima, koji se kreću van oblasti ličnih interesa i iskustva, ovo „telo-svesti” se proteže na oblast univerzalno važećih istina, na oblast lepoga, kreativne moći, estetskog uživanja i intuitivnog uvida.

Međutim, za prosvetljenog čoveka, čija svest obuhvata univerzum, za njega univerzum postaje njegovo „telo”, dok njegovo fizičko telo postaje manifestacija Univerzalne Svesti, njegova unutarnja vizija izraz najviše stvarnosti a njegov govor izraz večite istine i mantričke moći.

Ovde misterija Tela, Govora, i Svesti nalazi svoje krajnje ispunjenje i otkriva svoju vlastitu prirodu: kao tri nivoa delovanja na kojima se odvijaju duhovna zbivanja.

Misterija Tela nije ovde misterija materijalnog, fizičkog otelovljenja, već misterija bezgraničnosti, svega što obuhvata celinu, univerzalnog „tela”.

Misterija Govora je više od misterije samih reči i pojmova, ona je princip celokupnog mentalnog predstavljanja i sporazumevanja, bilo u vidu čulnih, vidljivih ili misaonih simbola, u kojima je najviše znanje predstavljeno i dato. To je misterija kreativnog zvuka, mantrič-

kog govora, svete vizije, iz koje proističe Dharma-otkrovljenje sveca, prosvetljenog bića, Bude.

Misterija Svesti je, ipak, više nego ono što se može zamisliti i uhvatiti putem misli i ideja: ona je princip duhovnosti, ostvarenje duha u oblasti materije, beskonačno u konačnom, univerzalno u individualnom. Ona je preobražaj smrtnog tela u dragoceni sud Nirmānakāya-e, u vidljivu manifestaciju Dharmakāya-e.

Ovim dualitet, prbtivurečnosti između svesti i tela, zemaljskog oblika i nadzemaljske bezličnosti je poništen. Nakon toga telo Prosvetljene Osobe postaje sjajno po pojavi, koja uverava i inspiriše čisto svojim prisustvom, dok svakom rečju i svakim gestom, čak svojom tišinom saopštava nadmoćnu stvarnost Dharma-e. Čujna reč nije to čime se ljudi preokreću i preobražavaju u svom unutarnjem biću, već to čime se ide s onu stranu reči i što neposredno proizlazi iz svečeve prisutnosti: nečujni maotrički zvuk taj koji zrači iz njegovog srca.¹⁰ Zato se savršeni svetac naziva „Muni”, „Osoba koja čuti”. Njegovu duhovno zračenje, koje se manifestuje kao „unutarnji zvuk” i „unutarnja vizija” prožima beskonačnost univerzuma.

U vezi s tim moramo se ponovo setiti reči Mahāyāna-Śraddhotpāda-Śastra-e: „Pojedini vidovi koje manifestuje Suština-Svesti su u svojoj suštinskoj prirodi lišeni bilo kakvih granica i tački definisanja. Ako su okolnosti pogodne, fenomen se mogu manifestovati u bilo kom delu univerzuma, budući da njihovo javljanje jedino zavisi od svesti. Na taj način postoji beskrajno bodhisattvas, beskrajno Sambhogakāyas, beskrajno doterivanja, svi oni su različiti jedni od drugih i još više lišeni su bilo kakvih sfera ograničavanja ili tački definisanja, jer Tathāgatas su sposobni da se manifestuju u telesnim oblicima bilo gde i u istom momentu, pošto su drugi Tathāgatas sposobni da se manifestuju bez ikakve pro-

¹⁰ Rāmana Mahārshi, svetac Tiruvannamalai, koji je umro samo nekoliko godina pre, uveravao je one koji su dolazili u njegovu blizinu svojim čuljivim prisustvom, ne pomoću reči. Ti njegovi govori, koje su sačuvali njegovi učenici, ne uzdižu se iznad tradicionalnih formulacija pobožnog Indusa, i kao takvi ne objašnjavaju ogromno dejstvo njegove ličnosti, isto se može reći i za Sri Rāmakrishna.

tivurečnosti ili prepreke. Ovo čudesno tumačenje je neshvatljivo za bilo koju svest koja zavisi od čulne-svesti, ono je svakidašnji izraz neshvatljivih, spontanosti aktivnosti Suštine-Svesti.¹¹

U Tibetanskim predstavama Bude u stanju duboke meditacije ili pri aktu objavljivanja Dharma-e, aura, koja okružuje telo Bude sastoji se od bezbroj Dhyāni-Buda. Ovo znači da aktivna snaga najvišeg prosvetljenja (a na nižim nivoima, svaki proces duboke udubljenosti i kreativne unutarnje vizije) nije samo subjektivni proces, već moćno duhovno zračenje ili projekcija u kojoj ostvarenje Dharmakāya-e u individualnoj ljudskoj svesti probija granice individualnosti i – prožimajući univerzum u svim pravcima – uzrokuje u odgovarajućim centrima svesti slične vibracije i kreativne snage.

Postoje moćne vibracije nadindividualnog iskustva stvarnosti, koje odjekuju kroz „masku” ljudske individualnosti i koje su zato modifikovane svojstvima i simbolima-oblika „ličnosti” („persona” u drevnim grčkim misterijskim igrama je bila maska glumca, koja je predstavljala njegov karakter, kroz koju je njegov glas izgovaran (sonare, „zvučati”).

„Ličnost” je u ovom originalnom smislu¹² više nego „individualnost”, zato što s njom se ne zahteva, iluzorna nedeljivost i jedinstvenost izdvojenog bića, već samo ideja da je naš trenutni oblik pojavnosti sličan privremeno usvojenoj maski, kroz koju se izgovara glas najviše stvarnosti.

Sa ovog stanovišta D. T. Suzuki-jevo zapažanje (kako to čudno može izgledati na prvi pogled), da pojam „Dharmakāya” podrazumeva predstavu o „ličnosti” može biti lakše shvatljivo.¹³ „Najviša stvarnost”, kaže on, „nije samo apstrakcija, ona je veoma živa sa oseća-

¹¹ Budistička biblija (A Buddhist Bible), str. 385.

¹² Razlika između „individualnosti” i „ličnosti” je već bila izneta od René Guénon-a, a D. T. Suzuki izgleda da usvaja slično stajalište, ako u Dharmakāya-i vidi elemente ličnosti.

¹³ D. T. Suzuki: Suština budizma (The Essence of Buddhism), The Buddhist Society, London, 1947, str. 41.

njem, svešću i inteligencijom, i iznad svega sa ljubavlju očišćenom od ljudske slabosti i razvrata.

Drugim rečima, ona je živa snaga, koja se manifestuje u individualnom i uzima na sebe oblik „ličnosti”. Ali ona ide s onu stranu individualne svesti, dok njen početak je u univerzalnoj oblasti duha, Dharma-sferi. Ona uzima na sebe karakter „ličnosti”, postajući ostvarena u ljudskom duhu. Kada bi ona bila samo apstraktna ideja, ona ne bi imala uticaja na život, a kada bi bila nesvesna životna snaga, ona ne bi imala duhovne vrednosti, tj. ne bi formirala uticaj na svest.

To je ono radi čega Suzuki naglašava da mada Dhyāni-Bude, kao npr. Amitābha imaju sve karakteristike ličnosti u smislu žive, samoodržavajuće, svesne snage i da oni nisu samo „personifikacije” jednog apstraktnog pojma. Ljudski kvaliteti Amitābha-e nisu proizvoljno data svojstva, već transformacija univerzalne stvarnosti u oblik ljudskog iskustva. Samo na ovaj način može ta stvarnost sačuvati svoju životnu vrednost i efikasnost na ljudskom planu.

Baš kao što visoki napon elektriciteta treba transformisati u niski napon struje za običnu upotrebu (ne gubeći time njegovu prirodu), na taj način univerzalne vrednosti treba da budu transformisane u ljudske vrednosti, da bi uticale na ljudski život.

Ovaj princip je primenljiv na sve Dhyāni-bude i slučajne oblike religioznih i joga iskustava. Oni su iskonski oblici (ili „arhetipovi”, kako bi rekao Jung) ljudskog duha. Zato su oni nužni za proces ostvarenja i delotvorna zaštita protiv prevremene apstrakcije, intelektualizacije ili mentalnog predupređivanja duhovnih ciljeva i vrednosti. (U tome leži opasnost od površnog intelektualnog prihvatanja ili imitacije tantričkih ili zenističkih paradoksa, kako se nalaze u kazivanjima siddhas i zen-učitelja – čija se vrednost ne nalazi na početku, već jedino na kraju duhovne staze, gde mi posedujemo sposobnost da opstanemo bez svih tradicionalnih, religioznih oblika i logičnih definicija.)

Jedna apstraktna ideja nije ni u kom slučaju „viša” nego ljudski, oličeni („utelovljeni”) ili vidljivi simbol oblika – bezoblično stanje nije nužno vrednije ili istinitije

nego posedovanje oblika. To sve zavisi od toga da li smo sposobni da vidimo kroz oblik i shvatimo relativnost iskustva oba, oblika i bezobličnog. Oba imaju svoje opasnosti: jedno, da oblik može uzeti kao krajnje, drugo, da se izgubimo u generalizacijama i zaboravimo na veze sa drugom stranom stvarnosti, naime oblikom. U stvari sve dok živimo isključivo na bilo kom od ta tri nivoa stvarnosti, mi ne možemo izbeći toj opasnosti. Odatle, nužnost njihove integracije, njihovog istovremenog svesnog nastajanja u Vajrakāya-i.

5. MULTIDIMENZIONALNOST VELIKE MANTRA-E

Smisao i delotvornost mantra-e se sastoji u njenoj multidimenzionalnosti, njenoj sposobnosti da bude važeća ne samo na jednom, već na svim planovima stvarnosti i da otkrije na svakom pojedinačno nov smisao – sve dok, pošto ponovo prodemo kroz razna stanja iskustva, ne budemo sposobni da shvatimo totalnost mantričkog doživljaja tela.

Zato je rečeno u Kāraṇḍa-Vyūha¹⁴ da Avalokiteśvara odbija da proučava o Šest Svetih Slogova Velike Mantra-e OM MANI PADME HŪM bez upućenosti u simboliku maṇḍala-e povezane sa njom. Iz tog razloga tako smo se dugo bavili prirodom maṇḍala-e i cakras.

„To da Avalokiteśvara nije želeo da saopšti šest slogova bez opisa maṇḍala-e ima svoj razlog u činjenici da formula kao kreacija u oblasti zvuka je nepotpuna i beskorisna, ako njene sestre u oblasti unutarnje i spoljnje vizije i oblasti gestova nisu kombinovane s njom. Ako ova formula postoji da bi preobrazila biće i dovela ga do stanja prosvetljenja, priroda ove formule, čudesna i idealna priroda Avalokiteśvara-e mora biti sposobna da zauzme sve oblasti stvarnosti i aktivnosti iniciranog – govor, imaginaciju, telesni stav i kretanje. Vantra – u slučaju Kāraṇḍa-vyūha maṇḍala – nije i ne može stajati sama, da bi delovala zahteva znanje i praksu o tim prirodno-različitim manifestacijama „najdublje u srcu”, božanskog bića koje ga čini opažajnim čak u oblasti vidljivog. Mada i u oblasti vidljivog ono ne ostaje samo manifestacija”.

Međutim, „božansko biće” nije drugi do Sādhaka-ina svest u stanju najdublje udubljenosti i samozaborava. U činu oslobađanja samog sebe od iluzija i okova njegove ja-svesti i smetnji od njegove ograničene individualnosti, njegovo telo postaje sud, vidljiva manifestaci-

ja Avalokiteśvara-e, čija priroda je izražena u mantra-i OM MANI PADME HŪM.

Zato značenje te mantra-e ne može biti iscrpljeno značenjem njenih sastavnih delova. Kao što je sa svim živim bićima i na svim poljima stvaralačke aktivnosti, celina je više nego suma delova. Znanje o delovima može nam pomoći pri shvatanju celine samo kada ostajemo svesni njihove organske povezanosti. Organski odnosi su tako važni da nije dovoljno razmotriti i analizirati svaki detalj pojedinačno i potom ih povezati jednog sa drugim, već moramo videti celinu istovremeno u pravcu unutarnje vizije. Ovo se postiže simbolizmom maṇḍala-e u „ličnosti” Sādhaka-e i na svim nivoima njegove svesti.

U ovom slučaju Amitābha je predstavljen semenim-slogom OM u Dharmakāya-i, zato što Amitābha zauzima ovde mesto Vairocana-e u centru Maṇḍala-e, koje u isto vreme odgovara najvišem psihičkom centru.

U „MANI Amitābha se javlja kao Amitāyus u odeći Princa od Dharmae u kojoj njegove vrline i ostvarenja su simbolisani znakom raspoznavanja kraljevske vlasti (poput krune u drugim tradicionalnim detaljima ukrašavanja) tj. u Sambhogakāya-i. Kao takav on predstavlja aktivnu stranu svoje prirode kao Davalac Beskonačnog Života, u kojem beskonačno svetlo Amitābhae postaje izvor istinskog života, života koji je bezgraničan, koji više nije obuhvaćen uskim granicama ega, života u kome mnoštvo očigledno posebnih oblika postojanja se ostvaruje u jedinstvo svih živih bića.

U „PADMA” Amitābha se javlja u Nirmāṇakāya-i, u razvijenosti beskonačnih oblika delovanja, što je simbolisano Hiljadorukim Avalokiteśvara-om.

U „HŪM”-u konačno Avalokiteśvara postaje „Dijamantsko Telo” (vajrakāya) Sādhaka-e, u kom se celo njegovo biće sadrži. Na taj način meditator postaje oteľovljenje Avalokiteśvara-e i Nirmāṇakāya-e Amitābha-e.

Ovo je izraženo integracijom mantričke formule u žig Amitābha-e, sveti semeni slog HRIḤ. Na taj način nastaje potpuna formula: OM MANI PADME HŪM: HRIḤ.

¹⁴ Kāraṇḍa-Vyūha, delo o učenjima i običajima budista, izdao Satya Bratu Samasrami, Calcutta, 1973. Puni naslov sanskrit teksta je: Avalokiteśvara-guṇa-kāraṇḍa-vyūha.

U naprednim vežbama meditacije, različiti oblici u kojima se javlja Amitābha se prenose na odgovarajuće psihičke centre (cakras) Sādhaka-e. Prema tome Dharmakāya aspekt Amitābha-e se vizuelizira u Krunskom Centru (sahasrāra-cakra), Amitayus u Grlenom Centru, Avalokitešvara (ili vajra-oblik koji mu odgovara) u Srčanom Centru, a njegovo prisutno otelovljenje kao čitavo telo i ličnost meditatora.

Sa stanovišta tri Misterije Tela, Govora i Svesti formula uzima sledeće značenje:

U OM-u doživljavamo Dharmakāya-u i misteriju univerzalnog tela.

U MAṆI Sambhogakāya-u i misteriju mantričkog zvuka, kao pobuđivača psihičke svesti, unutarnje vizije i inspiracije.

U PADMA doživljavamo Nirmaṇakāya-u i misteriju svesti koja sve preobražava.

U HŪM doživljavamo Vajrakāyau kao sintezu transcendentnog tela Tri Misterije.

U HRIḤ mi posvećujemo celokupnost naše preobražene ličnosti (koja je tako postala Vajrakāya) služenju Amitābhai. Ovo je ostvarenje bodhisattva ideala, koji je simbolisan figurom Avalokitešvara-e.

Semeni-slog HRIḤ nije samo žig Amitābha-e (kao što je HŪM žig Vajrasattva Akṣobhya), već ima posebno značenje za ostvarivanje bodhisattva puta. HRIḤ je unutarnji glas, moralni zakon u nama, glas svesti, unutarnjeg znanja,¹⁵ ne intelektualnog, već intuitivnog, spontanog znanja – uslovljenog time što činimo pravu stvar radi dobra, a ne radi bilo kakvog preimućstva. To je laitmotiv, vodeći princip i posebna vrлина Bodhisat-

¹⁵ To što nas čini rumenim je stid, koji osećamo u prisustvu višeg znanja naše svesti. Doslovno rečeno „Hri” (Pāli: „hiri”) je „porumeniti” (što potpuno odgovara boji Amitābha-e), „osećati stid”. On se pokreće bez kazivanja, da mantričko značenje ide daleko izvan značenja – reči. Mantričko značenje može se reći da je istinsko iskustvo, čija je osnova obični govor, izvor iz kojeg potiču reči svakodnevnog upotrebe. Aspirativno (H) zvano visarga, koje je kako je već pomenuto korišćeno na Tibetu samo kao pisani simbol, bez izgovaranja, odvaja semeni slog od obične upotrebe reči (kao u slučaju nazalnog anusvara) i naglašava njegov mantrički karakter.

tva-e, koji je usmeren na prosvetljenje svih, nalik suncu koje jednako sija grešnicima i svecima.

Pošto simbol-zvuka HRIḤ znači daleko više od onoga što se aludira njegovim filološkim asocijacijama, on ne poseduje samo toplotu sunca tj. emocionalni princip dobrote, samilosti i saosećajnosti – već takođe moć iluminacije, svojstvo činjenja stvari vidljivim, sposobnost opažanja, neposredne vizije. HRIḤ je mantrički solarni simbol, sjajni, uzvišeni zvuk koji se kreće naviše sastavljen od praničkog aspirativnog (H), vatrenog (R), (RAM je semeni slog „vatre”) i visokog „i” – zvuk koji izražava pokret-naviše, intenzitet itd.

U oblasti univerzalnosti sve te svetlosne i vatrene asocijacije su u harmoniji sa Amitābha-om, Budom beskonačne svetlosti, čiji su simboli element „vatra”, crvena boja i smer zalazećeg sunca; dok ideološke i emocionalne asocijacije ukazuju na ljudsku oblast i na Avalokitešvara-u.

Avalokitešvara „Biće koje gleda na dole”, Gospod Samilosti je otelovljenje ljubavi prosvetljenog bića prema svim bićima koja žive i pate, ljubavi koja je oslobođena od posesivnosti, ali se sastoji u neograničenom i nedeljivom aktivnom saosećanju.

Bilo gde da se ovo osećanje i ovaj stav svesti otkrije pri delovanju, tu se Avalokitešvara otkriva, otelovljuje i postaje stvarnost. Zato je rečeno da se Avalokitešvara manifestuje u beskonačnom broju oblika, a može se pojaviti u bilo kom obliku.

Baš kao što Prajñā – ili princip znanja gospodari u Vajrasattva-i, dijamantskoj prirodi celokupne svesti, koja se doživljava kao neuništivo, besmrtno, večno u čoveku (posebno u svim onima koji se bore za oslobođenje) – na isti način emocionalni ili karunā-princip Budastva je u prevlasti u Avalokitešvara-i. Njihovo međudejstvo predstavlja savršenu stazu prosvetljenja. Mantrička formula Avalokitešvara-e nalazi zato svoje ispunjenje u konačnom žigu Vajrasattva-e, semenom slogu HŪM.

Dok ostajemo na planu jñāna-e (planu transcendentnog znanja) svet ne izgleda da postoji stvarno, dok

njegovo postojanje poput-māyā-e u kome se on predstavlja u jñāna-i je takođe maglovito; ali kada dođemo do adhiṣṭhāna aspekta bodhisattva osećamo kao da smo se uhvatili nečeg čvrstog, što svemu odoleva. Ovde život stvarno počinje da ima svoj smisao. Život prestaje da bude samo slepo dokazivanje primarnog podsticaja, jer adhiṣṭhāna je drugo ime za praṇidhāna-u (etički princip Bodhisattva-e: Bodhisattva zavet) ili ona je ta spiritualna snaga koja zrači iz Praṇidhāna-e, koja sa jñāna-om obrazuje (više znanje) suštinu Bodhisattva-stva. Pomoću Jñāna-e se penjemo, kao što priliči, i stižemo do krajnje granice trideset i tri neba; i sedeći mirno gledamo na ovozemaljski svet i njegove radnje, kao da su one oblaci, koji se kreću pod nogama; oni su uzvitlane mase ne vremena, ali se oni ne dotiču osobe što je iznad njih. Svet jñāna-e (transcedentalnog znanja) je providan, svetao i večno bezbrižan. Ali Bodhisattva ne bi ostao u ovom stanju večne kontemplacije, iznad sveta pojedinačnosti i odatle iznad borbi i patnji, pošto njegovo srce bi patilo kada ga pogleda. On se sada odlučio da se spusti do središta olujnih masa postojanja".¹⁶

Prema dobro poznatoj legendi Avalokiteśvara, gledajući naniže na taj svet koji pati svojim sveprodirućim očima mudrosti, bio je ispunjen tako dubokom samilošću, da mu se u neodoljivoj želji da vodi bića ka oslobođenju glava rasprsla na brojne glave,¹⁷ a iz tela mu je iskočilo hiljadu šaka i ruku koje pomažu, poput aure zaslepljujućih zraka. A na dlanu svake ruke se pojavilo po jedno oko; zato što samilost Bodhisattva-e nije slepo osećanje, već ljubav pomešana sa mudrošću. Ona je spontani podsticaj da se drugima pomogne, koji proističe iz znanja o unutarnjem jedinstvu. Na taj način mudrost je preduslov ove samilosti i zato je od nje nedvojiva; zato što se mudrost sastoji u prepoznavanju unutarnjeg identiteta svih bića – a iskustvo o ovoj jed-

¹⁶ D. T. Suzuki: Eseji u zen-budizmu (The Essays in Zen Buddhism) vol III, str. 149-50 Rider & Co., London 1953. U zagradama su moje primebde.

¹⁷ Ikonografski je predstavljen sa jedanaest glava.

nakosti dovodi do sposobnosti osećanja patnje drugih kao vlastite.

Tako samilost nije zasnovana na osećanju smrtonosne ili mentalne superiornosti, već na suštinskoj jednakosti sa drugima: „Attānaṃ upamaṃ katvā”, „pošto je učinio sebe jednakim sa drugima”, kako je to već rečeno u Dhammapada-i (Pāli). Drugim rečima, prepoznati sebe u drugima je ključ za uzajamno shvatanje, osnova istinskih etika.

„Velika tajna morala je ljubav, ili izlaženje izvan vlastite prirode i identifikacija sebe sa lepotom, koja postoji ne u našoj vlastitoj misli, delovanju ili ličnosti, već i kod drugih. Da čovek postane veoma dobar mora intenzivno zamišljati i iscrpno; mora se staviti na mesto drugog i mnogih drugih, bolovi i zadovoljstva njegove vrste moraju postati njegovi vlastiti”. (Šeli)

Zato što sapatnik se stavlja na mesto paćenika i doživljava njegov bol, čežnju i želje, on ga može shvatiti u njegovoj najdubljoj prirodi i ponuditi mu pomoć koja je najpodesnija pod tim okolnostima i koja je u skladu sa karakterom paćenika.

Pomoć Bodhisattva-e zato nije nešto što dolazi spolja ili što pritiska one koji su pomognuti, već je to svesna snaga koja se nalazi u unutarnjoj prirodi svakog bića, snaga koja, pobuđena duhovnim uticajem ili primerom bodhisattva-e omogućuje nam da se neustrašivo susretamo sa svakom situacijom i da je preokrenemo u pozitivnu vrednost, prednost, sredstvo oslobođenja. U stvari ne možemo ići tako daleko u poistovećivanju ovih snaga neposredno sa neustrašivošću.

Ta neustrašivost može čak slomiti moć karma-e – ili kako je izraženo jezikom Sūtras: Čak i mač dželata se lomi na komade, ako osuđeni zatvorenik prizove ime Amitābha-e iz dubine svog srca. Dželat nije niko drugi do karma osuđenog. Ako tog momenta on prepozna i iskreno prihvati tu činjenicu, spremno preuzimajući na sebe posledice svojih dela u svetlu te unutarnje izvesnosti, koja proističe iz pouke i primera Prosvetljenih Bića – pasivna žrtva slepe (neznanjem-stvorene) „kobi” se preokreće u aktivnog tvorca svoje sudbine. Osećajući u prisustvu plemenite figure Avalokiteśvara-e, on u svom

srcu budi snage svetlosti i duhovnog jedinstva sa svima onima koji su postigli stanje Prosvetljenosti. Ovo čudo unutarnjeg preobražaja lomi čak i mač Sudije Smrti (Yāma; Tib.: gśin-rje) i on se otkriva kao Veoma Saosečajno Biće: Avalokiteśvara.

U stvari mi vidimo između jedanaest glava Hiljadurukog Avalokiteśvara-e zastrašujuće crte Gospoda Smrti neposredno ispod blagog lica Amitābha-e, koji predstavlja Dharmakāya, aspekt Avalokiteśvara-e. Pošto je predstavljena multidimenzionalnošću Velike Mantra-e figura Avalokiteśvara-e, nije isključivo pojavni oblik Nirmanakāya-e, već sadrži u isto vreme Dharmakāya-u i Sambhogakāya-u.

Ovo je, takođe, izraženo ikonografskim opisom hiljadurukog Avalokiteśvara-e, koji kaže: „Hiljadu ruka su podeljene na osam koje se odnose na ispoljavanje Dharmakāya-e, četrdeset koje se odnose na Sambhogakāya-u, i devet stotina i pedeset i dve na ispoljavanje Nirmānakāya-e.¹⁸ Ruke ispoljavanja Dharmakāya-e ispunjavaju unutarnji krug, koji okružuje telo; četrdeset šaka (ruke nisu vidljive) Sambhogakāya-e ispunjavaju susedni sledeći krug – dok šake Nirmānakāya-e (ispružene su u gestu pomoći, i u kontrastu sa prethodnim, ne držeći nikakva simbolična oruđa) ispunjavaju u neprestano rastućem broju pet spoljašnjih krugova. Dalje snage koje pomažu Bodhisattva-ine hitaju same ka dubinama sveta, njihova diferencijacija postaje viša, a mnogobrojnije i raznolikije njihovo ispoljavanje.¹⁹”

¹⁸ Tsao Hsiang Liang-tu Ching, kineski lamaistički tekst, objavljen od reda Chang Shia Hu-t'u-k'e-t'u u trinaestoj godini vladavine imperatora Ch'ien-Lung (1748), koji je citirao Dr. P. H. Pott u svom Uvodu u Tibetansku Kolekciju Narodnog Muzeja Etnologije (Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology), Leiden, 1951.

¹⁹ Unutarnji krug ...8 ruku (dharmakāya)
 Drugi krug40 ruku (sambhogakāya)
 Treći krug142 ruke
 Četvrti krug166 ruku
 Peti krug190 ruku
 Šesti krug214 ruku
 Sedmi krug240 ruku
 Ukupno 1000 ruku
 (nirmānakāya)

6.

AVALOKITEŠVARA SPUŠTANJE U ŠEST OBLASTI SVETA

Šta je priroda ovog sveta ka kome hitaju Bodhisattva-ine snage koje pomažu? Prema budističkoj definiciji ona je ono što mi doživljavamo kao svet: rezultat naše čulne aktivnosti, naših misli, osećanja, delovanja. Sve dok je ovo mišljenje, osećanje i delanje motivisano iluzijom o našoj individualnoj pojedinačnosti, mi doživljavamo svet odgovarajuće ograničeno, jednostrano i zato nesavršeno, u kome uzaludno pokušavamo da sačuvamo naš vlastiti identitet, naše imaginarno ja, nasuprot neodoljivoj bujici spoljašnjih promenljivih oblika i stanja. Zato nam se svet javlja kao svet nestalnosti, nesigurnosti i straha; a to je strah, taj koji svako biće okružuje nalik zidu, odvajajući ga od drugih i od višeg života.

Bodhisattva, koji oslobađa bića od straha primerom vlastite neustrašivosti i bezgraničnom odanošću, ruši zidove koji razdvajaju i otvara pogled na oblast slobode ni u snu nesanjane, u kojima se otkriva jednodušnost svih bića i nastaje prirodna osnova uzajamnog razumevanja. Tada se saosećanje, dobra volja, nesebična ljubav, milosrđe itd. neće više smatrati kao „vrline”, već kao prirodno stanje slobode duha. Zato Lao Tse kaže u svom Tao Te Ching (38): „Prava čestitost nije svesna svoje vrline. Međutim, čovek slabe vrline je uvek zabrinut za svoju vrlinu i zato je bez prave vrline. Prava vrlina je spontana i ne leži u zahtevu za vrlinom. Vrlina savršenog mudraca nije smetnja, ona saraduje sa jednom otvorenom i saosećajnom svešću, dok vrlina slabića deluje s namerom i pod uslovima i uticajem želja”.

Zato, ako je rečeno u Šurangama Šūtra, da Avalokiteśvara pošto je postigao transcendentalne snage krajnje slobode i neustrašivosti prihvatio je zakletvu da oslobodi sva živa bića od okova i patnji, zato tu zakletvu treba da smatramo kao izraz spontane pobude, koja proizlazi iz dubine srca, iz znanja o suštinskom jedinstvu celog života. Sa slabljenjem ego iluzije, čak samo poznavajući

njem činjenice da ne postoji takva stvar kao što je izdvojeno „Ja”, kako u njemu može išta biti slično čovekovom „vlastitom spasenju”? Dotle dok znamo za patnju naših bližnjih i doživljavamo je kao vlastitu (ili, tačnije, ako ne činimo neku veću razliku između „sebe” i „drugih”), naše oslobođenje može biti jedino izjednačeno sa oslobođenjem svih.

Ovo ne znači odlaganje na neodređeno vreme, već znači da čin oslobođenja obuhvata sva živa bića, da je to čin bezgranične odanosti, u kojem nema mesta za bilo kakvu vremensku predstavu. To je čin u oblasti Dharma-stvarnosti, van vremena i prostora, tj. u oblasti, u kojoj suprotnosti vremena i prostora su prevaziđene i doživljavaju se samo kao unutarnja prisutnost i totalnost. Upravo kao što je Hristu rečeno da se žrtvovao za još nerođene generacije – na isti način možemo reći da Budino prosvetljenje (kao bilo kojeg drugog ostvarenog bića) obuhvata sva živa bića i koristiće im do svršetka vremena.

Ovo mora ostati neshvatljivo intelektu zato što to ide s onu stranu njegove dimenzije. Jedino iz mističnih (tj. vremenski i prostorno-slobodnih) iskustava najviših duhova čovečanstva, možemo steći nagoveštaj o dubini ove misterije. To je misterija o moći Prosvetljene Svesti, koja deluje s onu stranu granica vremena i prostora i koja se otkriva u Svečinećoj Mudrosti Avalokitešvara-e. Ona je simbolisana Višvavajra-om, dvostrukom vajra-om, u kojoj su dimenzije vremena i prostora kombinovane u višu stvarnost „četvrte” dimenzije. To je ta dimenzija svesti u kojoj transcendentne snage Prosvetljenog Bića deluju i u kojoj svi bodhisattvas imaju svoje postojanje. I ovde se Avalokitešvara, kao otelovljenje aktivnog bodhisattvastva manifestuje u bezbrojnim oblicima.

Ali da bi sudelovali u tim snagama nužna je naša lična saradnja, bilo u vidu iskrenog napora, bilo u vidu duhovne prijemčivosti i spremnosti. Baš kao što se cvet otvara ka suncu, tako se i mi moramo otvoriti ka tim snagama i okrenuti se ka njima, ako ih želimo upotrebiti. Jer, isto tako malo snage ima sunce, kao što malo može prosvetljenje Bude delovati na nas, ako smo za-

tvoreni za njegov uticaj, ili ako našu pažnju usmerimo isključivo na zadovoljenje materijalnih i sebičnih želja.

Ovaj problem je već bio razjašnjen u Mahâyāna Sraddhotpada Śāstra: „Ako su od najdaljih početaka sve Bude imale transcendentne snage Mudrosti, Samilosti i komandu nad neograničenim prikladnim sredstvima radi činjenja dobra svim bićima koja osećaju kako to da bića koja osećaju nisu prepoznala i ocenila njihovu dobru volju i dobrobitne aktivnosti i odgovorila im probuđenom verom i otpočinjanjem pobožnih praksi i iz tog razloga postigla prosvetljenje i budastvo? – Odogovor je da sve Bude – pošto postanu identične sa čistom Dharmakāya-om, prožimaju sve univerzume jednako i potencijalno i spontano, ali obuhvatajući u njima čistu Suštinu bića koja osećaju, takođe i postojeće u večnim odnosima sa njima i postojeći iste samo-prirode, oni čekaju voljan i neizbežan odgovor, taj koji je nužan deo savršene čistote i jedinstva Dharmakāya-e”.²⁰

Na isti način figure Prosvetljenih Bića se javljaju u svim oblastima iskustva: kako u najdubljim paklovima, tako i na najvišim nebesima, u oblastima ljudi i životinja, kao i u drugim oblastima ne-ljudskih bića.

U praktično svakom tibetanskom hramu se može naći živa slikovita predstava šest oblasti samsaričkog sveta. I prema prirodi ovog sveta, u kojem se odvija beskrajni krug ponovnih rađanja, šest oblasti su predstavljene kao točak, čijih šest segmenata objašnjavaju šest glavnih vrsta ovozemaljskog tj. neprosvetljenog postojanja. Ti oblici postojanja su uslovljeni iluzijom o pojedinačnom jastvu, koje žudi za onim što služi da zadovolji ili sačuva „ego” i koje prezire i mrzi sve ono što se suprotstavlja toj žudnji.

Ta tri osnovna motiva ili korenska-uzroka (hetu) neprosvetljenog postojanja oblikuju osovinu točka ponovnih rađanja i prikazani su u obliku tri životinje, koje simbolizuju pohlepu, mržnju i zabludu: crveni petao predstavlja strasnu želju i postignuće (rāga; Tib.: Hdod-chogs), zelena zmija je otelovljenje mržnje, neprijatelj-

¹ Preveli Bhikshu Wai-tao i Dwight Goddard u Budističkoj bibliji (A Buddhist Bible), str. 396.

stva i odbojnosti (dvesa; Tib.: že-sdañ), osobina koje truju naš život; crna svinja simbolizuje tamu neznanja i ja-zablude (moha; Tib.: gti-mug), slepu pobudu, koja tera bića unaokolo po beskrajnom krugu rođenja i smrti.

Tri životinje grizu jedna drugoj repove i povezane su na taj način da, takođe, oblikuju krug, zato što pohlepa, mržnja i zabluda uslovljavaju jedna drugu i nezradvojno su povezane. One su krajnji ishodi neznanja (avidyā; Tib.: ma-rig) u odnosu na pravu prirodu stvari, radi čega mi smatramo prolazne stvari kao stalne, a nestvarne stvari kao stvarne i poželjne. U mentalno i duhovno nerazvijenih bića, kojima upravlja slepa pobuda i podsvesne težnje ovaj neodstatak znanja dovodi do zbrke, halucinacija i zablude (moha) ili, kako to Tibetanac postavlja do mentalne tame i utučenosti (gti-mug), koja nas sve više uvlači u krugove saṃsāra-e, poteru za kratkotrajnom srećom, uzmicanje od patnje, strah od gubljenja onog što je postignuto, borbu za posedovanje željenih stvari i odbranu ili zaštitu onih što su stečene. Saṃsāra je svet večnog razdora i razilaženja nepomirljivih kontrasta, dualiteta, koji je izgubio svoju ravnotežu, usled čega bića padaju iz jedne krajnosti u drugu.

Stanja nebeske radosti su suprotstavljena stanjima paklenih muka; oblast borbe Titana i žudnje za moći je suprotstavljena oblasti životinjskog straha i progona; ljudska oblast kreativne aktivnosti i ponosa suprotstavljena je oblasti „gladnih Duhova” (prata; Tib.: yi-dvags) u kojoj nezadovoljene strasti i neispunjene želje vode sablasti slično postojanju.

Tibetanski Točak Života,²¹ prikazuje na gornjem sektoru oblast bogova (deva; Tib.: lha), čiji bezbrižan život, posvećen estetskim zadovoljstvima je naznačen igrom i muzikom. Zbog ove jednostrane posvećenosti vlastitom zadovoljstvu, oni zaboravljaju pravu prirodu života, ograničenosti svog postojanja, isto tako i patnje drugih bića kao i vlastitu prolaznost. Oni ne znaju da žive samo u stanju prolazne harmonije, koja dolazi do svršetka kada se iscrpu uzroci (njihove

²¹ Tib.: srid-paḥi ḥkhor-lo, „krug ovozemaljskih stanja postojanja”.

moralne zasluge, prema budističkoj predstavi), koji su ih doveli do tog stanja sreće. Oni žive, tako reći od akumuliranog kapitala prošlih dobrih dela bez dodavanja i novih vrednosti. Oni su obdareni lepotom, dugovečnošću, i oslobođeni su bola, ali upravo taj nedostatak patnje, prepreka i napora lišava harmoniju njihovog postojanja svih impulsa, duhovnih aktivnosti i podsticaja za dubljim saznanjem. Tako se konačno oni ponovo spuštaju do nižih stanja postojanja. Ponovno rođenje u nebeskim oblastima zato nije cilj za koji budisti misle da je vredno se boriti. To je samo privremeno udaljavanje, ali ne i rešenje životnog problema. Ono vodi ka jačanju ja-iluzije i dubljem zaplitanju u samsarički svet.

Tako na najnižem sektoru Točka Života vidimo suprotnu stranu tih nebeskih zadovoljstava: oblast paklenog bola (nirāya; Tib.: dmyal-ba). Te paklene patnje, koje su drastično opisane u vidu raznih mučenja nisu „kažnjavanja”, koja nanosi grešnim bićima svemogući bog i stvaralac, već neizbežno suprotno delovanje na njihova vlastita dela. Sudija Smrti ne osuđuje, već samo drži ogledalo svesti, pred kojim sva bića izgovaraju svoju vlastitu osudu. Ova osuda koja izgleda da dolazi iz usta Suca Smrti je unutarnji glas, koji je izražen semenim-slogom HRIH, koji je vidljiv u centru ogledala. Zato je rečeno da Yāma, Sudac i „Kralj Zakona” (dharma-rāja; Tib.: gśinrje-chos-rgyal) jeste emanacija Amitābhā-e u vidu Avalokiteśvara-e koji pokrenut beskrajnom samilošću spušta se u najdublje paklove i – pomoću moći Ogledala Znanja (koje budi glas savesti) – preobražava patnju u vatru očišćenja, tako da se očišćena bića mogu izdići do boljih oblika postojanja.

Da bi ovo bilo što jasnije posmatraču Točka Života, Avalokiteśvara je predstavljen još jednom u svom Avalokiteśvara-e pored svoje zastrašujuće pojave kao Yama-e, Sudije i Gospoda Smrti. A iz Avalokiteśvara-ine ruke se pomalja plamen očišćenja. Na sličan način on se javlja u svim drugim oblastima postojanja – noseći u svojim rukama simbol posebne poruke prema prirodi pojedine oblasti.

U oblasti Devas on se javlja sa lautom, da probudi bogove zvucima Dharma-e iz njihove samouverenosti i

iz iluzija o prolaznim zadovoljstvima i da ih podstakne ka bezvremenoj harmoniji više stvarnosti.

U oblasti ratobornih Titana, „anti-bogova” ili Asuras (Tib.: lha-ma-yin) naslikanoj desno od Deva-sveta, Avalokitešvara se javlja sa plamtećim mačem, zato što bića te oblasti razumeju samo jezik snage i borbe. Umesto borbe za plodove Drveta Želje (kalpataru), koje stoji između oblasti bogova i Titana, Bodhisattva poučava plemenitoj borbi za plodove znanja i odsustvu želje. Plamteći mač je simbol aktivnog „Znanja koje za- paža razlike”, koje seče tamu neznanja i čvorove sumnje i zablude.

Oblast sa suprotne strane od snagom-opijenih Titana je oblast straha na levom nižem sektoru (nasuprot asura loka). To je oblast životinja, progona i predaje slepoj sudbini prirodnih nužnosti i nekontrolisanim instinktima. Ovde se Avalokitešvara javlja sa knjigom u ruci, zato što životinjama nedostaje sposobnost artikulisano govora i refleksivne misli, koji ih mogu osloboditi mraka podsvesnih težnji i tromosti i nemosti nerazvijene svesti.

Levo od oblasti bogova vidimo svet čoveka, oblast svrsishodne akcije i viših težnji, u kojoj sloboda odluke igra bitnu ulogu, zato što ovde svojstva svih oblasti postojanja postaju svesna, a sve njihove mogućnosti su jednake u bogatstvu – a izvan njih je šansa krajnjeg oslobođenja iz kruga rođenja i smrti pomoću uvida u pravu prirodu sveta.

Zato se ovde Avalokitešvara javlja kao Buda Sākya-muni sa posudom za milostinju i štapom askete, da bi ukazao na put oslobođenja onima „čije oči su pokrivene samo malim slojem prašine”. Ali samo nekolicina njih spremna je da pređe put do krajnjeg oslobođenja, većina se zaplete u ovozemaljskim aktivnostima, u poteri za posedovanjem i čulnim zadovoljstvima, moći i slavom. I tako, naspram sveta čovekove svrsishodne aktivnosti i mudrog samopotvrđivanja nalazimo (na suprotnom sektoru) oblast neispunjenih želja i nerazborite žudnje.

Ona je naslikana na desnom nižem sektoru Točka Života. Ovde vidimo suprotnu stranu strasti u nemoć-

nom hvatanju za predmete želje bez mogućnosti zadovoljenja. Bića ove oblasti se zovu Pretas (Tib.: yi-dvags) i nemirni su duhovi, ispunjeni nezadovoljenim strastima, koji vode poput sablasti nemiran život u svetu imaginarnih predmeta njihovih želja. Oni su bića što su izgubila unutarnju ravnotežu i čija loše usmerena žudnja za životom proizvodi odgovarajući disharmonični oblik postojanja, koji nema ni moć vlastitog materijalnog ote- lovljenja, niti bilo kakvu vrstu duševnosti. Oni su ta bića, suštine ili snage svesti, kojima se varaju oni što veruju u spiritističke seanse i koja, prema narodnim verovanjima, često posećuju mesta njihovog prethodnog života za koji su vezana svojim nezadovoljenim željama. (Iz tog razloga oni su predmeti magijskog isterivanja žlog duha.) Oni su opisani kao kreature koje jedu leševe sa vretenastim, isušanim udovima i natečenim stomacima, koje su mučene nezasićom glađu i žeđu, bez mogućnosti da ih zadovolje. Zato što im ono što su sposobni da progutaju kroz usko grlo svog tankog vrata pričinjava neizreciva mučenja, budući da je hrana za njih neprobavljiva i njima samo otiču stomaci. A štogod popiju pretvara se u vatru: drastično poređenje o prirodi strasne žudnje (rāga; Tib.: ḥdod-chags), patnjama koje se ne mogu smiriti dobijanjem jakog duševnog uzbuđenja, jer ovo bi samo pojačalo njenu snagu, poput vatre na koju se doliva ulje. Drugim rečima, jaka duševna uzbuđenja su izvor patnji, zato što su ona nesmiriva, što je uslovljeno njihovom prirodom, i svaki pokušaj njihovog zadovoljavanja vodi ka dubljoj privrženosti i zaplitanju i ka većim patnjama.

Oslobođenje od te strasne želje je jedino moguće ako uspemo u zamenjivanju škodljivih predmeta kotinim (tj. pretvaranjem kāma-chanda, seksualne želje, u dharma-chanda, želju za istinom i znanjem). Buda u čijem obliku Avalokitešvara se pojavljuje u oblasti Pretas, zato nosi u rukama kutiju sa nebeskim blagom (ili duhovnom hranom i pićem, koji se ne mogu pretvoriti u otrov i vatru), pokraj kojeg predmeti ovozemaljskih želja izgledaju beznačajni i koji na taj način oslobađa bića koja pate od tortura neutoljive želje.

7.

FORMULA ZAVISNOG NASTAJANJA

Dok Šest Oblasti opisuju razvoj saṃsāričkog sveta pod uticajem tih motiva ili pokretačkih snaga, koje oblikuju centar Točka Života, njegov spoljni rub prikazuje razvoj tih principa u individualnom životu. Neznanje je ovde predstavljeno slepom ženom (zato što: avidyā Tib.: ma-rig je ženskog roda), koja svoj put opipava štapom. Zbog svoje duhovne slepoće čovek kroz život pravi grube greške, stvarajući iluzornu sliku sebi samom i svetu, kojom je uslovljena njegova volja usmerena ka nestvarnim stvarima, dok njegov karakter formira se u skladu sa smerom njegove volje, želje i imaginacije.

Taj vid kreativne aktivnosti (saṃskāra; Tib.: hdu-by-ed) je odgovarajuće simbolisan slikom grnčara. Upravo kao što grnčar stvara oblike vrčeva, na taj način mi oblikujemo naš karakter i sudbinu ili tačnije, naša karma, ishod naših dela u postupcima, rečima i mislima. Saṃskāra je ovde voljna akcija, sinonim za cetanā (volja) i karma (posledica stvaralačkog čina) u suprotnosti prema saṃskāra-skandha, grupi mentalnih formacija, koja kao rezultat tih voljnih akcija postaje uzrok nove aktivnosti i ustanovljava aktivno usmereni princip ili karakter nove svesti.

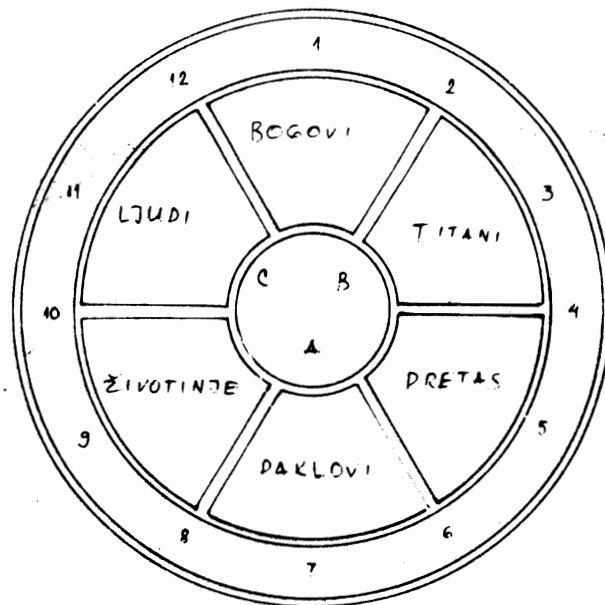
Jer karakter nije ništa do tendencija naše volje, oblikovana ponavljanim akcijama. Svaki čin ostavlja trag, staza se formira procesom šetnje, i gde god takva jednom ugažena staza postoji, kada slična situacija nastane, tu spontano pribegavamo toj stazi. To je zakon akcije i reakcije koji nazivamo karma, zakon kretanja u pravcu manjeg otpora, tj češće gaženom i zato lakšom stazom. To je ono što je obično poznato kao „snaga navike”.

Baš kao što grnčar oblikuje sudove iz bezoblične gline, tako mi stvaramo delima, rečima i mislima iz još uvek neoblikovanog materijala našeg života i naših čulnih utisaka sud naše buduće svesti, naime to što joj daje oblik i smer.

Kada napuštamo jedan i ulazimo u drugi život, to je svest tako oblikovana koja obrazuje jezgro klice novog

otelovljenja. Ova svest (vijñāna; Tib.: rnam-śes), koja stoji na početku novog života je predstavljena na trećoj slici u obliku majmuna koji se hvata za granu. Baš kao što majmun uznemireno skače s grane na granu, tako i ta svest preskače s predmeta na predmet.

Međutim, svest ne može postojati po sebi. Ona nije samo svojina čulnih predmeta koje neprestano shvata



A. Abluda (moha); B. Pohlepa (lobha, rāga); C. Mržnja (dvesa);

1. Slepa žena: „neznanje” (avidyā).
2. Grnčar: „karmičke formacije” (saṃskāra).
3. Majmun: „svest” (vijñāna).
4. Dva čoveka u čamcu: „duh-i-telo” (nāma-rūpa).
5. Kuća sa šest prozora: „šest čula” (saḍāyatana).
6. Ljubavni par: „Dodir” (sparśa).
7. Strela koja probija čoveče oko: „osećanje” (vedanā).
8. Pijanica kojeg služi žena: „žed” (tṛṣṇa).
9. Čovek koji skuplja plod: „prijanjanje” (upādāna).
10. Polni odnos: „nastajanje” (bhava).
11. Žena koja se porađa: „rođenje” (jāti).
12. Čovek koji nosi leš na leđima: „smrt” (maraṇa).

ili predmeta imaginacije, ona dozvoljava i propuštanje jednog predmeta na račun drugog, ali ima, takođe, i sposobnost da se kristalizuje i polarizuje u materijalne oblike i mentalne funkcije. Zato je rečeno da je svest osnova „spoja duha i tela” (nāma-rūpa; Tib.: miñ-gzugs), preduslov psihofizičkog organizma, u kojem je bliski odnos između tela i mentalnih funkcija upoređen sa dva čoveka u čamcu. Ovo je prikazano na četvrtoj slici, na kojoj vidimo skeledžiju koji pokreće čamac sa dvojicom ljudi u njemu.

Psihofizički organizam je osim toga izdiferenciran formacijom i delovanjem šest čula (ṣadāyatana; Tib.: skye-mched) naime sposobnosti mišljenja, viđenja, slušanja, mirisa, ukusa i osećanja (dodir). Te sposobnosti su slične prozorima kuće kroz koje gledamo na svet spolja. One su zato opisane kao kuća sa šest prozora. Međutim, umetnik koji je naslikao Drvo Života, koje imamo ovde reprodukovano je pribegao slobodi pri slikanju (na petoj slici) fasade hrama, čije je predvorje islikao ovom freskom.

Šesta slika simboliše dodir (sparśa; Tib.: reg-pa) čula sa predmetima u vidu prvog dodira među ljubavnicima. Osećanje (vedanā; Tib.: tshor-ba) koje nastaje iz dodira čula sa predmetima predstavljeno je na sedmoj slici čovekom čije oko je probijeno strelom.

Osma slika prikazuje pijanicu, koju služi žena. Ona simboliše žeđ za životom (tr̥ṣṇā; Tib.: sred-pa) ili žudnju izazvanu prijatnim senzacijama. (To prolazi bez izjave da strela u oku ne namerava da ukaže na „zadovoljstvo”, već samo na intenzitet osećanja, ili, možda, takođe, na buduće bolne posledice, koje sustižu one koji sebi dopuštaju da i dalje budu nošeni prijatnim senzacijama.)

Iz žeđi za životom javlja se čvrsto držanje i prijanjanje (upādana; Tib.: len-pa) za željene predmete. Ovo je simbolisano na devetoj slici čovekom koji bere plod sa drveta i skuplja ga u korpu.

Prijanjanje vodi ka jačanju životnih okova, novom procesu nastajanja (bhava; Tib.: srid-pa). Ovo je simbolisano seksualnim sjedinjavanjem čoveka i žene.

Nastajanje vodi ka ponovnom rođenju (jā-ti; Tib.: skye-ba) u novom životu. Jedanaesta slika zato prikazuje ženu koja rađa dete. Tibetanski pogled na seksualne stvari je razoružavajuće prirodan i objektiv. Zato se Tibetanac ne koleba da opiše seksualni akt i akt rađanja otvoreno i bez dvosmislenosti. On stavlja veći naglasak na bliskost u životu nego na filozofske apstrakcije. Uprkos tome on uspeva da svojim simbolizmom (kako reći, tako i vidljivih oblika) izrazi najfinije različitosti duhovnog iskustva sa začuđujućom tačnošću. Njegov misticizam nije nikada štetan po život, njegova filozofija nikada samo izraz spekulativne misli, već ishod praktičnog iskustva. Uslovljeno istim stavom on pokušava da izrazi religiozne ideje takvim vidljivim oblicima i poredenjima da čak i najjednostavnija svest ih može shvatiti i obuhvatiti oblašču konkretnog života. Da bi se izbegle greške u shvatanju, sve gorepomenute slike nose kratak natpis, kao na primer: „majmun-svest”, „slepa žena – neznanje”, itd.

Dvanaesta slika prikazuje čoveka koji na leđima nosi leš (sa sastavljenim kolenima, zavijen u platno prema tibetanskim običajima) ka zemlji za spaljivanje ili mestu gde se od mrtvih opraštaju). To ilustruje poslednju dvanaestu kariku formule zavisnog stvaranja, koja kaže da sve što je rođeno vodi ka starosti i smrti (jarā-marāṇa; Tib.: rgas-si).

Zahvaljujući tako slikovitim predstavama ova formula, koja pripada najstarijoj budističkoj tradiciji je popularnija na Tibetu nego u bilo kojoj drugoj budističkoj zemlji²². Ona je često nazivana dvanaestostrukom „uzročnom vezom” i usled ove pogrešne pretpostavke mnogi naučnici su lupali mozak kako se ova kauzalnost

²² Hramovi pećine Ajanta (II v. pre n.e. sve do VII v.n.e.) imaju u sebi takav Točak Života, čiji su se fragmenti još uvek mogli videti kada sam posetio te pećine pre nekoliko godina. U to vreme oni su bili uglavnom pogrešno shvatani kao predstavljanje zodijaka, koji je, takođe, podeljen na 12 odeljaka. Sarat Chandra Das pominje u tibetanskom rečniku jedan tibetanski traktat (rten-ḥbrel-gyi-ḥkhor-lo-mi-ḥdra-ba-bco-rgyad) koji, kao što naslov kaže, sadrži 18 različitih opisa „Točka Života” kao ilustracije pratityasamutpāda. Najranije od tih ilustracija kaže se da su delo Nāgarjuna-e, prema bs Tan-hgyur, go 32.

može objasniti prema zakonima logike i prirodnom doslednošću činilaca ove formule. Međutim, avidyā ne-spoznata ili ne-prepoznata stvarnost nije prvobitni uzrok, metafizički uzrok postojanja ili kosmogonijski princip, već uslov pod kojim se razvija naš sadašnji život, uslov koji je odgovoran za naše sadašnje stanje svesti.

Međutim, Buda je govorio samo o uslovnom ili zavisnom nastajanju, a ne o zakonu uzročnosti, u kome pojedine faze razvoja slede jedna drugu na uvek isti način sa metafizičkom nužnošću. On počinje jednostavnim pitanjem: „Šta je to što starost i smrt čini mogućim?” A odgovor je bio: „Zbog rađanja mi podnosimo starost i smrt!” slično, rođenje je zavisno od procesa nastajanja, a ovaj proces ne bi bio pokrenut ako ne bi bilo želje za životom i prijanjanja za odgovarajuće oblike života. Ovo prijanjanje je uslovljeno žudnjom, usled ne-utoljive „žedi” za objektima čulnog-zadovoljstva, a ono je opet uslovljeno osećanjem (različitim prijatnim i neprijatnim senzacijama). S druge strane osećanje je samo moguće dodirom čula sa odgovarajućim predmetima. Čula su zasnovana na psihofizičkom organizmu i kasnije se jedino mogu uzdići ako postoji svest! Međutim, svest u našem individualno ograničenom obliku je uslovljena individualnom, egocentričnom aktivnošću (tocom nebrojanih prethodnih oblika postojanja) i takva aktivnost je jedino moguća dok smo uhvaćeni u iluziji o našem izdvojenom jastvu.

Dvanaestruka formula Zavisnog Nastajanja je pravilno predstavljena kao krug zato što nema ni početka ni kraja. Svaka karika predstavlja ukupnu sumu svih drugih karika i isto tako je preduslov kao i posledica drugih karika. Komentari uglavnom opisuju formulu preko tri uzastopna postojanja, tako da prve dve karike (avidyā i saṃskāra) odgovaraju prošlosti, a zadnje dve karike (rođenje i smrt) budućnosti, a preostale karike (3-10) sadašnjem životu. To prikazuje da Avidyā i saṃskāra predstavljaju isti proces, koji je u sadašnjem životu izdiferenciran na osam faza, a budući život je nagovešten rečima „rođenje, starost, smrt”. Drugim rečima, isti proces je opisan jedanput sa stanovišta znanja (1 i 2),

drugi put sa stanovišta psihološke analize (3-10), a treći put sa stanovišta fizioloških fenomena (11 i 12). Da bismo shvatili ovo moramo imati na umu prvobitno Budino pitanje, koje polazi sa nivoa konkretnog fizičkog postojanja, tj. od problema starosti, smrti i rođenja i polako ide dublje: prvo do oblasti psihologije i na kraju do oblasti duhovne stvarnosti, koja otkriva iluzornost ja-pojma i tako prirodu neznanja i njegove karmičke posledice.

U stvari nije od velikog značaja, da li opisujemo formulu Zavisnog Nastajanja preko tri uzastopna postojanja ili preko tri uzastopna trenutka ili perioda unutar jednog i istog života, zato što prema učenjima Abhidharma-e „rođenje i smrt” su proces koji učestvuje u svakom trenutku našeg života²³.

Sledeća tabela može poslužiti da na prvi pogled prikaže vremensku i uzročnu povezanost i aspekte dvanaest karika formule Zavisnog Nastajanja, prema Abhidharma tradiciji.

Vremenski aspekt	Karika Pratityasamutpāda	Uzročni Aspekt
Prošlost	1. Ja-iluzija 2. Karma-Formacije (saṃskāra)	Karmički Uzrok
Sadašnjost	3. Svest (vijñāna) 4. Duh i teló (nāma-rūpa) 5. Čulni organi (śaḍāyatana) 6. Dodir (sparśa) 7. Osećanje (vedanā)	Karmička Posledica
	8. Žudnja (trṣṇā) 9. Prijanjanje (upādāna) 10. Nastajanje (bhava)	Karmički Uzrok
Budućnost	11. (Ponovo) Rođenje (jāti) 12. Starost, Smrt (jarā-maraṇā)	Karmička Posledica

²³ Više o ovome u mom Psihološkom stanovištu rane budističke filosofije (The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy), Patna University, 1937; Rider and Co., 1961.

Zato ova formula niti je povezana sa apstraktno-lo-
gičnom, niti sa čisto vremenskom uzročnošću, već sa
uzajamnom zavisnošću različitih stanja, sa živim, organ-
skim odnosom, koji se može tumačiti koliko kao sukces-
ija u vremenu, toliko i kao bezvremeno ili spontano
uzajamno postojanje i prožimanje svih faktora i feno-
mena.

Sve faze Zavisnog Nastajanja su fenomeni iste
iluzije o jastvu. Savlađivanjem ove iluzije, stupamo iz-
van kruga u koji smo zatvoreni i shvatamo da ni jedna
stvar, ni jedno biće, ne može postojati po sebi ili za sebe.
Već da svaki oblik života ima čitav univerzum kao svoju
osnovu i da zato smisao individualnog oblika može je-
dino biti nađen u njegovom odnosu prema celini.

U trenutku u kojem ljudska individua postaje sves-
na ove univerzalnosti, ona prestaje da poistovećuje se-
be sa granicama svog prolaznog otelovljenja i oseća se
preplavljenom sa punoćom života, u kojoj razlika izme-
đu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti više ni malo ne
postoji. Iz dubine ovog iskustva Milarepa je mogao da
peva:

Naviknut kakav sam bio da meditiram o ovome i
budućem životu kao o jednom

Ja sam zaboravio na strah od rođenja i smrti²⁴.

Neustrašivost je karakteristična osobina Bodhisat-
va-e, koji – pošto se oslobodio iluzije o rođenju i smrti
– želi da se spusti do patnje sveta smrtnika, da bi raširio
radosne vesti o konačnom oslobođenju od okova kar-
mičkog ropstva.

²⁴ Tibetanski Veliki Jogi Milarepa (Tibet's Great Yogi Milarepa),
str. 246. Preveo Lama Kazi Dawa Samdup, izdao W. Y. Evans-Wentz,
Oxford University Press, London, 1928.

8.

PRINCIP POLARNOSTI U SIMBOLIZMU ŠEST OBLASTI I PET DHYĀNI-BUDA

Prema raznim funkcijama Avalikitešvara uzima na
sebe različiti oblik u svakoj posebnoj oblasti saṃsārič-
kog sveta:

U nebeskom svetu on se javlja pod imenom „Moć-
nog Bića od stotinu Blagoslova” (Tib.: dbaṅ-po-brgya-
-byin) u obliku *belog* Bude;

u paklenim oblastima čistilišta on se javlja pod
imenom „Dharma-rāja” (Tib.: chos-kyi-rgyal-po) u ob-
liku Bude *boje-dima*;

u ljudskom svetu on se javlja pod imenom „Lav od
Šākyas” (Tib.: śā-kya-seṅge) u obliku *žutog* Bude;

u Preta-svetu on se javlja pod imenom „Plamteća
Usta” (Tib.: kha-ḥbar-ma) u obliku *crvenog* Bude;

u asuric-kom svetu Titana on se javlja pod imenom
„Herojsko-Dobro Biće” (Tib.: thag-bzdaṅ-ris = Skt.:
virabhadra) u obliku *zelenog* Bude;

i u životinjskom kraljevstvu on se javlja pod ime-
nom „Postojani Lav” (Tib.: seṅge-rab-brtan) u obliku
plavog Bude;

Boje koje sačinjavaju ovaj spisak su boje opšte pri-
hvaćene ikonografske tradicije, kako se nalaze u thaṅ-
kas i na freskama hramova. Ova tradicija je dala povoda
pogrešnom shvatanju da boje tih Buda odgovaraju
obojenim zračenjima koja emaniraju iz svake posebne
oblasti.²⁵

²⁵ Lama Kazi Dawa Samdup, na primer je mišljenja da boje šest
oblasti bi trebalo da odgovaraju bojama Buda, koji se javljaju u
tim oblastima. nairṃe, deva-loka: belo, asura-loka: zeleno, ljudski
svet: žuta, životinjski svet: plava, preta-loka: crvena, paklovi: boja di-
ma ili crna. Bez pridavanja ovome bilo kakvih razloga, on proglašava
da „Otisak na Pločicama je pogrešan u svemu sem u prvom i posled-
njem, a da MS. je pogrešan u označavanju mutno-plavog za ljudski i
crnog ili boje dima za životinjski svet. (Tibetanska Knjiga Mrtvih
/The Tibetan Book of the Dead/ str. 124,n.2). Nastavljajući od ove
proizvoljne pretpostavke Lama Dawa Samdup se vraća ponovo ver-
ziji običnog prepoznatljivog otiska na pločicama sa simbolizmom bo-
ja po njegovom ličnom izboru. Zato je nužno razotkriti originalne

Međutim to nije tako, boje Buda su potpuno nezavisne, i što je moguće više razlikuju se od boja u kojima se oni javljaju (sa izuzetkom najviših i najnižih oblasti, koje ne poseduju nikakvu boju u određenom smislu reči i predstavljaju čist kontrast između svetla i tame, belog i crnog, krajnje granice mogućnosti ovozemaljskog postojanja.)

Osim toga ovde ne može biti sumnje, da te Budine figure predstavljaju kasniji ikonografski razvoj i da su kasnije umetnute u originalni Točak Života da bi ilustrovale aktivnosti Avalokitešvara-e u šest oblasti postojanja. Ovo zato nije moglo imati nikakav uticaj na originalni simbolizam šest oblasti. Učiniti boje-tela Buda polaznom tačkom ili osnovom simbolizma Točka Života svršilo bi se potpunim izvrtnjem celokupnog sistema odnosa i njegovog logičnog, istorijskog i ideološkog razvoja. Istinita činjenica da tekst Bardo Thödol-a pominje samo imena, ali ne i boje Buda Šest Oblasti pokazuje da te boje nisu smatrane kao bitne ili kao deo originalnog sistema.

Osnovni simbolizam počiva na principu polarnosti, kao što se može videti iz Bardo Thödol-ovog opisa boja, psiholoških uzroka, stanja i svojstava šest oblasti i njihovog odnosa prema svojstvima i značenjima pet Dhyāni-Buda.

Tekst govori da prvog dana doživljavanja stvarnosti u stanju posle smrti (chos-ñid bar-do) tamnoplavo svetlo Dharmadhātu-Mudrosti zrači iz srca Vairocana-e sa takvom snagom da zaslepljuje oči: „Na isti način mutno belo svetlo bogova (lhañi-ñod dkar-po bkrag-med) sija na tebe. Usled loše karma-e zračenje plave svetlosti izaziva u tebi strah i želju da pobegneš, dok mutno belo svetlo bogova ti prija” – „Ne dozvoli da te privuče, ne budi slab!” „Ako usled nadmoćne zablude (gti-mug drag-pa) ti se predaš ovoj privrženosti, otići ćeš u oblast devas i bićeš obuhvaćen krugovima šest svetova, bićeš skrenut sa staze oslobođenja.”

principe ovog simbolizma prema autorizovanom i opšteprihvaćenom tibetanskom tekstu, ako želimo da postignemo dublje psihološko razumevanje.

Drugog dana „Bardo Stvarnosti” je rečeno da zračenje belog svetla Mudrosti slične Ogledalu emanira iz srca Vajrasattva-e (Akṣobhya) i da u isto vreme se javlja mutno boje-dima svetlo čistilišta (dmyal-baħi-ñod du-kha bkrag-med). „Usled snage mržnje (že-sdañ-gi dbañ-gis) ti ćeš biti uplašen zračenjem belog svetla i poželećeš da pobegneš, dok ćeš se osećati privučenim mutnim boje-dima svetlom paklova. Ako dopustiš sebi da te ono privuče, propašćeš u paklene svetove i prepaticeš nepodnošljive torture i zadugo ćeš biti zaustavljen na stazi oslobođenja.

Trećeg dana zračenja žuto svetlo Mudrosti Jednakosti emanira iz srca Ratnasambhava-e, a istovremeno se javlja mutno plavo svetlo ljudskog sveta postojanja (miħi-ñod sñon-po bkrag-med). „Usled snage ponosa (ñar-gyal-gyi dbañ-gis) bićeš tada uplašen zračenjem žutog svetla (Mudrosti Jednakosti) i pokušaćeš da mu umakneš, dok ćeš se osećati privučenim od mutno plavog svetla ljudskog sveta. Ako dopustiš sebi da te ono privuče, bićeš ponovo rođen u ljudskoj oblasti (miħi gnas) i trepećeš patnje rođenja, starosti, bolesti i smrti.

Četvrtog dana, zračenje crvenog svetla Mudrosti koja Uviđa Razlike emaniraće iz srca Amitābha-e, a istovremeno će se pojaviti mutno žuto svetlo Pretas (yi-dvags-kyi ñod ser-po bkrag-med-pa). „Usled snage strasne žudnje (ñod-chags drañ-poħi dbañ-gis), ti ćeš biti tada uplašen zračenjem crvenog svetla Mudrosti koja Uviđa Razlike i poželećeš mu umaći, dok ćeš se osećati privučenim od mutno žutog svetla Pretas. Ako dopustiš sebi da te ono privuče, dopašćeš u oblast Pretas (yu-dvags-kyi-gnas) i prepaticeš nepodnošljiva mučenja gladu i žeđu.” (Ova oblast zato može biti nazvana „oblast gladnih duhova” – glad i žeđ postaju simboli neutoljive žudnje i požude za životom.)

Petoga dana zračenje zelenog svetla Svećineće Mudrosti emanira iz srca Amoghaśiddhia, a istovremeno se javlja mutno crveno svetlo Asuras (lha-ma-yin-gyi ñod dmar-po bkrag-med-pa). „Usled snažne zavisti (phrag-dog-drag-pos) ti ćeš se tada uplašiti zračenja zelenog svetla Svećineće Mudrosti i pokušaćeš pobeći od nje, ti ćeš se osećati privučenim mutno crvenim svetlom

Asuras. Ako dopustiš sebi da te ono privuče, dopašćeš u oblast Asuras (lha-ma-yin-gyi-gnas) i prepaticićeš rečima neopisive nasreće razdora i ratovanja.”

Sestog dana se javljaju blistave svetlosti sjedinjenih Pet Mudrosti Dhyāni-Buda, zastrašujućih božanstava (čuvari-vrata maṇḍala-e) i Bude Šest Oblasti (čija ime na smo pomenuli na početku ovog poglavlja). „Istovremeno sa blistavim svetlostima Sjedinjenih Pet Mudrosti javljaju se i mutna svetla Šest Oblasti (rigs drug): Belo iz Devas, crveno iz Asuras, plavo od ljudi, zeleno od životinja, žuto iz Prētas, boje-dima iz paklkova.” Ovo jasno ponovljeno izlaganje o bojama povezanim sa šest oblasti trebalo bi da otkloni bilo kakvu sumnju o ovoj stvari.

Sedmog dana se javlja petostruko zračenje „Božanstava koja poseduju znanje” zajedno sa mutnim zelenim svetlom životinjskog-sveta (dud-ḡgrohi-ḡod ljañ-khu bkrag-med). „Usled snage iluzorne privrženosti (chag-ḡkhrul-paḡi dbaḡ-gis) bićeš uplašen blistavošću petostrukog zračenja i poželećeš da mu pobegneš, dok ćeš se osećati privučenim mutnim svetlom. Ako dopustiš sebi da te ono privuče utonućeš u duhovni mrak (gti-mug) životinjske oblasti (dud-ḡgrohi gnas) i prepaticićeš beskrajne nesreće ropstva, nemosti i tuposti.”

Kao što vidimo iz pregleda tibetanskog teksta, princip polarnosti nije samo primenjen na simbolizam šest oblasti i njihovu jukstapoziciju na Tačku Života, već, takođe, i na odnos između osobina i Mudrosti Dhyāni-Buda i psiholoških uzroka šest stanja postojanja.

Bića koja nisu u skladu sa duhovnim svojstvima Dhyāni-Buda povlače se pred poslednjim čistim zračenjem i bivaju privučena onim oblastima, a dijametralno su suprotna oblastima Dhyāni Buda o kojima je reč. Simbolizam svetlosti ili bojnih-zračenja, koja se uporedo javljaju u svakoj fazi (označenoj kao „dan” u našem tekstu) doživljavanja stvarnosti, zato ne može biti istih ili sličnih boja (kao na primer zeleno zračenje pored mutno zelenog – kako Lama Dawa Samdup pokušava da održi), već istovremeno sa zračenjem svetla svakog Dhyāni Bude uvek se pojavljuju i mutno svetlo suprotne ili (ako ovo nije moguće) potpuno različite boje. (Jer

postoji šest oblasti, ali samo pet Dhyāni Buda, koji su njima suprotstavljeni, apsolutna polarnost nije moguća). Snage Dhyāni buda su na taj način lekovi za eliminaciju pet otrova – zablude, mržnje, pohlepe, zavisti i ponosa – uzroka ovozemaljskih ili samsāric-kih stanja postojanja. Zato se Bude nazivaju vidarima ili lekarima svesti i duše (Tib.: bcom-ldan-ḡdas-sman-bla), koji vode nakazu, zato je često korišćen izraz „Medicina Buda”. Oni u stvari nisu niko drugi do Dhyāni Bude u osam različitih mudrās i boja, i zamišljeni su kao stepeni najviših moći lečenja, ili izbavljenja od zla ovoga sveta, koji nas štite u osam prostornih pravaca.

U zavisnosti od toga koji će od tih pet otrova da prevagne, bića se ponovo rađaju u jednoj ili drugoj životnoj oblasti. Nezanjanje o varljivoj prirodi ovozemaljske sreće i o prolaznosti individualnog postojanja (čak u njegovim najvišim oblicima) karakteristična je crta sveta bogova, dok mržnja koja vodi suprotnoj krajnosti je glavni uzrok paklenog života. Karakteristična osobina ljudskog oblika postojanja je ponos, pojam-ega (Skt.: asmi-māna), dok bespomoćno ropstvo nezasiťojuć žudnji je karakteristično za Pretas-svet. Glavna osobina uvek-ratobornih i svadalačkih Asura je zavist (Skt.: irsā), dok u životinjskom svetu gospodari zabluda, neznanjanje u svom najprostijem obliku (Skt.: avidyā, moha) zbog manje razvijene svesti i nedostatka intelektualnih sposobnosti (refleksije, rezonovanja, logike i mišljenja itd.)

Sredstvo za uništenje tih „pet otrova” su pet Mudrosti Dhyāni Buda. Dharmadhātu-Mudrost koja otkriva oblast najviše stvarnosti, otklanja iluziju Devas i Želju za takvim načinom postojanja; nepokolebljiva i nepristrasna staloženost Mudrosti slične Ogledalu, koja prikazuje stvari i bića u njihovoj pravoj prirodi (Skt.: yat-hābhūtam), poništava mržnju, koja vodi ka paklenim oblicima postojanja. Mudrost o suštinskoj Jednakosti svih bića uništava pojam-ega ljudskog oblika postojanja; Mudrost Vizije koja zapaža Razlike otklanja strašnu žudnju koja odvodi u Preta-svet, a duboka samilost i ljubazna dobrotā Sve-čineće Mudrosti otklanja zavist, koja odvodi u Asura-svet.

Na taj način:

(1) Vairocana-ino tamnoplavo zračenje se suprotstavlja mutno belom svetlu Devas (-1).

(2) Vajrassattva Akṣobhya-ino belo zračenje se suprotstavlja crnkastom ili boje-dima svetlu čistilišta (-2).

(3) Ratnasambhava-ino žuto zračenje se suprotstavlja mutno plavom svetlu ljudskog sveta (-3).

(4) Amitābha-ino crveno zračenje se suprotstavlja mutno žutom svetlu Preta-sveta (-4).

(5) Amoghasiddhi-jevo zeleno zračenje se suprotstavlja mutno crvenom svetlu Asura-sveta (-5).²⁶

Duhovna tupost životinjskog sveta (-6) se sukobljava sa petobojnim zračenjima Božanstava koja poseduju Znanje (rig-ḥdzin-gyi-lha-tshogs).

Na taj način princip polarnosti se proširuje na sve planove duhovne aktivnosti, počivajući sa oblastima postojanja, u kojima:

(-1) nebeska radost i pakleno mučenje (-2)

(-3) ljudska aktivnost i nemoćna žudnja (-4)

(-5) titanska moć i životinjski strah (-6)

se suprotstavljaju jedni drugima kao odgovarajuće

(-1) mutno belo i mutno crno (-2)

(-3) mutno plavo i mutno žuto (-4)

(-5) mutno crveno i mutno zeleno (-6)

Sve dok ne dođemo do uzajamne interakcije transcendentnih faktora, nadzemaljskih vizija i ovozemaljskih stanja postojanja, osobina i bojnih-zračenja Dhyāni-Buda i tih Šest Oblasti.

Sva ta zračenja su ilustrovana na dijagramu, reprodukovanom na suprotnoj strani. On predstavlja unutar-nji odnos Velike Šesto-Složne Mantra-e prema Šest Oblasti postojanja, temi sledećeg poglavlja.

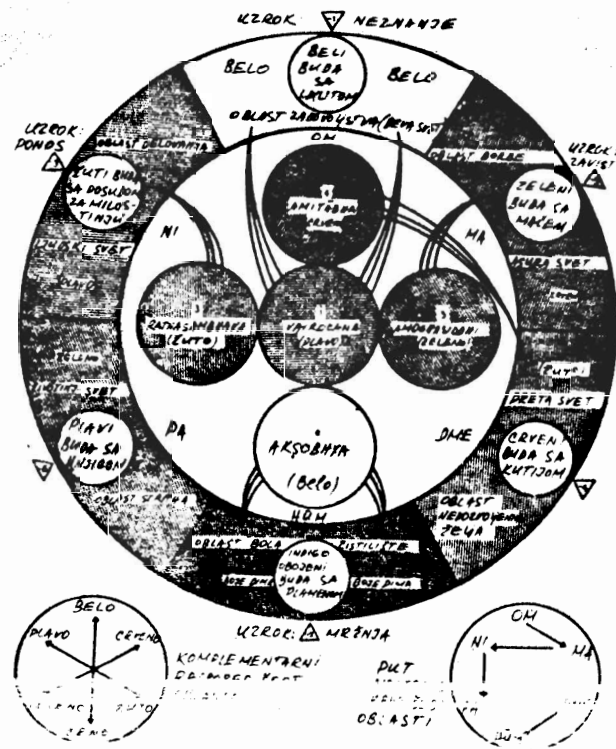
²⁶ Pozitivni brojevi ukazuju na svetla Dhyāni Buda u nizu njihovog pojavljivanja u „Bardo Thödol-u”. Negativni brojevi ukazuju na istovremeno pojavljivanje mutnih svetla koja zrače iz Šest Oblasti. Svetlo životinjskog sveta (-6) se javlja u Bardo-u sedmog dana.

9.

ODNOS ŠEST SVETIH SLOGOVA PREMA ŠEST OBLASTI

Ništa nije nanelo više štete progresu tibetologije nego oholi stav tih naučnika, koji u Tibetancima nisu videli ništa više do ljude ogrezle u primitivnom shamanism-u i sujevnom strahu, ljude „čija praktična religija se uglavnom sastoji u izvođenju izvesnih rituala i ceremoni-

Odnos Dhyāni-buda i šest svetih slogova prema šest oblasti samsāric-kog sveta



ja”²⁷, „čiji misticizam je glupi smešni obred besmislenog brbljanja” i „magičnih krugova”²⁸, „čija filosofija čini samo ismejavanje istine, identifikujući je sa negacijom stvarnosti”²⁹, i „čija Joga je parazit, čiji ogromni izdanak je skrhao i uništio većinu malih života čisto budističkog stabla, koje se još zadržalo u Mahayana-i”³⁰.

Naučnici, koji su bili pod uticajem takvih predrasuda, mada su pokušavali da prevode i tumače tibetansku literaturu nisu mogli ni shvatiti ni oceniti njeno značenje, niti išta saopštiti o duhovnom životu Tibeta, kao što nisu otkrili ni njegovu religiju, umetnost i filosofiju – niti su naglasili takve ezoterične stvari poput mantričke tradicije, koja se mogla shvatiti samo putem religiozne prakse.

Čak i tako zaslužni naučnik poput Jäschke-a nije mogao videti nikakav smisao u tibetanskom tumačenju odnosa šest svetih slogova mantra-e OM MANI PADME HÜM prema šest oblasti postojanja. On je poricao stvar sledećim rečima: „Sami Tibetanci ne znaju tačno smisao tih šest slogova, ako uopšte ima smisla u njima i nije malo verovatno da je neki prepredeni sveštenik izmislio ovaj oblik molitve, da bi proste ljude snabdeo formulom ili simbolom koji se lako pamti, a čije često recitovanje može zadovoljiti njihove religiozne želje. Brojni pokušaji da se zadovoljavajuće objasni Ommanipadmehum i da se otkrije dublji smisao ili čak skrivena mudrost u njemu bili su manje ili više neuspešni. Najjednostavnija i najomiljenija, ali, takođe, i najpovršnija od tih tumačenja potiču iz čisto spoljne okolnosti, da sanskritske reči molitve sadrže šest slogova i prema tome je sugerisano da svaki od tih slogova, kada pobožni Budista ih izgovori prenosi blagoslov na jednu od „šest vrsta bića”.

Ako želimo da shvatimo misli i osećanja Tibetanca moramo prvo odbaciti naša vlastita mišljenja i predrasude i pokušati ući u oblast religioznog iskustva iz koga

²⁷ Jäschke: Tibetansko-engleski rečnik, str. 607.

²⁸ Waddell: Lamaism, str. 15

²⁹ Jäschke: op. cit., str. 271.

³⁰ Waddell: op. cit., str. 14.

izvode svoj smisao reči svetih spisa, zvukovi i mantras, sveti obredi i stav vernika.

Tada ćemo videti da logika silogističke misli, istorijske i filološke analize, apstraktnih pojmova i vrednosti nije jedina, i da postoji isto toliko potvrđena i daleko dublja logika razvoja u oblasti duhovnog iskustva. „Pre svega mi ne treba da zaboravimo” kako Oto Strauss kaže u svom klasičnom delu O indijskoj filosofiji „da duhovna praksa ne može nikada biti shvaćena pravilno samo iz knjiga. Iskustva se moraju doživeti ili u svakom slučaju biti psihološki shvaćena, tome baš nalik Evropa je sada počela da istražuje”.

Ovo nije površnost ili plitkost tibetanske misli, koja se koristila čisto spoljašnjim okolnostima da bi ustanovila odnos između šest slogova formule i šest oblasti postojanja, već je to unutarnja priroda Avalokitešvara-e, koja je učinila mogućim jedno takvo tumačenje i podigla značenje svakog sloga do tih visina. Drugim rečima, iskustveni sadržaj je to što daje smisao mantra-i, a ne izvorno ili filološko značenje-reči.

Samo istorijsko i filološko tumačenje mantra-e je zaista najpovršniji i najbesmisleniji način gledanja na nju, odatle ono uzima ljusku za srž, i senku za supstanciju; zato što reči nisu mrtve stvari, koje mi nabacujemo jednu na drugu poput novčića, koje možemo ponovo izvaditi nepromenjene, čak vekovima potom, kada nam se dopadne. One su više kao simboli ili hijeroglifi postojanog razvoja i širenja svesti i polja iskustva. One su ono što načinimo od njih i što im dodelimo putem asocijacija, bilo svesno ili nesvesno.

Baš kao što se Avalokitešvara spušta u svet, i kao što je svaki zrak njegovog saosećanja kao ruka koja pomaže ispružena prema onima kojima je potrebna pomoć, tako svaki pojedinačni slog njegove mantra-e je ispunjen snagom i odanošću njegove ljubavi. Zato je savršeno prirodno što su šest slogova zamišljeni u jukstapoziciji prema šest oblasti, čije su patnje zamišljene da olakšaju, oslobađanjem bića od iluzija i privrženosti. Za one koji su se otvorili prema moći mantra-e, tj. za one koji ne samo da veruju u njeno delovanje, već koji je ispunjavaju snagom vlastite odanosti nije dovoljno da u svesti uzga-

jaju samo vlastito izbavljenje, već oni moraju, takođe, biti pokretani željom da doprinesu mogućnostima oslobođenja svih drugih živih bića.

Iz tog razloga Sādhaka – pošto je premostio različite nivoe i stanja duhovne stvarnosti, koja se sadrže u mantra-i – okreće svoju svest ka raznim vrstama bića, i dok izgovara pojedinačno svaki od šest svetih slogova, on usmerava svoju pažnju na pojednu od šest oblasti.

Na taj način svaki pojedini slog postaje prenosilac za ostvarivanje saosećajne moći Avalokitešvara-e, a u isto vreme Sādhaka postaje svestan nezadovoljavajuće prirode svakog od tih stanja postojanja. Zato je rečeno da kada osoba recituje iskrenim srcem svetu formulu, neće to biti samo blagoslov za sva živa bića, već će to u isto vreme zatvoriti vrata ponovnog rođenja za Sādhaka-u u tim oblastima. Zato stanja postojanja, koja pokreću naše saosećanje, gube svoju privlačnost za nas, mada naša naklonost može biti velika. To od čega mi želimo da oslobodimo druge ne može više biti predmet naše želje.

Tako dok izgovaramo OM, mi usmeravamo svest na svet bogova, koji su uhvaćeni u mrežu iluzije o vlastitom neprekidnom trajanju i savršenstvu: i dok snagom mantra-e otvaramo za njih vrata oslobođenja, sebi zatvaramo ulaz u ovu oblast ponovnog rođenja.

Na sličan način mi usmeravamo našu svest na bića drugih oblasti: dok izgovaramo „MA” na bića Asura-sveta, koja su pokretana zavišću, zauzeta većitom borbom protiv snage svetla; dok izgovaramo „NI” na svet ljudi, koji su zaslepljeni pojmom ega. Dok izgovaramo „PA” mi usmeravamo našu svest na oblast životinja, koje se vrte u duhovnoj tami i nemosti; Dok izgovaramo „DME” na gladne duhove Preta-sveta, dok izgovaramo „HŪM” mi šaljemo naše saosećajne misli svim onim bićima, koja podnose paklena mučenja u najdubljem ambisu postojanja.

Na taj način OM MANI PADME „HŪM” oličava srećne vesti o oslobođenju, o ljubavi prema svim živim bićima i o Putu, koji vodi ka konačnom ostvarenju. Pri izgovaranju svetih slogova potpuno iskreno i pri potpunoj svesti o njihovom značenju, blistava figura Velikog

Samilosnika se javlja u srcu Sādhaka-e i preobražava njegovo smrtno telo u Nirmānakāya-u Avalokitešvara-e i ispunjava njegovu svest bezgraničnim svetlom Amitābha-e. Tada užasi Samsāra-e se pretvaraju u zvukove šest slogova. Zato je rečeno u Bardo Thödol-u da ako bi u momentu Velikog Prepoznavanja u međustanju između života i ponovnog rođenja „iskonski zvuk Stvarnosti odjeknuo poput hiljadu gromova moglo bi se desiti da se on pretvori u zvuk Šest Slogova”.

Slično čitamo i u Śūraṅgama Sūtra: „Kako je slatka misterija transcendentalni zvuk univerzuma” (čisti Zvuk Brahmana). On je prigušeni šum plime i oseke, koji je iznutra pokrenut. Njegov misteriozni zvuk donosi oslobođenje i mir svim bićima koja osećaju, koja-u svojoj nevolji prizivaju pomoć, on donosi osećaj stalnosti onima koji iskreno teže postizanju mira Nirvāṇa-e.

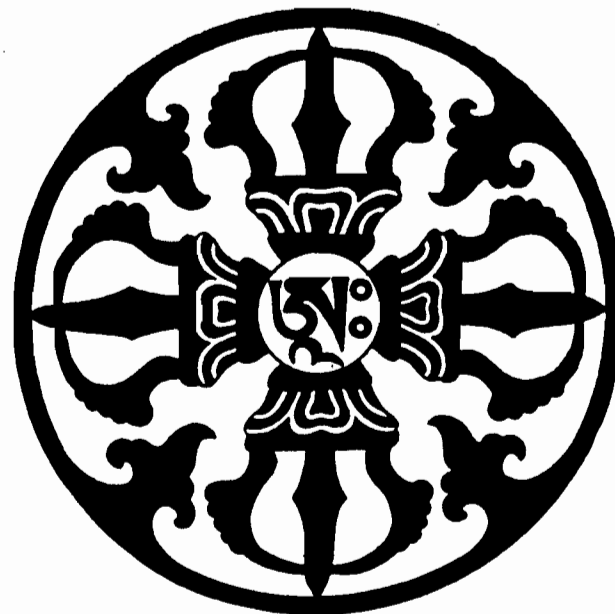
Duboka odanost sa kojom ova poruka puna nade, usvojena i primljena k srcu od ljudi sa Tibeta, je prikazana bezbrojnim zapisima po stenama i zavetnim kamenovima, na kojima sveta formula Avalokitešvara-e (Tib.: spyan-ras-gzigs, zamenica „chā-ray-zee” sa naglaskom na prvom slogu) jeste milion puta uklesana. Ona je na usnama svih hodočasnika, ona je zadnja molitva umirućeg i nada živih. Ona je unutarnji napev Tibeta, koji vernik čuje u žuborenju potoka, tresku vodopada i u zavijanju oluje, baš kao što ga ona pozdravlja sa stena i mani-kamenova, koji ga prate svuda po divljim karavanskim stazama i na visokim prolazima. Tako je on naučio sebe da uvek bude u prisustvu Prosvetljenih Bića i svestan je skupocenog dragog kamena, koji čeka na buđenje u lotosu njegovog srca. Život i smrt, opasnosti i nevolje postaju nematerijalne pri tako uzvišenom prisustvu, a spoljašnji nesklad između samsāra-e i nirvāṇa-e bleedi pri svetlu ovog znanja.

I iz najdubljeg ubeđenja on bi ponovio reči koje u Kāraṇḍa-vyūha je izgovorio Bodhisattva Sarva-nivaraṇa-viškambhin, „Onaj koji otklanja prepreke”: „Onom koji bi mi odao Veliku Mudrost o Šest Slogova, ja bih poklonio četiri kontinenta sveta dopunjena sedmostrukim dragim kamenjem. A ako on ne bi mogao naći brezovu-koru da na njoj piše, ili mastilo i papir, trebalo bi

da od moje krvi napravi mastilo, da uzme moju kožu umesto brezove kore, da prebije jednu od mojih kostiju i načini pero. A sve ovo ne bi izazivalo bol u mom telu. On bi mi bio poput oca i majke i najdostojniji od najdostojnijih”³¹.

POGOVOR I SINTEZA

ॐ
STAZA DELOVANJA



³¹ Avalokiteśvara-guṇa-kāraṇḍa-vyūha, je izdata pod naslovom: „Kāraṇḍa Byūha, delo o učenjima i običajima budista” (Kāraṇḍa Byūha, a work on the Doctrines and Customs of the Buddhists”) koje je izdao Satya Bratu Samasrami, Calcutta, 1873.

1. AMOGHASIDDHI: GOSPOD SVEČINEĆE MUD- ROSTI

Mi smo se pojedinačno bavili sa Dhyāni-Budama Vairocana-om, Ratnasambhava-om, Amitābha-om i Akṣobhya-om i sa njihovim odgovarajućim simbolima – točkom, dragim kamenom, lotosom i vajra-om – otuda svaki od njih je povezan sa jednom od četiri glavne teme mantra-e OM MAṆI PADME HŪM. Ulogu petog Dhyāni-Bude, Amoghasiddhi-ja smo dodirnuli samo u prolazu. I pored toga on se takođe sadrži u našoj mantra-i, mada na manje očigledan način, jer ako OM predstavlja put Univerzalnosti, MAṆI Put Jedinstva i Jednakosti svih bića, PADMA Put Razvoja Vizije i HŪM Put Integracije – tada se mora reći da iza svih njih stoji akt ostvarenja, misteriozna duhovna moć (Skt.: siddhi), koja nas ne samo podstiče da nastavimo izabranim putem, već koja nas menja dok mu težimo, sve dok mi sami ne postanemo cilj naše borbe. Ovo opet pokazuje da učenje Bude nije samo nejasni idealizam, potera za večnim ali nedostižnim idejama, već učenje o samoostvarenju, o delovanju, praktično učenje, staza koju mogu pregaziti svi koji su ozbiljno skloni tome cilju.

Ideja o Putu, odlasku, kretanju, je od početka jedna od osnovnih crta budizma, kao što možemo videti iz izraza kao što su „Osmostruka Staza” (aṣṭāṅgika-mārga). „Srednji Put” (madhyamā pratipad), mali i veliki „prenosilac” (hinayāna, mahāyāna), „prelazak bujice” ili mora do „druge obale” (paragataṁ), „ulazak u bujicu oslobođenja” (sotāpatti), Buda kao osoba koja „tako dolazi” i „tako odlazi” (tathāgata) itd. U tim izrazima se otkriva dinamički karakter budizma, a on ni u jednom drugom Dhyāni-Budi nije jače izražen nego u Amoghasiddhi-ju. Dok Akṣobhya oličava refleksivnu bistrinu savršeno smirene svesti, ili „Mudrosti Velikog Ogledala”, Ratnasambhava-in duboki osećaj jednodušnosti svih bića i Amitābha unutarnju viziju kojom se razotkriva iluzorna priroda „Ja” i „Sveta”, Amoghasiddhi pre-

tvara ta iskustva i znanja, koja iz njih proizilaze u delovanje, u savršeno delo, delo krajnje savršenosti, koje od adepta stvara Prosvetljeno Biće. Tada snaga njegove volje, koja ga je dugo okivala u neprekidnom krugu ponovnih rođenja pretvara se u spontano, namere-oslobođeno delanje sveca, bodhisattva-e, čiji život više nije zasnovan na žudnji za životom, već na sveobuhvatnom saosećanju – čije telo je pretvoreno u „Telo Preobražaja” (nirmānakāya), svetu posudu savršenstva – čija svest je Svest Svih Buda, a čiji govor postaje zvuk koji budi, izraz najviše mudrosti (dharma) i mantričke moći.

Amoghasiddhi je Dhyāni-Buda ispunjenja i ostvarenja Bodhisattva-Staze, prevashodno Dhyāni-Buda Nirmānakāya-e u kojoj Sambhogakāya i Dharmakāya poprimaju vidljivi oblik i postaju živo prisustvo. Ovaj jedinstveni položaj Amoghasiddhi-ja objašnjava čudnu izjavu u Bardo Thödol-u u kojoj se kaže da šestoga dana samozračenja četiri sjedinjene Mudrosti se javljaju bez obzira na prisustvo potpunih maṇḍala pet Dhyāni-Buda i njihove svite. „Zeleno svetlo Svečineće Mudrosti” rekli smo „neće sijati nad tobom, pošto sposobnosti duhovnog opažanja (ili mudrosti) nisu još savršeno razvijene”. Ovo jasno pokazuje da ostvarivanje Amoghasiddhi-jeve Svečineće Mudrosti je zadnji i najveći korak na stazi prosvetljenja u oblasti ljudskog otelovljenja.

Ovo je takođe izraženo Amoghasiddhi-jevom vishva-vajra-om, koja je jedno pojačanje Akṣobhya-ine vajra-e ne samo u smislu udvajanja, već u smislu nove perspektive, novog nivoa delovanja, nove dimenzije. Unutarnji Put Vajrasattva-e prema Bardo Thödol-u se sastoji od mešavine zraka Mudrosti gorepomenutih četiri Dhyāni-Buda i od njihove apsorpcije unutar čovekovog vlastitog srca – drugim rečima u prepoznavanju da su sva ta zračenja emanacije čovekove vlastite svesti u stanju savršenog mira i spokojstva, stanju u kome svest otkriva svoju pravu univerzalnu prirodu. Ovaj Unutarnji Put vodi ka misteriji Amoghasiddhi-ja, u kojoj su unutarnji i spoljašnji svet, vidljivi i nevidljivi, ujedinjeni i u kojoj duhovno preuzima telesni oblik i telo postaje tumač duha. Jar Amoghasiddhi je Gospod Velikog Preobražaja, čiji prenosilac je krilati čovek, čovek u

prelazu ka novim dimenzijama svesti. On je Gospod elementa „vazduha” ili „vetra”, principa kretanja, životnog daha, životne snage. U tom svojstvu on se sjedinjuje sa figurom Amitāyus-a, emanacijom Amitābha-e u centru maṇḍala-e Božanstva koja poseduju Znanje pod imenom „Lotos-Gospod Igre”. Ova maṇḍala se vizuelizira u Grlenom Centru.

Značenje ove „igre” može biti razjašnjeno poglavljem Śūraṅgama Sūtra, u kome različiti Bodhisattvas opisuju svoj put ka oslobođenju praktikovanjem koncentracije na izvesni objekt meditacije: jedan koncentracijom na element „Zemlju”, drugi koncentracijom na element „Vodu”, treći koncentracijom na element „Vatru”, četvrti na element „Vazduh”. Poslednji Bodhisattva-Mahāsattva Vajurya oličava manje ili više osobine Amoghasiddhi-ja i otkriva suštinski karakter ovog elementa kao dinamičkog principa koji je u osnovi celog života i postojanja.

„U mojoj praksi Dhyāna-e, ja sam se koncentrisao na ovo i razmišljao o tome kako veliki svet se održava u prostoru, kako veliki svet se održava u većitom kretanju, kako se moje telo održava u kretanju, krećući se i stajući, o ritmičkim vibracijama njegovog života, ustanovljenog i održavanog disanjem, o kretanju svesti, mislima koje se rađaju i prolaze. Mislio sam o tim različitim stvarima i bio začuden njihovom velikom istovetnošću bez ikakve razlike osim u načinu vibracije. Ja sam shvatio da priroda tih vibracija nije imala nikakav izvor za svoj dolazak, niti određite za svoj odlazak i da su sva bića koja osećaju isto kao i brojne male čestice prašine u ogromnim prostorima. Svi pojedinačno na vlastitom putu haosa uravnoteženi vibracijama, i da su svi i svako pojedinačno opsednuti iluzijom da je on jedinstvena kreacija”.¹

Ovo skoro zvuči kao moderni opis sveta, zasnovan na zadnjim otkrićima nuklearne fizike i može nam dati ideju o dubini unutarnje vizije kojom su ljudi iz daleke prošlosti bili obdareni, a koju sada samo mi počinjemo

¹ Preveli sa kineskog Bhikshu Wai-tao i Dwight Goddard, iz Budističke biblija (A Buddhist Bible), str. 243.

da cenimo – međutim, bez sposobnosti da izvedemo krajnje posledice iz tih otkrića, koja ne odgovaraju potpuno našim pojmovima o supstancijalnosti i stvarnosti našeg „materijalnog sveta“.

Nekim malo nezgodnim dijalektima Prajñāpāramita Sūtras, budistički mislioci Indije su izazvali epistemološke zabune, koje su međutim otišle tako daleko izvan sposobnosti ljudskog jezika, da su naučnici tog vremena bili primorani da nađu прибежиšte u paradoksima, izvan kojih dalji filozofski razvoj nije moguć. Ljudska svest doseže do granica misli.

Na taj način je ostao samo put izvan misli: put proširene i uvećane svesti, koja dopire van granica diskurzivne misli do oblasti intuitivnog iskustva pomoću unutarnje vizije (dhyāna) i duhovnog sjedinjenja (yoga). Jezik diskurzivne misli je zamenjen jezikom zvučnih-simbola, u kojem su vibracije svetla i zvuka pomešane na skali novih iskustvenih-vrednosti i postale su uzajamno razmenljive.

Ovo je prikazano spajanjem Amitābha-e i Amoghasiddhi-ja, predstavnika mistične vizije i mističnog zvuka u Cēntru Božanstava koja poseduju Znanje, u procesu ostvarivanja Unutarnje Staze Vajrasattva-e. U ovom centru prāṇa Amoghasiddhia koja se diže iz Korenskog Centra postaje princip duhovnog života i vibracija mantričkih zvukova – baš kao što se Amitābha-ino beskonačno svetlo prožeto svešću pretvara u ovom centru u Amitayus-ovu beskonačnost života.

Ove stvari mogu biti samo nagoveštene, ali ne i objašnjene u najdubljem smislu. Međutim, jedna stvar iz naše diskusije bi trebalo da postane jasna, naime, da priroda Amoghasiddhia pretpostavlja iskustvo o drugom Dhyāni-Budama, dok Amoghasiddhi na dinamičan način ujedinjuje mnoge suštinske osobine prethodnih. (Mi smo već pominjali tamnozeleno Amoghasiddhia, koje sjedinjuje kako plavo Akṣobhya, tako isto i plavo zračenje Vairocana-ine Dharmadhātu Mudrosti sa žutim svetlom Ratnasambhava-ine Mudrosti jednakosti).

Četiri Dhyāni-Bude sa periferije maṇḍala-e postaju ovde predstavnici Rinzai-jeve četvorostruke kontemplaci-

je². U Mudrosti Velikog Oglledala mi poništavamo subjekat (i subjektivnu predstavu o svetu) u korist objekta (objektivne „takvosti“)³, u Mudrosti Jednakosti poništavamo objekat (razlučujuće razlikovanje spoljašnjeg sveta pojavnosti) u korist subjekta (živog bića); u analitičkoj Mudrosti Unutarnje Vizije mi poništavamo subjekat i objekat (u krajnjem iskustvu o śūnyatā-i); a u Sve-činećoj Mudrosti mi niti poništavamo subjekat niti objekat tj. mi smo postigli krajnju slobodu u kojoj, slično Budi posle njegovog prosvetljenja, mi se možemo vratiti svetu u korist svih živih bića, i to bez opasnosti po nas same, zato što više nismo privrženi svetu. Od tada „planine su za nas ponovo planine, a vode ponovo vode“, kao što učitelj meditacije⁴ je jedanput rekao, zato što smo ovde dostigli krajnju veliku sintezu, u kojoj su savršena praznina (śūnyatā) i konkretna stvarnost sveta shvaćene u najdubljem smislu. Budino učenje nije pokušaj da se pobije važnost diferencijacije u korist apsolutnog jedinstva, ili da se proglasi neizdiferencirana jednakost svih stvari. To nije borba za uništenje i gubljenje vrednosti suprotnosti, već za prepoznavanje njihove relativnosti unutar jedinstva, koje postoji istovremeno sa njima i izvan njih⁵. Svaki fenomen je jedinstveni izraz celine, jedinstven u svojoj prostornoj, vremenskoj i uz-

² Rinzai-jeva „četvorostruka kontemplacija“ (Katto-Shu, II deo, list br. 27b-28a), citirao Ohasama-Faust u Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Perthes A, G., Gotha, Stuttgart, 1925, str. 45.

³ U Vijñaptimātra-siddhi-śāstra, X, mi nalazimo sledeću definiciju „Svest koja je povezana sa Znanjem Velikog Oglledala odražava likove različitih oblika (rūpa)“ (Jiryo Masuda)

⁴ Učitelj je rekao: „Pre nego čovek prouči zen, planine su planine i vode su vode za njega. Međutim, ako on stekne uvid u istinu zena, pomoću uputstava dobrog učitelja tada za njega planine više nisu planine, a vode više nisu vode, ali kasnije kada on stvarno dostigne prebivalište mira (tj. kada on postigne satori) planine su ponovo planine za njega i vode su vode!“ (D. T. Suzuki: Eseji u zen-budizmu/Essays in Zen Buddhism Vol.I, s. 12)

⁵ Za Prajñāpāramitā-u se može reći da stoji na liniji koja deli apsolutni aspekt postojanja od njegovog relativnog aspekta, a ta linija je geometrijska, samo označava granicu i nema dimenzija. Čak ni tada ne smemo da zamišljamo Prajñā-u, posmatrajući je na ovaj ili onaj način, kada ona želi da premeri dve oblasti postojanja. Ako bi Prajñā

VRATITI SE SVETU U KORIST SVIH ŽIVIH BIĆA
POSLE OPSIZAMA PROSVETLENJA ZNAČI OSTVARI TI 303
PRAVU PRIRODU PRAZNINE: SVESTI SE NA TAKVOST/OBLIK
(TATHATA) TJ. POTPUNO I E PROBUDITI U STVARNOSTI
U KOJIM JE SVE VEĆ ONAKO KAKO JESTE, KAKO SE DOUVEK
BILA.

ročnoj poziciji. Zato ne možemo govoriti o identitetu, niti o ne-identitetu, niti o „postojanju”, niti o „ne-postojanju” što se tiče pojavnosti, bića, stvari ili životnih stanja.

prihvatila samu Śūnyata-u bez njene aśūnyatā-e, aśūnyatā-u bez njene śūnyatā-e, ne bi više bila Prajñā. Da bi ovo simbolisali, indijski bogovi su snabdeveni sa jednim ekstra okom usećenim pravo između dva obična oka. Ovo je Prajñā oko (oko-mudrosti). Pomoću ovog trećeg oka prosvetljenima je omogućeno da opažaju yathābhūtam Stvarnost, bez razdvajanja na dvoje i ponovnog ujedinjavanja, jer ovo razdvajanje i ujedinjavanje je delo apstraktnog mišljenja. Prajñā oko koje se nalazi na graničnoj liniji Jednog i Mnóstva, Śūnyatā-e i Aśūnyatā-e... prihvata ta dva sveta na prvi pogled kao jednu stvarnost (D. T. Suzuki: Eseji u zen budizmu (Essays in Zen Buddhism), Treća serija, str. 269; Rider and Co.; London, 1953).

2.

AMOGHASIDDHI-JEVA SVE-ČINEĆA MUDROST KAO OSLOBOĐENJE OD ZAKONA KARMA-E

Amoghasiddhi je otelovljenje najviše slobode, na kojoj se Prosvetljeno Biće kreće kroz ovaj svet, bez stvaranja novih karmičkih okova svojim delovanjem; tj. bez formiranja egocentričnih težnji (saṃskāra). On pretvara te težnje u retorti Svečineće ljubavi i saosećanja u nesebičnu težnju prosvetljene osobe koja pomaže.

Sukob između zakona i slobodne volje, izgleda da proizilazi iz preusavršenosti jednog posebnog centra naše svesti u kojem preovlađuju reflektivne i egocentrične težnje. Prenaglašavanjem tih težnji, mi zaboravljamo na svoju stvarnu prirodu, gubimo vezu sa drugim isto tako važnim centrima i tako se narušava duhovna ravnoteža, koja je zasnovana na harmoničnoj saradnji svih naših unutarnjih snaga. Jednostrani intelektualizam individue – ne izražava njenu pravu prirodu, već samo naglašava perifernu samosvesnost, jedan puki nusproizvod procesa rezonovanja, koji zahteva fiksnu tačku referencije. Ali ta hipotetična tačka referencije ne sadrži ništa što je karakteristično za osobine neke posebne individue, u stvari ona je najmanje individualna crta, pošto je zajednička svim bićima koja misle.

Svaka individua predstavlja izvesnu poziciju u prostoru i vremenu. Čak i kada bi njena svest postala sveobuhvatna, lomljenjem svih granica (ili ne poistovećivanjem sebe više sa individualnim granicama), ona bi zadržala karakter svoje pozicije i svoju polaznu tačku kao posebni centar iskustva.

Ovo objašnjava zašto svaki Buda, uprkos suštinskoj istovetnosti budastva, zadržava svoj posebni karakter i zašto čak Dhyāni-Bude su zamišljane kao otelovljenje ili naglašavanje različitih kvaliteta ili karakteristika i zašto su prostorno različite pozicije simbolično dodeljene njima. U tom smislu individualni karakter nije okov, već karmička zavisnost, u kojoj saṃskāras prošlosti vladaju sadašnjosti i budućnosti. U Prosvetljenom Biću

sukob između zakona i slobodne volje više ne postoji, zato što pri svetlosti potpunog znanja, vlastita „volja” i zakoni koji upravljaju univerzumom se poklapaju ili dopunjuju jedni druge. Čovekova vlastita priroda ako je pravilno shvaćena i oslobođena od iluzije o jastvu dokazuje da postoji modifikacija i svesno otelovljenje univerzalnog zakona (dharma-kāya) ili harmonija univerzalnih snaga (živog, neprekidnog procesa prilagođavanja) kako se to isto može nazvati.

Harmonija, kao što znamo iz muzike, najbolji je primer iskustva u kojem su zakoni i sloboda sjedinjeni i u kojem ti izrazi gube svoja kontradiktorna značenja. Muzičar ne oseća nikakvu prinudu dok sledi zakon muzičke harmonije. Naprotiv, on je sposobniji da ih savršeni-je izrazi u svojoj igri ili kompozicijama ukoliko više oseća radost stvaralačke slobode. On nije više rob zakona već njegov gospodar, zato što ga je shvatio i ostvario tako duboko, pošto je postao jedno sa njim i učinio ga najsavršenijim izrazom vlastitog bića. Pomoću znanja mi ovladavamo zakonom, a ovladavši njime, on prestaje da bude nužnost, postaje instrument stvarnog samoizraza i duhovne slobode. Samo ga retrospektivno možemo zamisliti kao zakon tj. pod aspektom vremena, prošlosti.

Na budistički način rečeno, karma gubi svoju moć i nestaje pri svetlosti savršenog znanja. Dok karma ostaje snaga mraka i nedostupne prošlosti, ona je čvrsta i nepromenljiva veličina, koju osećamo kao „snagu kobi”, protiv koje se borimo uzaludno. U momentu duboke intuicije ili prosvetljenja prošlost se preobražava u sadašnje iskustvo, u kojem sve pokretačke snage, motivi, i situacije, uzroci i posledice, ukratko celokupno zavisno vođenje porekla, prava struktura stvarnosti se jasno opaža. U tom momentu Prosvetljeno Biće postaje gospodar zakona, majstor-umetnik, u kome se kruta nužnost zakona pretvara i nestaje u najvišoj slobodi harmonije.

Iskustvo o harmoniji ne treba pomešati sa iskustvom o neograničenom jedinstvu, apsolutnom jedinstvu ili istovetnosti, zato što harmonija, bez obzira na svoju sveobuhvatnu prirodu ne poništava raznovrsnost (bez koje

jedinstvo postaje besmislena jednolikost, ekvivalent gluposti) i ima sposobnost beskonačne varijacije.

Mada je celokupna muzička harmonija zasnovana na istim zakonima, ne postoje dva kompozitora koja bi komponovala istu muziku. Ovo znači da individualni zakon i stvaralaštvo nisu ni zamenjeni ni apsorbovani univerzalnim zakonom, već da individualni i univerzalni zakon jedan drugog dopunjuju. Da ovo nije bilo tako ne bi moglo postojati ni opravdanje ni dovoljan razlog za postojanje različitosti ili individualnosti, samosvesti i slobode volje.

Element slobode izbora prožima Univerzum: kako bismo potpunije mogli opisati činjenicu da od galaksija do atoma, od amebe do čoveka, svaka individua se razlikuje od svake druge individue? Kako potpunije opisati da nezavisnost gorepomenuta postoji unutar samog atoma; nepravilnost molekularnog kretanja, tečnosti i gasova, varijacije kretanja hromozoma, različitosti živih organizama, različitost u načinima datih delovanja po instinktima insekata i životinja, istih vrsta, telesnu razliku u hemijskim jedinjenjima svih tkiva i funkcija tela? Kako potpunije opisati činjenicu o brojnim pravcima koje je život uzimao, stremljenje univerzalnog ka raznolikosti, promenljivosti i deljenju. Izuzetke od opšteg pravila koji očigledno postoje na svakom stupnju i u svakoj oblasti postojanja. Kako potpunije zabeležiti čovekovu slobodu izbora, osećaj slobode, koji imamo unutar nas samih?⁶

„Univerzum je konačan i bezgraničan.” On je konačan u smislu da je prožet hijerarhijom poretka, izvan koje je nemoguće izaći. On je neograničen u smislu da je prožet elementom slobode izbora⁷.

Hijerarhija poretka je istovremeno hijerarhija uzročnosti različitih nivoa postojanja, u kojoj svaki viši nivo nudi više mogućnosti, više rešenja za svaki problem, a odatle povoljniju priliku za izbor, samoodlučivanje i slobodu volje.

⁶ Frank Townshend, *Nastajanje (Becoming)*, str. 88. Allen and Unwin, London, 1939.

⁷ Op.Cit. str. 8.

Korišćenjem poređenja o vibraciji, mi bismo mogli govoriti o različitim nivoima vibracija, ili o višim i nižim porecima, grubljim i finijim medijumima vibracije itd. U oblasti čvrste neorganske materije prevladava mehanička uzročnost (potpuni ili apsolutni determinizam), zato što ovde vibracija se odigrava samo na jednom nivou. U oblasti organskog života, ovaj determinizam postaje manje krut, dok u oblasti duha se sjedinjuju vibracije mnogih nivoa: neke od njih su određene, druge ne. Različite oblasti odgovaraju različitim dimenzijama ili različitim disciplinama matematike od kojih one više dopuštaju po nekoliko rešenja za isti problem, dok se niže discipline ograničavaju samo na jedno rešenje.

Nemački naučnik i filosof Alwin Mittasch govori o „gradaciji uzročnosti” u prirodi pokazujući da se uzročnost sastoji od mnogo različitih stupnjeva od kojih je najviši stupanj „suprotstavljen prosto mehaničkoj uzročnosti, koja je u osnovi proračunljiva i treba je posmatrati kada se celina na ovaj ili onaj način stimuliše, kada njeno celokupno stanje se naruši zajedno sa stanjima njenog sistema i reaguje aktivno i selektivno na to narušavanje u skladu sa vlastitom sačuvanom energijom”⁸.

„Pojam gradacije impulsa uzročnosti u celokupnoj uzročnosti organizma, takođe, otvara vidike na problem tela i duha, sve dok se svesno i nesvesno javljaju kao najviši oblik jednog impulsa-uzročnosti, koji ovde postaje usmeravajuća, vodeća i razvijajuća uzročna veza u velikoj srazmeri sa stalno povećavajućom mnogostrukošću”⁹.

Ovde se uzročnost pretvara u jednu unutarnju snagu koja sama sebe uređuje i održava, koja može biti stimulirana spoljnim događajima, ali koja se više ne može zamisliti u obliku jednog spoljašnjeg ili opšteg zakona. Ako govorimo o uzročnosti u ovom slučaju, mi moramo priznati da je ona samo retrospektivna mentalna konstrukcija, u kojoj mi pokušavamo da definišemo konti-

⁸ Istraživanje i Progres (Research and Progress), Vol. IV, str. 239.

⁹ Op. cit. str. 240f.

nitet i koherenciju jednog inače neodredivog pravca akcija i reakcija. „Činjenica o postojanju gradacije predstavlja mogućnost izvođenja sistema uzročnosti ili uzlaskom odozdo ili silaskom odozgo. Sagledano odozdo, sve je uzrok i posledica, razlog i rezultat, posmatrano odozgo, međutim, sve je cilj, raspored i vođstvo. Istinski i univerzalni determinizam, koji nema ništa zajedničko sa mehaničkim determinizmom, zatim obuhvata nužnost i slobodu, ograničenost i određenost: uzročnost odozdo ili spolja koja je u skladu sa uzročnim zakonima i uzročnost odozgo ili iznutra, koja je u skladu sa ciljem, svrhom, planom i smislom” (str. 240 f).

„Vođstvo” o kojem Mittasch govori prirodno ne može biti samo spoljni izvršilac ili natprirodna snaga (poput Boga); inače ono ne bi moglo biti povezano sa slobodom; niti može biti „cilj i svrha, plan i smisao” nametnut izvana – već svako svesno biće mora stvoriti vlastiti unutarnji red i dati smisao i značenje svom vlastitom postojanju i svetu koji zamišlja u svojoj svesti. I jedino vođstvo koje je tu moguće jeste vođstvo tim unutarnjim svetlom, snagom svesti, koja postepeno kroz zapažanje razlika i razumevanje prerasta u znanje i u mudrost. Šta više vođstvo duhovnog učitelja, ili guru-a, ne sastoji se ni u čem drugom do u buđenju te unutarnje svetlosti! Što je jasnije ovo svetlo, savršeniji je uvid u prirodu stvarnosti.

Zato što dalje napredujemo rezultati ovog unutarnjeg znanja postaju sve više slični, to nije zbog inherentne uniformnosti individualnih kvaliteta, ili duhovnih snaga u kojima individua sudeluje pasivno slično kristalu na sunčevoj svetlosti, već je to pozitivna („inteligentna”) reakcija, kojom svaka individua nalazi svoj put (svoj vlastiti put) ka istoj stvarnosti. Svest kao skrivena iskra svetlosti je inherentna celokupnom životu, ali ona ima mnogo stupnjeva intenziteta i ima isto toliko mnogo nijansi boja koliko postoji živih bića. Što su individualnije ograničeni, to je otvorenije izražena „boja” njihove svetlosti i baš kao što svaka boja ima svoj vlastiti zakon vibracije, tako svaka individua stvara i sledi vlastiti zakon jedino kada se potpunost prosvetljenosti postigne, u kojoj sve boje su pomešane i sjedinjene u naj-

divniju raskoš, svest postaje slobodna da vibrira u svim pravcima, sadržavajući u sebi sve hijerarhije poretka i vladajući njima.

Jedino tada postaje moguće, kako Krishnamurti govori „suočiti se sa iskustvom u celosti, potpuno, bez predubeđenja ili predrasude – bez uplitanja u talas sećanja” – u talas prošlosti. „Kada je vaša akcija nepotpuna, kada se potpuno ne suočavate s iskustvom, već preko prepreka tradicije, predrasuda ili straha, akcija se nastavlja ometana sećanjem. Sve dok postoji taj ožiljak sećanja mora postojati podela vremena na prošlost, sadašnjost i budućnost. Sve dok je svest vezana za ideju da akcija mora biti podeljena na prošlost, sadašnjost i budućnost, tu postoji identifikacija pomoću vremena i otuda neprekidnost iz koje proizlazi strah od smrti, strah od gubitka ljubavi. Da bismo shvatili bezvremenu stvarnost, bezvremeni život, akcija mora biti potpuna. Ali ti ne možeš postati svestan te bezvremene stvarnosti tragajući za njom.”

Ova bezvremena stvarnost je ono što ja nazivam „iskustvom o sadašnjosti”, zato što sadašnjost nema (vremensku) protežnost i radi toga je bezvremena. Ona je iracionalna granična linija između dva vremenska pravca. Sadašnjost nije protežnost već intenzitet. Ona ne poznaje uzročnost, koja može biti samo mišljenje o nečem u vremenu, već istovremenu povezanost koja može jedino postojati u duhovnoj dimenziji.

Pošto se razmišljanje jedino može odvijati u vremenu, uzročnost je nužni kvalitet mišljenja. Međutim, vizija je navije ograničena prostorom više dimenzije i zato je bezvremena. Iz tog razloga Vizionar zauzima viši nivo od mislioca. Umetnik ne izmišlja svoja dela već ih spontano vizuelizira. Stvaralački akt je intenzivno iskustvo o sadašnjosti i kao takav je bezvremen.

Uzročnost, s druge strane je iščekivanje-misli („Denker-wartung” kako to Miler postavlja), koja je bazirana na prošlosti, naime, sećanje o prethodnim iskustvima. Ta iskustva kao takva su činjenice, ali vremenska perspektiva u kojoj ih mi vidimo skraćuje njihove proporcije u relativnu vrednost i zamenjuje njihove prave od-

nose vremenskom sukcesijom, koja isključuje sve druge inherentne mogućnosti.

Drugim rečima, ona je reflektivna i diskurzivna svest, naš model mišljenja koji odabira i određuje polaznu tačku od koje zavise perspektiva i zakoni koji iz nje rezultuju. Ako je naša svest čista i nenarušena refleksijom, oslobođena od prošlosti i potpuno prebiva u sadašnjosti, tada ova vremenska perspektiva ne može postojati, a time nestaje samonametnuti zakon uzročnosti, a istinska povezanost stvari sa beskrajnim mogućnostima međudodna sama se otkriva. Dok je u prošlosti sve konačni, čvrsti, nepromenljivi zakon, uzročnost – sadašnjost je živa povezanost koja je promenljiva, fluidna i nikako konačna. Na taj način sadašnjost je oslobođena uzročnosti.

U tom odnosu može biti korisno imati na umu ono što smo prethodno rekli o dinamičnom karakteru formule Zavisnog Vođenja Porekla (pratitysamutpāda), naime da mi ovde nemamo veze ni sa čisto vremenskom niti sa čisto logičnom uzročnošću već sa živom, organskom povezanošću, istovremenom korelacijom, jukstapozicijom i sukcesijom svih karika u kojoj svaka pojedinačna tako reći predstavlja dijagonalno sabiranje svih drugih i nosi u sebi celokupnu prošlost isto kao i sve mogućnosti budućnosti. I tačno u pogledu ovoga čitavi lanac Zavisnog Vođenja Porekla je uklonjiv u svakom momentu i u svakoj fazi i niti je vezan za „uzroke koji leže u nedostižno dalekoj prošlosti”, niti je, uprkos tome, upućen ka budućnosti izvan granica vizije u kojoj će, možda, posledice tih uzroka biti nekada iscrpljene.

Samo na taj način mogućnost slobodnog nastajanja je razumljiva, jer kako bi ikada uzroci nagomilani od beskonačnosti i njihovo dalje delovanje po prirodnoj nužnosti mogli nestati. Ideja da posledice svih dela bilo mentalnih ili telesne vrste se moraju isprobati do zadnjeg zalogaja, i da se svakom najtrivijalnijom akcijom, najbeznačajnijim pokretom srca, čovek sve dublje upliće u zamršenu mrežu kobi, jeste nesumnjivo najstrašnija avet koju je ljudski intelekt ikada prizvao sećanju; jer je samo kasnija konceptualizacija i konkretizacija životnih sudbinskih veza mogla proizvesti iz živog zakona

našeg unutarnjeg bića slepu nužnost mehaničkog zakona. Mehanički zakoni su primenljivi samo na inertne „stvari” ili na pojmove jedinice, tj. mentalne apstrakcije, ali ne i na žive, rastuće organizme, koji su jedinice samo u smislu svog kontinuiteta (santāna) i pravca transformacije. Ovo ne znači da zakon uzroka i posledice treba da bude eliminisan i modifikovan i da može delovati samo pod izvesnim uslovima. Pratityasamutpāda je u stvari Srednji Put, koji izbegava krajnosti krute nužnosti – sa kojom bi slobodna volja bila nespojiva – i slepi slučaj, koji bi razvoj i progres ka višem cilju učinio nemogućim.

Ovaj Srednji Put nije ni teorijski kompromis, ni intelektualno bekstvo, već prepoznavanje obeju strana našeg iskustva, čija jedna strana potiče iz prošlosti, a druga iz sadašnjosti. Sa našim intelektom, našim misaonim-aktivnostima (čak i našim telesnim funkcijama) mi živimo u prošlosti; u našoj intuitivnoj viziji i duhovnoj svesnosti mi živimo u bezvremenoj sadašnjosti.

Na taj način mi smo sposobni da savladamo misao vizijom (dhyāna), prošlost ostvarivanjem sadašnjosti, iluziju o vremenu iskustvom o prostoru. Međutim, ovaj prostor nije spoljašnji „vidljivi” prostor, u kojem stvari postoje uporedo, već prostor viših dimenzija, koji obuhvata trodimenzionalni i pruža se izvan njega. U takvom prostoru stvari ne postoje kao izdvojene jedinice, već više kao uzajamno povezani delovi i funkcije jednog organizma koje utiču jedna na drugu i prožimaju se¹⁰. To

¹⁰ Ovo je centralna ideja avatamsaka filosofije (kako je napravljen izvod u simbolizmu o Gandavyūha, citiranom u delu trećeg poglavlja) na kojoj je zasnovan Ch'an ili zen-budizam i bez njega znanje zen postaje intelektualna igračka ili najbolje psihoanalitički eksperiment. Mnogstvo očigledno paradoksalnih izjava nisu proizvoljno skovane duhovite primedbe ili izrazi trenutnog raspoloženja i situacije, niti su sredstva da se zbuni svest učenika, već su zasnovane na određenim simbolima i ključnim rečima koje su sadržane u budističkoj tradiciji. Bez ove pozadine zen gubi svoj smisao i svoj duboki metafizički i religiozni značaj. Istinita činjenica da su svi zen učitelji pridavali veliki značaj tradicionalnim Koans i Mondos (kao sadržajima meditacije), koji su pedantno skupljani i čuvani tokom mnogih vekova dokazuje važnost tradicije u zen-u, koju savremeni imitatori pokušavaju da umanje ili zanemare.

je prostor koji se ne samo vizuelizira, već i oseća u isto vreme, prostor ispunjen svešću, svesni prostor: ostvarenje kosmičke svesti.

U takvoj svesti problem, slobodne volje prestaje da postoji zato što uprkos diferencijaciji tu ne postoji dualitet, jer svest o diferencijaciji ne vodi ka iluziji o jastvu, i zato ovde pohlepa i odvratnost ne mogu naći uporište. Ona je oslobođena od strasno usmerene volje, volje koja se uzaludno bori protiv samonametnutih prepreka; ona je nezavisnost od volje koja nije u skladu sa stvarnošću.

Tako problem slobodne volje gubi se pri svetlosti znanja zato što volja nije primarni kvalitet, koji se može tretirati kao nezavisni element, već je uvek promenljivi izraz dotičnog stupnja uvida. Ako je ovaj uvid savršen, naša volja je savršena tj. ona je u harmoniji sa snagama univerzuma i mi smo nezavisni od karmičkog ropstva prošlosti, nezavisni od volje, te koja se suprotstavlja i nalazi suprotnost u stvarnosti.

Međutim, sve dok još nismo postigli ovo najviše stanje mi moramo na svakom slučaju znati „da nam se ništa ne može dogoditi što suštinski ne potiče iz nas”, kako kaže Rainer Maria Rilke u Pismima mladom pesniku, a mi možemo sa još jednim pesnikom i vizionarom uzviknuti: Ne izabiram li ja oduvek sam svoje sudbine?” (Novalis)

3. NEUSTRAŠIVOST BODHISATTVA-STAZE

Izvesnost „da u našem najdubljem biću ništa ne može se desiti što ne potiče iz nas” je osnova neustrašivosti, koju objavljuje Avalokitešvara, koja je izražena Amoghasiddhi-jevim gestom (abhaya-mudrā) i oličena u prirodi Maitreya, Velikog Bića koje voli, Bude koji treba da dođe, čije će ljudsko otelovljenje odražavati kvalitete Amoghasiddhi-ja.

Neustrašivost je kvalitet svih bodhisattvas i svih onih koji stupaju bodhisattva-stazom. Za njih život je izgubio svoje užase, a patnja svoju žaoku, jer oni ispunjavaju ovozemaljsko postojanje novim smislom, umesto prezrenja i kletve za njegove nesavršenosti, kako to mnogi čine, koji u učenjima Bude pokušavaju da nađu izgovor za svoju vlastitu negativnu predstavu o svetu. Da li je nasmejani izraz Budinog lica, koji je odražen milion puta na brojnim likovima u svim budističkim zemljama, izraz jednog stava koji je zlonameran prema životu kao što savremeni intelektualni predstavnici budizma (posebno na Zapadu) pokušavaju tako često da dokažu?

Osuditi život kao zlo, zato što iscrpljuje sve mogućnosti za viši razvoj, zato što prodire ka poimanju svog univerzalnog aspekta, i zato što ostvaruje najviše kvalitete svesti pri postizanju Prosvetljenja, najplemenitiji plod i konačno ispunjenje celokupnog postojanja takvo jedno stanovište nije samo drsko i nerazumno, već krajnje glupo. Ono jedino može biti upoređeno sa stavom neznalice, koji pošto ispita jedan nezreli plod izjavi da on nije za jelo i odbaci ga, umesto da mu da vremena da sazri.

Samo čovek koji je dostigao nadindividualno stanje Savršenog prosvetljenja može se odreći „individualnosti”. Međutim, oni koji samo suzbijaju svoje čulne aktivnosti i prirodne funkcije života, pre nego što su pokušali pravilno da ih koriste, nisu postali sveci, već prosto fosili. Svetost, koja je izgrađena samo na negaciji vrline, samo na izbegavanju i bekstvu može impresionirati gomilu i može biti prihvaćena kao dokaz samokontrole

i duhovne snage; međutim, ona će voditi samo ka duhovnom-samo-uništenju, ali ne i ka Prosvetljenju. To je put stagnacije, duhovne smrti. To je oslobodenje od patnje po cenu života i potencijalne iskre Iluminacije u nama.

Otkriće ove iskre je početak bodhisattva-staze, koja oslobodenje od patnje i okova ne postiže negacijom života, već služenjem našim bližnjima, za vreme stremljenja kao Savršenom Prosvetljenju.

Zato je rečeno u Šāntideva-inom besmrtnom delu „Staza ka Prosvetljenju” (Bodhicaryāvatāra):

*„On koji želi da izbegne stostruki bol postojanja,
koji želi da smiri patnje osećajnih bića,
koji želi da uživa stostruku sreću (duha)*

Takav čovek nikad ne sme napustiti misao o Prosvetljenju.

*Čim Misao o Prosvetljenju u njemu uzme korena,
nesretni čovek koji u tamnici postojanja je okovan
strastima*

smesta postaje sin Bude.

On postaje dostojan poštovanja u svetu ljudi i bogova.

*Čim je ova misao ovladala njegovim nečistim telom
ona ga pretvara u skupoceni dragulj Budinog tela.*

*Zato, prihvati ovaj eliksir, koji izaziva taj čudesni
preobražaj a koji se naziva Misao o Prosvetljenju”¹¹.*

Bodhi-citta (Tib.: byañ-chub-sems) je ovde iskra te dublje svesti, koja se u procesu prosvetljenja pretvara od latentne u jednu aktivnu sve-prožimajuću i zračuću snagu. Pre nego se ovo buđenje odigra, naše je postojanje besmisleno vrtenje u krugovima i pre toga ne možemo da nađemo nikakvog smisla u nama samima, svet oko nas izgleda nam jednako besmislen.

Pre nego što presudimo o smislu života i stvarnoj prirodi univerzuma, trebalo bi da se upitamo: „posle svega, ko je taj koji ovde preuzima na sebe ulogu sudije?

¹¹ Bodhicaryāvatāra 1,8-10 (Tib.: byañ-chub-sems-dpañi-apyod-pa-spyod-pa).

Nije li suđenje, svest koja razlikuje, i sama deo i produkt tog sveta, koji on osuđuje? Ako našu svest smatramo sposobnošću prosuđivanja, tada smo se već složili da je svet duhovna vrednost, naime sposobnost stvaranja svesti koja (prevazilazi) same nužnosti i ograničenosti prolaznog života. Međutim, ako je to slučaj mi nemamo razloga da sumnjamo u dalje mogućnosti razvoja jedne takve svesti, ili dublje vrste svesti, koja leži u suštom korenu univerzuma, a čiji mi poznajemo samo mali površni deo.

S druge strane, ako zauzmemo stav da svest nije proizvod sveta već da je svet proizvod svesti (što je uglavnom stanovište Mahāyāna-e) postaje jasno da mi upravo živimo u vrsti sveta koji smo stvorili i zaslužili i da zato lek ne može biti „bekstvo” iz „sveta” već jedino promena svesti. Međutim, takva promena se može odigrati jedino ako spoznamo najskriveniju prirodu te svesti i njenu moć. Svest koja je sposobna da tumači zrake nebeskih tela, koja su udaljena milionima svetlosnih godina, nije manje čudesna od prirode same svetlosti. Koliko je veće čudo ta unutrašnja svetlost, koja obitava u dubinama naše svesti!

Buda i mnogi njegovi veliki učenici su nam dali uvid u ovu dublju (univerzalnu) svest. Ova činjenica sama po sebi je od veće važnosti nego sve naučne i filozofske teorije, zato što čovečanstvu pokazuje put budućnosti. Tako da tu za nas može postojati samo jedan problem: probuditi u sebi tu dublju svest i prodreti u to stanje koje je Buda nazvao „Budnost” ili „Prosvetljenost”. Ovo je Bodhisattva-Mārga, put ka ostvarivanju budastva u nama samima.

Da takvo ostvarenje više ne bi bilo moguće u našem sadašnjem svetu (kako je sačuvano u izvesnim ortodoksnim budističkim krugovima), ili da postizanje savršenog prosvetljenja (samyak-samodhi) može biti moguće samo za jednu individuu u periodu od hiljadu godina, na taj način bilo bi krajnje besmisleno boriti se za jedan takav cilj, ovo zaista nije ništa drugo do priznavanje duhovnog bankrotstva i dogmatsko okoštavanje. Religija čiji ideal je samo stvar prošlosti, ili najdalje budućnosti nema žive vrednosti za sadašnjost.

Glavna greška u takvom stavu se nalazi u odvajanju budističkog učenja od žive ličnosti Učitelja, zbog čega njegova doktrina postaje dehumanizirana, sterilisana i preokrenuta u pseudonaučni sistem čistih negacija i apstrakcija. U takvom sistemu meditacija se prosto pretvara u morbidno, analitičko, secirajuće stanovište, u kojem se svaka stvar shvata po delovima i konačno se raspada u smrdljivu materiju ili prazne funkcije besmislenog mehanizma.

Ako bismo proučavali remek-delo umetnosti, recimo sliku, mikroskopom i došli u zabunu da ono nije ništa drugo do neka vrsta vlaknaste materije pomešane sa nekom obojenom supstancijom i da se sve ovo može ponovo svesti na proste elementarne vibracije – to nas ne bi odvelo korak bliže ka fenomenu lepog ili ka razumevanju njegovog značenja, njegovog smisla ili poruke, jedino bi otkrilo besmislenost jedne takve filosofije „ništa-osim-izma” i njenih „metoda” objektivne analize. (U stvari, ona nije „objektivna” tj. bez predubedenja, niti je u pitanju analiza stvari, zato što je ona jedno namerano proizvoljno prećutkivanje svih nematerijalnih faktora, izvan kojih pojedinačni oblik i kompozicija stvari ne bi mogli postojati).

I pored toga, postoje ljudi koji na ovaj način pokušavaju da istražuju prirodu života i telesnosti, i psihičke i fizičke funkcije. Mi jedino treba u vezi s tim da se setimo onih prilaza u postkanonskoj budističkoj literaturi, u kojima se analiza tela i njegovih funkcija nastavlja na osnovu naivnog realizma (koji od početka stvara zablude, koje je trebalo da budu dokazane na izgled objektivnom analizom), bez najneznatnijeg pokušaja da se sagleda unutrašnja povezanost duhovnih i fizičkih funkcija ili da se shvati određeno jedinstvo fiziološkog, životnog, psihološkog i duhovnog fenomena.

Sve dok posmatramo telo i njegove organe kao da su „torba ispunjena raznim vrstama žita i mahuna” proizvoljno ili slučajno ubačenih zajedno, mi ne samo da prelazimo preko problema već sami sebe zavaravamo. To je slično samoobmanjivanju pri stvaranju veštačke odbojnosti prema telu kontemplacijom leševa u različitim stanjima raspadanja. Sve dok osećamo odbojnost

prema telu mi njime nismo ovladali. Mi ga savladujemo samo ako ga prerastemo. A mi ga jedino možemo prerasti, ako možemo *videti* s onu stranu njega, tj. ako možemo sagledati telo u vezi sa njegovom prošlošću, snagama koje ga izgrađuju i pokreću, svetom u kome se ono kreće, ukratko u vezi sa celinom, u njegovoj univerzalnoj perspektivi. Analiza dobija svoj smisao samo iz sinteze; bez toga ona degeneriše u besmisleni proces razlaganja. „Tada mi u ruci imamo prosto delove, dok nedostaje njihova duhovna veza¹²”, prava suština i *conditio sine qua non*, kojima uslovljeni oni obrazuju živi organizam.

Međutim, sve ovo ne znači da treba zatvoriti oči za neprijatne aspekte postojanja. Učitelji Vajrajanee koji često koriste groblja i zemlju za spaljivanje mrtvih za praktikovanje meditacije, ne da bi time stvorili odbojnost prema životu, već da bi se upoznali sa tim mestima koja drugi izbegavaju, da bi se mirno posvetili svojoj *sādhāna*-i.

Za početnike takva mesta i posebne meditacije koje su u vezi sa njima jesu put ka neustrašivosti, ka savladivanju odbojnosti i postizanju smirenosti. Buda čak priča da je on za vreme svoje duhovne vežbe često posećivao usamljena i tajanstvena mesta da bi savladao strah.

Kontemplacija leševa i slične vežbe koje laiku mogu izgledati ekstremne imaju smisla jedino kada vode ka neustrašivosti koja omogućuje *sādhakā*-i da se suoči sa stvarnošću i da sagleda stvari u njihovoj pravoj prirodi, bez privrženosti i bez odbojnosti. Onaj koji suzbija želju stvarajući odbojnost i odvratnost, samo zamenjuje jedno zlo drugim. Mi ne osećamo odbojnost prema mrtvom lišću ili osušenim cvetovima. I ne uživamo manje u cveću zato što znamo da je prolazno. Nasuprot: znanje o njihovoj nestalnosti čini njihovo cvetanje u celini dragocenijim za nas. Baš kao što prolaznost trenutka i ljudskog života daje svakom od njih posebnu vrednost. Učiniti ovo trošno telo prebivalištem *Nepropadljivosti*, hramom *Svesti* – baš kao što cvet čini svoj nestalni oblik prebivalištem bezvremene lepote – to je čove-

¹²... dann haben die Teile wir in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band!“ (Goethe, Faust)

kov zadatak u skladu sa učenjem o Dijamantskom Prenosiocu (*Vajrayāna*).

Na sličan način treba gledati na naše duhovne i intelektualne funkcije. Tada ego gubi svoje značenje automatski i prorodno bez ikakvog napora sa naše strane, u nastojanju da ga uništimo snagom (koja bi jedino ojačala njegovu iluzornu stvarnost) i bez nastojanja da poreknemo njegovo relativno postojanje (koje bi jedino vodilo ka licemerstvu i samoobmani). Sve dok svaki naš čin teži ka samozaštiti i svaka misao kruži oko naših vlastitih interesa, svi naši protesti protiv postojanja „ega“ su besmisleni. U stvari u tom slučaju bilo bi iskrenije dopustiti da mi još uvek posedujemo ego, ili bolje on poseduje nas (poput pijanca koji je u vlasti nekih upornih halucinacija) i da mi u našem sadašnjem stanju možemo se samo nadati i pokušavati da ga se oslobodimo tokom vremena.

Najsigurniji put ka tom svršetku je da sagledamo sami sebe u pravilnoj perspektivi prema ostalom svetu, tj. u univerzalnoj perspektivi, koju nam otkrivaju učenja o prosvetljenim bićima.

A taj smisao, ili ono što možemo nazvati „krajnjom stvarnošću“, verovatno više ne bi se mogao saopštiti ljudskim rečima, osim simbolima sličnim „*samyak-sambodhi*“ ili „*nirvāna*“ ili „*prajñā-pāramita*“ itd. koje se ne mogu objasniti i koje je Buda odbio da definiše – insistirajući da to svako za sebe treba da doživi! Smisao našeg života i univerzuma da otkrije to, leži u činjenici o samoj svesti a ne negde izvan nas samih.

Bilo da život ima smisla ili ne: na nama je da mu damo smisao, U rukama nadahnutih umetnika bezvredna glina se pretvara u neprocenjivo remek-delo umetnosti. Zašto mi ne bismo isto tako pokušali da načinimo nešto vredno pažnje od obične gline naših života, umesto jadikovanja nad njegovom bezvrednošću? Naš život i svet u kome živimo imaju toliko smisla koliko mi odaberemo da im damo.

„Čovek je tačno toliko besmrtno koliko njegova ideja i tačno toliko stvaran koliko energija sa kojom se služi“. Ove reči *Caunt*-a *Kayseling*-a ukazuju na pravi smer.

Problemi vrednosti i stvarnosti su stvari stava i stvaralačkog ostvarenja, ne pojmovne objektivnosti.

Zato Bude, ili stanja budastva, predstavljaju najvišu stvarnost i oni koji žele da je ostvare treba da slede primer Buda: bodhisattva-stazu, na kojoj nema mesta za bekstvo, niti za povlačenje pred nelagodnostima i patnjom, već naprotiv za prepoznavanje, shvatanje i prihvatanje činjenice da savršeno prosvetljenje ne može biti postignuto bez spremnosti da primimo na sebe patnju sveta. To je ta tačka u kojoj je Buda prevazišao učenja Veda i Upanisada i kojom njegovo učenje umesto da postane samo jedna sekta više hinduizma, prerasta u svetsku religiju.

Primiti na sebe patnju sveta ne znači da čovek treba da traži patnju, ili da je glorifikuje, ili zadaje samom sebi kao ispaštanje, poput izvesnih asketa među Hinduizma i hrišćanima.

Ovo je jedna krajnost, koje bi se trebalo kloniti kao i preneglašavanja našeg vlastitog blagostanja. Budin stav proizlazi iz unutarnje pobude da se poistoveti sa svim bićima koja žive i pate.

Ovo stanovište nas ne štiti samo od prevelikog naglašavanja vlastite patnje – koja bi samo ojačala našu ego-svet – već nam ono istinski pomaže da savladamo i umanjimo vlastitu patnju.

Nije li Buda sam ukazao na taj put Kisā-i Gautami¹³ kada je učinio da ona shvati da smrt je opšta nesreća i da ona nije sama u svojoj žalosti. Onaj koji patnju prihvata u ovom duhu, već napola je dobio bitku – ako ne i sasvim!

Buda nije samo učio negativnom izbegavanju patnje, u protivnom on bi izabrao najkraći put do oslobođenja, koji je unutar sebe bio dostigao za života Bude Dipa-

¹³ Mlada majka čije je jedino dete umrlo tako iznenada da ona ne može verovati u njegovu smrt, dolazi Budi sa mrtvim detetom u rukama i pita ga za lek. Buda koji shvata stanje njene svesti, odgovara: „Idi u grad i donesi nešto semena iz kuće gde niko nikad nije umro”. Mlada žena je učinila kako joj je rečeno, ali nije mogla naći ni jednu kuću koju smrt nije bila posetila. Po tome je ona shvatila da nije sama u nesreći, vratila se Budi, digla ruke od tela svog deteta i našla svoj unutarnji mir.

kara i sačuvao bi sebe od patnji nebrojenih ponovnih rođenja. Ali on je znao da jedino prolazeći kroz vatre patnje koje očišćavaju čovek može postići najviše prosvetljenje i postati spreman da služi svetu.

Njegov put nije bio bekstvo od patnji već *pobedivane* patnje (zato su Bude nazivane „Jinas” ili „Pobednici”), *savladivanje* patnje hrabrim suočavanjem sa njom i sagledavanjem nje ne samo kao lične nesreće već u njejoj sveukupnosti, kao zajedničke kobi svih živih bića.

U tom duhu je da bodhisattva-in zavet preuzimaju svi oni koji žele da slede svetu stazu Buda:

„Ja preuzimam na sebe breme celokupne patnje, ja sam predodređen da je podnosim. Ja ne okrećem leđa, ne bežim, niti drhtim. Ja se ne plašim, ne predajem se niti se kolebam. A zašto? – zato što spas svih bića je moj zavet...”

Ja radim na osnivanju jedinstvenog carstva znanja među svim živim bićima. Ja nisam vezan samo za vlastito spasenje. Ja moram iz okeana saṃsāra-e spasti sva živa bića lađom savršenog znanja”.¹⁴

Postizanje ovog stanja spasenja podrazumeva savladivanje svih usko individualnih ograničenosti i prepoznavanje nadindividualnih stvarnosti u čovekovoju vlastitoj svesti. To najuniverzalnije iskustvo čovekova svest može postići i od samog početka, ili zahtevajući univerzalno stanovište, ili samo s namerom da se oslobodi patnje na najkraći mogući način, bez obzira na svoje bližnje, već lišavajući sebe najbitnijih sredstava za ostvarivanje svog cilja.

Čak i da je objektivno moguće osloboditi celi svet, beznačajno je: prvo, zato što ne postoji takva stvar kao što je jedan „objektivan svet” za budistu, budući da mi možemo samo govoriti o svetu našeg iskustva, drugo, stanje prosvetljenosti nije vremensko stanje, već jedno iskustvo o višoj dimenziji, van oblasti vremena.

Zato, čak i da se Buda Sakyamuni-jevo prosvetljenje odigralo na izvesnoj tački u istoriji čovečanstva, ipak, mi ne bismo mogli poistovetiti proces prosvetljenja sa

¹⁴ Iz Vajradhvaja Sūtra, citirano u Śāntideva-inom Śikṣāmuccaya.

tom tačkom u vremenu. Baš kao što prema vlastitim Budinim rečima njegova svest prožima brojne svetske-periode budućnosti, drugim rečima beskonačnost vremena bez obzira na to da li je zovemo prošlošću ili budućnošću za njega je postala trenutna sadašnjost.

Ono što nam izgleda kao postepeni razvoj posledica ovog događaja u vremenskom sledu je to što je prisutno u Budinoj svesti kao jedna potpuna stvarnost. Izraženo jezikom naše ovozemaljske svesti, univerzalnost Budasvesti je stvorila takav dalekosežni efekt da se njegovo prisustvo moglo *osećati* do današnjeg dana i da buktinja oslobađajuće mudrosti, koju je on zapalio pre dva i po milenijuma, još uvek zrači i nastaviće da zrači sve dok postoje bića koja čeznu za svetlošću.

U pravoj prirodi prosvetljenja je da ono ne podnosi isključivost (koja je u stvari koren svih patnji) ni na putu ka svom ostvarivanju, ni po svom postignuću – zato što ono zrači bez granica i bez sopstvenog iscrpljivanja, dopuštajući drugima da učestvuju u njemu, slično suncu koje daje svetlost bezgranično svima koji imaju oči da vide i osetljivost da osete toplotu, ili organe da apsorbuju njegove snage koje daju život.

I baš kao što sunce, dok nepristrasno osvetljava univerzum deluje na razne načine na različita bića prema njihovim vlastitim kvalitetima i prijemčivosti, tako prosvetljeno biće – mada obuhvata u sebi sva živa bića bez razlike u svojoj svesti – zna da svi ne mogu biti oslobođeni u isto vreme, ali da će seme prosvetljenja koje ono poseje doneti plod pre ili kasnije u skladu sa spremnošću i zrelošću svake individue.

Ali budući da je za Prosvetljeno Biće vreme isto toliko iluzorno koliko i prostor, ono anticipira u vrhunskom doživljaju prosvetljenja oslobođenje svih. Ovo je univerzalnost budastva i ispunjenje bodhisattva-zaveta pomoću „Mudrosti koja izvršava sva dela”, Mudrosti Amoghasiddhia.

Ova Svećineća Mudrost se sastoji u sintezi srca i svesti, u jedinstvu sveobuhvatne ljubavi i najdubljeg znanja, u potpunoj samopredaji najvišem idealu ljudske borbe, koji nalazi snage za svoje ostvarenje u neustraš-

vom prihvatanju životnih patnji. Jer neustrašivost je gest Amoghasiddhia.

On koji je nadahnut ovim stanovištem, preuzima na sebe bodhisattva zavet kraj Budinih stopala, u večnom prisustvu svih prosvetljenih bića, možemo se setiti Tagorinih duboko osećajnih reči:

*„Ne dopusti mi da molim da budem pošteđen opasnosti
već da budem neustrašiv u suočavanju sa njima
Ne dopusti mi da molim za smirenje svog bola
već da ga srce pobedi
Ne dopusti mi da tražim saveznike na bojnopolju života
već vlastitu snagu
Ne dopusti mi da tražim u mučnom strahu
da budem spasen
već da strpljivo iščekujem da steknem slobodu”.*

SARVAMANGALAM! BLAGOSLOVI SVIMA!

PRILOG

1. Beleške, koje se odnose na:
 - A. Slike tibetanskih statua
 - B. Primerke indijskih i tibetanskih rukopisa
 - C. Simbole
2. Metod transkribovanja i izgovaranja indijskih i tibetanskih reči.
3. Bibliografija dela indijske i tibetanske literature i originalnih tekstova citiranih u ovoj knjizi.
4. Indeks.

A – Slike tibetanskih statua

Polzačene statue veće od prirodne veličine, potiču iz hramova Tsaparanga (Zapadni Tibet) čije se osnivanje pripisuje Lotsava Rinchen Langpo (965–1054). Te statue pripadaju najboljim primercima rane tibetanske skulpture, koja dostiže svoj vrhunac za vreme tog perioda, kada Tsaparang i Tholing (mtho-ldin) formiraju centar tibetanske civilizacije i tvrđave vladara zapadnog Tibeta. Autori Tsaparang ekspedicije (1947–9) su izvršili istraživanja umetničkog blaga ovog davno zaboravljenog ruiniranog grada, koji je bio napušten vekovima pre.

Gigantska statua Amitābha-e (slika 3) i Amoghasiddhia (slika 7) datiraju verovatno sa početka 15. veka n. e., nalaze se u Kumbum-u hramu „Sto Hiljada Buda” (sku-hbum) u Gyantse (Centralni Tibet). Amitābha i Amoghasiddhi su ovde prikazani u bogato ukrašenoj Sambhogakāya-i.

Hiljaduruki Avalokiteśvara (slika 6) je savremena statua u hramu tibetanskog manastira Yi-Gah Cho-Ling (Ghoom), blizu Darjeeling-a.

Osnovni materijal tih statua je očvrsla glina, koja u suvoj atmosferi Tibeta postiže gotovo tvrdoću kamena. Jedini izuzetak je gigantska statua Akṣobhya (slika 4), koja je izrađena od metala.

B. Primerci tibetanskih i indijskih rukopisa

Sve mantričke reči i slogovi imaju svoje poreklo u sanskritu i uglavnom su napisane u tibetanskoj knjiži-abecede (dbu-can, izgovara se „oo-chan”) ili u posebno dekorisanom i tradicionalno svetom indijskom rukopisu iz 7. veka n. e. (zantsa), vrsta Devāgari, „Rukopis Bogova” (Ihahi-yi-ge), kako ga Tibetanci još zovu. Primerci ovih rukopisa imaju OM MANI PADME HŪM na vrhu naslovnih strana i HRIḤ u krugu na dnu isto kao i pet semenih slogova četvorolatičnog lotosa na naslovnoj strani III dela (str. 97). Svi drugi primerci tibetanskog rukopisa pripadaju gore pomenutoj knjiži-abecede (dbu-can).

C. Simboli (korišćeni na naslovnoj strani)

Deo I (str. 11) „Točak Zakona” (Dharma cakra) koji obuhvata univerzalni isto kao i duhovni zakon i njegovu etičku primenu na život individue (formulisani u Budinim učenjima) jeste simbol Vairocana-e, koji je predstavljen gestom „Stavljanja u Pokret točka Dharma-e” (dharma-cakra-pravartana mudrā) tj. kao duhovni pokretač i inspirator. Njegov semeni slog je OM koji izražava iskustvo o univerzalnosti i slobodi. Zato OM stoji u centru Točka, čijih osam prečki predstavljaju Budinu Osmostruku Stazu, koja vodi od periferije ovozemaljskog postojanja, od sveta večnog ponavljanja ka centru oslobođenja (u OM-u). Plemenita Osmostruka Staza (ārya aṣṭāṅgika mārga) sastoji se iz sledećih koraka:

1. savršeno shvatanje (samyak drsti)
2. savršene težnje (samyak samkāpa)
3. savršeni govor (samyak vāk)
4. savršeno delovanje (samyak karmānta)
5. savršena životna putanja (samyak ājivā)

6. savršeno nastojanje (samyak vḡyama)

7. savršena potpuna svesnost (samyak smrṭi)

8. savršena udubljenost (samyak samadhi)

Ja ovde koristim reč „savršeno” ne u konačnom, statičnom ili apsolutnom smislu, već u smislu celovitosti akcije i mentalnog stanovišta (mi to možemo nazvati „jednostavnost duha”), koja mora biti ustanovljena u svakoj fazi života, na svakom stupnju našeg duhovnog razvoja. Zato je svaki od osam koraka staze okarakterisan rečju samyak (Tib.: sammā; Tib.: yañ-dag). Ovo je reč čije je značenje bilo dosledno previdano i koje je uglavnom bilo predočeno slabim i nejasnim pridevom „pravilno”, koji u formulu unosi ukus dogmatskog moralizma, potpuno stran budističkoj misli. Pojmovi poput „pravilnog” i „nepravilnog” su uvek bili predmet spora i neće nas nigde odvesti. Ono što je „pravilno” za jednu osobu može biti „nepravilno” za drugu. Ali samyak ima mnogo dublji, snažniji i određeniji smisao – ono označava savršenost, celovitost, potpuno jedne akcije ili stanja duha, nasuprot nečem što je bez duše, nepotpuno ili jednostrano. Samyak-Sambuddha je „savršeno, potpuno, celovito Prosvetljeno Biće” – ne „pravilno Prosvetljeno Biće”!

Zato Samyak drsti, znači više nego to što se obično naziva „pravilnim pogledima” ili slaganjem sa izvesnom garniturom ustaljenih religioznih ideja. Ono znači savršeno otvoren i bez predrasuda stav svesti, koji nam omogućuje da vidimo stvari onakvim kakve one jesu¹, tj. ne samo jednu njihovu stranu: (a posebno ne samo našu vlastitu!) već da ih vidimo sa svih strana: potpuno, celovito, bez odstupanja, bez pristanosti, zato da bismo došli do savršeno uravnoteženog pogleda, koji vodi ka savršenom razumevanju. Tako umesto da zatvaramo oči za ono što je neprijatno i bolno, mi se suočavamo sa činjenicom o patnji i suočavanjem sa njom mi otkrivamo uzroke i konačno otkrivši da su ti uzroci u nama, mi postajemo sposobni da ih savladamo. Tako stizemo do znanja o vrhunskom cilju oslobođenja i putu koji vodi ka njegovom ostvarenju. Drugim rečima, samyag drsti je iskustvo (ne samo intelektualno prepoznavanje i prihvatanje) o Četiri Budine Plemenite Istine (o patnji, njenom uzroku, njenom savlađivanju i putu koji vodi ka njenom savlađivanju). Jedino sa ovog stanovišta mogu savršene težnje izrasti i stvoriti savršeni govor, delanje i životnu putanju, isto kao i savršeno ili potpuno nastojanje (kojim je cela ljudska ličnost zaokupljena), savršenu potpunu svesnost i savršenu koncentraciju ili udubljenost, koja vodi ka Potpunom Prosvetljenju (samyak sambodhi).

Deo II (str. 49). „Trostruki Dragi Kamen” (tri-ratna) je simbol Ratnasambhava-e, koji je prikazan u gestu davanja (dana-mudrā). On je davalac Tri Draga Kamena: „Buddha, Dharma i Saṅgha” tj. sebe samog, svog učenja i zajednice svih onih koji su ostvarili to učenje (ne onih koji samo pripadaju Redu). „Trostruki dragi kamen” kao što vidimo na naslovnoj strani II Dela, izrasta iz lotosa, koji oblikuje njego-

¹ Videti stvari „onakvim kakve su one u svojoj pravoj prirodi” (yathābhūtam) je zato prva i osnovna mudrost, „Mudrost Velikog Ogledala” (kao što je pomenuto na str. 251).

vu osnovu. Srednji vrh dragog kamena nosi Ratnasambhava-in seme- ni slog TRAM. Na osnovi dragog kamena se nalaze slogovi MA i NI. Plamenovi koji izlaze iz dragog kamena su simboli mudrosti.

Deo III (str. 87). Lotos je simbol Amitābha-e, koji je predstavljen u gestu meditacije (dhyāna-mudrā). (Slika 3 prikazuje Amitābha-u sa rukama koje su opuštene jedna preko druge na krilu sa dlanovima na- gore. Potpuno otvoreni lotosov cvet leži na dlanu njegove desne ru- ke). Njegov seme- ni slog je HRIḤ. Zato se kasnije on vidi u centru maṇḍalae Amitabhae. Kao vladar maṇḍala-e Amitābha zauzima mes- to Vairocana-e u centru lotosa, dok Vairocana-in OM zauzima mesto Amitābha-e na zapadnoj (gornjoj) latici. Na istočnoj (donjoj) latici se nalazi Akṣobhya-in HUM, na južnoj (levoj) latici Ratnasambhava-in TRAM i na severnoj (desnoj) latici Amoghasiddhi-jev AḤ. Na svim tibetanskim maṇḍalama četiri prostorna pravca su data na ovaj na- čin:

Zapad

Jug

Sever

Istok

Deo IV (str. 127). Simbol Akṣobhya je vajra (Tib.: rdo-rje) seme- ni-slog je HUM, njegov gest „dodirivanja zemlje” (bhūmisparśa-mud- rā), Vajra je često prikazivana u njegovoj desnoj ruci sa kojom on do- diruje zemlju, ili kako stoji uspravno na njegovoj levoj ruci, koja počiva u njegovom krilu.

Deo V (str. 211). Šestolatični lotos, koji nosi šest svetih slogova OM MANI PADME HŪM na svojim laticama i HRIḤ u centru je simbol Avalokiteśvara-e, koji je takođe poznat kao Padmapāni „Onaj koji drži Lotos”. On pripada „Redu Lotosa” Amitābha-e. Mantra Avalokiteśvara-e je uklesana u ovom obliku na milionima maṇi-ka- menova širom Tibeta.

Epilog (str. 259). Dvostruka-Vajra (viśva-vajra) je simbol Amogha- siddhi-ja, čiji seme- ni-slog AḤ se javlja u centru dvostruke vajra-e. Amoghasiddhi je predstavljen u gestu neustrašivosti (abhaya-mudrā). Njegov spolja okrenuti dlan podignute desne ruke je ponekad ukrašen crtežom Viśva-vajra-e, kao što se vidi na slici 7.

METOD TRANSKRIPCije I IZGOVARANJA INDIJSKIH I TIBETANSKIH REČI

Metod transkripcije koji je obično korišćen za sanskrit i pāli je, tako- de, primenjen i na tibetanski jezik, otuda Tibetanski rukopis, uprkos različitom izgovaranju je zasnovan na indijskom alfabetu, koji je ovde reprodukovao fonetski i u svojoj sistematskoj strukturi, zajedno sa pet isključivo tibetanskih konsonanata.

SAMOGLASNICI

„ aiuṛ (= ri)” su kratki
„āiūe ai o au” su dugi

SUGLASNICI

A. Pet vrsta

	Mukli		Zvučni		Nos- ni	
	Aspirativni	Aspirativni	Aspirativni	Aspirativni		
Guturalni	<u>K</u>	kh	g	gh(1)	ṅ	(1) Samo u Pāli i u Sanskritu
Palatalni	<u>c</u>	ch	j	jh(1)	ñ	
Cerebralni	<u>ṭ(1)</u>	ṭh(1)	ḍ(1)	ḍh(1)	ṇ(1)	
Dentalni	<u>t</u>	th	d	dh(1)	n	
Labijalni	<u>p</u>	ph	b	bh(1)	m	

B. Suglasnici izvan Pet vrsta

ts	tsh	dz	ḍ	z
----	-----	----	---	---

Samo u tibetanskom

y r l v
ś s h (h m)

ḥ predstavlja u sanskritu bezvučni glas izdisanja i naziva se viśar- ga. U tibetanskom znak koji njemu odgovara se ne izgovara i služi sa- mo kao osnova za samoglasnik ili kao nagoveštaj da glas „a” spojen sa prethodnim suglasnikom je produžen u puno „ā” (koje se transkri- buje kao aḥ).

ni (samò u sanskritu i pâli) zvano anusvâra, izgovara kroz nos prethodni samoglasnik i izgovara se slično engleskom „ng” u „long” ili kao brujanje iza glasa „M” (kao na primer u OM).

ñ odgovara engleskom „ng” (kao gore). U sanskritu i paliju ono se koristi samo unutar reči, na tibetanskom, takođe, i kao svršetak.

U svim suglasnicima sa aspiracijom „h” koje sledi suglasnik se čujno izgovara. th ne treba *nikada* izgovarati kao Englesko „th”, već kao dva posebna glasa, kao „t” i „h” u „rat-hole”. Isto tako: ph kao u „sap-head”; dh kao u „mad-house”; kh kao u „block-head”; jh kao u „sledge-hammer”.

c odgovara engleskom ch, kao u „church”.

ch odgovara „ch-h” u „match-head”.

j odgovara engleskom „j” kao u „jar”.

ñ odgovara početnom glasu u „new” ili španskom ñ kao u „maña-na”.

Cerebralni suglasnici t, th, ḍ, ḍh, ṇ zahtevaju da se jezik namesti naspram krova usne duplje, dok u slučaju dentalnih (t, th, d, dh, n) jezik dodiruje zube.

ś predstavlja oštri palatal kao snažno izgovoreno „sh”.

s je meko cerebralno „sh” koje odgovara oštroj „s” ili „ss”, kao u „cross”.

Samoglasnici manje ili više odgovaraju italijanskom izgovoru, mada kratko a zvuči donekle manje otvoreno i u sanskritu i u pâliju razlika između kratkih i dugih samoglasnika je od velike važnosti, budući da može potpuno promeniti smisao reči. Zato je isto tako nepoželjno izostavljanje nužnih dijakritičkih znaka u citatima iz tih jezika, kao što bi bilo citiranje francuskih reči i pasusa bez akcenata. Često ponavljano opravdanje da naučnici u svakom slučaju znaju pravilno izgovaranje, a da za laike ono nije važno jeste uvreda čitaocевой inteligenciji.

U indijskim jezicima akcenat reči uglavnom leži na drugom samoglasniku (na primer: A' nanda, tathā' gata, asmimā'na, nikā'ya). U rečima koje sadrže u sebi nekoliko slogova i kratke samoglasnike tri poslednja sloga nose akcenat (na primer: māṅḍala, dāssanaṁ). Ako poslednji, izuzimajući jednosložnu reč, sadrži dug samoglasnik ili kratki iza koga sledi dupli-suglasnik, tada samoglasnik dobija akcent (Mahāyā'na, svarū'pa, visā'rga). U rečima od tri sloga, u kojima prvi i treći slog sadrže duge samoglasnike, prvi slog je akcentovan (vēdanā, śūnyatā). Ako su kombinovane dve ili nekoliko reči, svaka reč zadržava svoj originalni akcent (Rātna-sāmbhava, Anāṅga-vājra, bodhi-sāttva). U rečima od dva sloga i kratka samoglasnika prvi slog je akcentovan (vājra, dhārma, māntra, nasuprot vidyā', mudrā').

Slova ts, tsh, dz, ź koja se javljaju samo u tibetanskim rečima izgovaraju se na sledeći način:

ts kao u „heights”.

tsh = ts+h, kao u „knights-hall”.

ź slično francuskom „j” u „jour”.

z kao u engleskom „zero”.

Glavna teškoća tibetanskog izgovora je uslovljena činjenicom da tibetanski pravopis, koji je ustanovljen pre više od hiljadu godina razlikuje se mnogo od savremenog izgovora i pismo se uz to razlikuje u svakom posebnom delu Tibeta. Zapadni Tibet i Khams (na istoku) su najbliži izvornom izgovoru, dok izgovor centralnog Tibeta, posebno Lhasa (koji se smatra da je najkulturniji) najdalje je otišao od svog porekla. Sledeći nagoveštaji u kojima samo mogu biti pomenute najvažnije modifikacije savremenog izgovora, mogu približno dati čitaocu ideju o živom jeziku, koji nema ništa od očigledne nezgrapnosti transkribovanog rukopisa pri kojoj se jezik zapliće.

1. Bezvučni početni suglasnici

U rečima koje počinju sa grupom od dva ili tri suglasnika, sledeći početni suglasnici su bezvučni:

g, d, b, m, h i isto tako: r, l, s (ta tri su bezvučni kako kao prefiksi tako i između dva suglasnika).

Primeri:

gsaṅ = „sang” („a” kao u „father”) (tajna)

dgu = „gu” („u” kao oo u „book”) (devet)

bla-ma = Lāma (Vrhovni, duhovni učitelj, itd.)

mchod-rten = „chörten” („ö” kao u nemačkom „Körper”) (Stüpa)

hkhör-lo = „khorlo” (točak)

rluṅ = „lung” (vetar)

sgom = „gom” (meditacija)

brda = „da” (znak)

brliṅ-ba = „ling-wa” (nesumnjivo)

bstan-pa = „tämpa” („ä” kao u nemačkom) (učenje)

Izuzetak

lha (bog), u kojem h se čujno izgovara posle l.

2. Modifikovani suglasnici

y posle p, ph, b, m modifikuje izgovor tih suglasnika na sledeći način:

py = c („ch”)

phy = ch („ch+h”)

by = j

my = ñ („ny”)

Primeri:

sryan = „chä” (oko) kao u sryan-ras-gzigs = „chä-rä-zee”; Skt.: Avalokiteśvara.

phyag = „chag” (ruka), kao u phyag-rgya („chag-gya”); Skt.: mudrā (gest).

byaṅ-chub (prosvetljenje) kao u byaṅ-chub-sems; Skt.: bodhicitta (prosvetljena svest) i byaṅ-chub-sems-dpaṅ = „jang-chup-sempa”; Skt.: Bodhisattva (biće ispunjeno prosvetljenom svešću).

gu se ponekad (u izvesnim slučajevima) izgovara kao „ja”: na primer u bstan-hgyur = Tanjur („Tanjoor”), prevedeno (hgyur) učenje (bstan); ili u bkah-hgyur = Kanjur („Känjoor”), prevedena reč (Bude).

dmyal-ba = „nyälwa” (pakao); mya-nan = „nya-ngan” (patnja).
r posle k, kh, g, d, p, ph, b pretvara ove suglasnike u cerebralne:

kr i pt = t

khr i phr = th

gr, dr, br = d

Primeri:

bkra-sis (blaženstvo; Skt.: maṅgala) = „tashi” kao u „Tashi-La-ma”

sprul-sku = „tu(l)ku” (telo-preobražaja; Skt.: nirmāṇa-kāya)

khro-ba = „tho-wa” (zastrašujući; Skt.: bairava)

hphrañ = „thrang” (uska staza nad ponorom)

grub-pa = „duppa” (stanje ostvarenja, postignuća), kao u

grub-thob = „dup-thob” (svetac; Skt.: siddha)

dril-bu = „di(l)bu” (ritualno zvono; Skt.: ghanta)

brag = „dag” ili „da” (stena).

3. Završni suglasnici i modifikovani samoglasnici d, l, s su bezvučni kao završni suglasnici, ali oni modifikuju prethodne samoglasnike (sa izuzetkom „i” i „e”). Na ovaj način a se pretvara u otvoreno „e”, u u „ü”, i o u „ö”. Tri modifikovana samoglasnika „ä, ü, ö” se izgovaraju kao odgovarajuće „umlant” u nemačkom.

n kao završni suglasnik ima isti efekat na prethodni samoglasnik, ali se jasno izgovara.

Primeri:

rgyud = „Gyü” (Tantra)

vod = „yö” (je)

hod = „ö” (svetlo); kao u hod-drag-med, „Öpamé” (Skt.: Amitābha)

skad = „kä” (jezik)

bod = „pö” (Tibet)

sgrol-ma = „Dö(l)ma”

dñul = „ngü” (srebro)

ras = „rä” (pamuk)

lus = „lü” (telo)

chos = „chö” (Skt.: dharma)

šes-rab = „shé-rab” (mudrost; Skt.: prajñā)

sañs-rgyas = „snagyä” (Buda)

gdan = „den” (sedište, tron)

bdun = „dün” (sedam)

dpon-po = „pömpo” (odgovorno lice, učitelj)

slop-dpon = „lobön” (učitelj; Skt.: ācārya)

g kao završni samoglasnik je jedva čujno i skraćuje prethodni samoglasnik. Međutim, ako drugi slog iste reči počinje suglasnikom, završno g prvog sloga se jasno izgovara i nema uticaja na prethodni samoglasnik.

U tibetanskom jeziku akcenat je uglavnom na prvom slogu reči (tj. na korenu).

Ova pravila mogu samo dati veoma uopštenu ideju o izgovaranju „visokog” tibetanskog. Poznatija tibetanska imena, naslovi knjiga itd. koja se javljaju u ovom delu predočena su prema svom opšteprihvaćenom izgovoru (na primer: Milarepa, Bardo Thödol, Kargyutpas, Khadoma, itd.) i njihov pravopisni prepis je samo dodatak onome kako su oni prvi put pomenuti. Svi tehnički termini koji se odnose na Budino učenje ili indijske joga sisteme dati su na sanskritu (ako na drugi način nije na njih ukazano).

SADRŽAJ

<i>PREDGOVOR</i>	9
------------------------	---

Prvi deo

OM

STAZA UNIVERZALNOSTI

1. MAGIJA REČI I MOĆ GOVORA	13
2. POREKLO I UNIVERZALNI KARAKTER SVETOG SLOGA OM	18
3. IDEJA O STVARALAČKOM ZVUKU I TEORIJA VIBRACIJE	23
4. DEKADENCIJA MANTRIČKE TRADICIJE	28
5. MANTRIČKE TENDENCIJE RANOG BUDIZMA	31
6. BUDIZAM KAO ŽIVOTNO ISKUSTVO	36
7. UNIVERZALNO STANOVIŠTE MAHĀYĀNAE I BODHISATTVA IDEAL	42
8. UNIVERZALNA STAZA I PONOVNJA PROCENA SVETOG SLOGA OM	47

Drugi deo

MANI

STAZA SJEDINJENJA I UNUTARNJE JEDNAKOSTI

1. „KAMEN MUDROSTI” I „ELIKSIR ŽIVOTA”	55
2. GURU NĀGĀRJUNA I MISTIČNA ALHEMIJA SIDDHAS	58
3. MANI, DRAGI KAMEN SVESTI, KAO „KAMEN MUDROSTI” I PRIMA MATERIA	62
4. MANI KAO DIJAMANTSKI SKIPTAR	66
5. DUH I MATERIJAL	71
6. SKANDHAS I DOKTRINA SVESTI	77
7. DVOSTRUKA ULOGA SVESTI (MANAS)	81
8. „PREOKRET U NAJDUBLJEM PREBIVALIŠTU SVESTI”	85
9. PREOBRAŽAJ I OSTVARENJE POTPUNOSTI	90

Treći deo

PADMA

STAZA STVARALAČKE VIZIJE

1. LOTOS KAO SIMBOL DUHOVNOG RAZVOJA	99
2. ANTROPOMORFOLOŠKI SIMBOLIZAM TANTRI	102
3. ZNANJE I MOĆ: PRAJŃA PROTIV ŠAKTI	105

4. POLARNOST ŽENSKOG I MUŠKOG PRINCIPA U SIMBOLIČNOM JEZIKU VAJRĀYĀNAE	112
5. VIZIJA KAO STVARALAČKA STVARNOST	118
6. PET DHYĀNI - BUDA I PET MUDROSTI	122
7. TĀRĀ, AKṢOBHYAI I VAIROCANA U TIBETANSKOM SISTEMU MEDITACIJE	126
8. SIMBOLIZAM PROSTORA, BOJE, ELEMENATA, GESTOVA I DUHOVNIH KVALITETA	131
9. ZNAČAJ BARDO THŌDOLA KAO VODIČA U OBLASTI STVARALAČKE VIZIJE	138

Četvrti deo

HŪM

STAZA INTEGRACIJE

1. OŌ I HŪM KAO KOMPLEMENTARNE VREDNOSTI ISKUSTVA I KAO METAFIZIČKI SIMBOLI	145
2. DOKTRINA O PSIHIČKIM CENTRIMA U HINDUIZMU I BUDIZMU	151
3. PRINCIPI PROSTORA I KRETANJA	155
4. PSIHIČKI CENTRI KUNDALINI - YOGI I NJIHOVI FIZIOLOŠKI DUPLIKATI	159
5. DOKTRINA O PSIHIČKIM ENERGIJAMA I O „PET OMOTAČA“	164
6. FIZIČKE, PSIHIČKE FUNKCIJE PRĀNAE I PRINCIP KRETANJA (VĀYU) KAO POLAZNA TAČKA MEDITACIJE	170
7. TRI STRUJE SNAGE I NJIHOVI KANALI U LJUDSKOM TELU	176
8. JOGA UNUTARNJE VATRE U TIBETANSKOM SISTEMU MEDITACIJE (TAPAS I GTUM MO)	182
9. PSIHOFIZIČKI PROCESI U JOGI UNUTARNJE VATRE	190
10. CENTRI PSIHIČKE SNAGE U JOGI UNUTARNJE VATRE (G TUM-MO)	204
11. DHYĀNI-BUDE, SEMENI-SLOGOVI I ELEMENTI U BUDISTIČKOM CAKRA-SISTEMU	213
12. SIMBOLIZAM SEMENOG SLOGA HŪM KAO SINTEZA PET MUDROSTI	217
13. SEMENI SLOG HŪM I ZNAČAJ ĐĀKINI U PROCESU MEDITACIJE (ĐĀKINI PROTIV KUNDALINI)	224
14. PADMASAMBHAVAINA INICIJACIJA	228
15. EKSTAZA PROBOJA U ISKUSTVU O MEDITACIJI I MAŌDALA BOŽANSTVA KOJA POSEĐUJU ZNANJE	236
16. MISTERIJA TELA, GOVORA, SVESTI I „UNUTARNJA STAZA VAJRASATTVAE“ UNUTAR SEMENOG - SLOGA HŪM	236

Peti deo

OŌ MANI PADME HŪM

STAZA VELIKE MANTRE

1. DOKTRINA O „TRI TELA“ I TRI PLANA STVARNOSTI	243
2. MĀYĀ KAO STVARALAČKI PRINCIP I DIMENZIJA SVESTI	249
3. NIRMĀNAKĀYA KAO NAJVIŠI OBLIK OSTVARENJA	254
4. DHARMAKĀYA I MISTERIJA TELA	259
5. MULTIDIMENZIONALNOST VELIKE MANTRA-E	264
6. AVALOKITEŠVARA SPUŠTANJE U ŠEST OBLASTI SVETA	271
7. FORMULA ZAVISNOG NASTAJANJA	278
8. PRINCIP POLARNOSTI U SIMBOLIZMU ŠEST OBLASTI I PET DHYĀNI - BUDA	285
9. ODNOS ŠEST SVETIH SLOGOVA PREMA ŠEST OBLASTI	291

Pogovor i sinteza

AḤ

STAZA DELOVANJA

1. AMOGHASIDDHI: GOSPOD SVEČINEČE MUDROSTI	299
2. AMOGHASIDDHI-JEVA SVEČINEČA MUDROST KAO OSLOBOĐENJE OD ZAKONA KARMA-E	305
3. NEUSTRAŠIVOST BODHISATTVA - STAZE	314
<i>BELEŠKE</i>	324
<i>METOD TRANSKRIPCije I IZGOVARANJA INDIJSKIH I TIBETANSKIH REČI</i>	327
<i>KARAKTERISTIČNOSTI TIBETANSKOG IZGOVORA</i>	329

LAMA ANAGARIKA GOVINDA
TIBETANSKA MISTIKA

*

Recenzenti
VITO MARKOVIĆ
dr VUJADIN JOKIĆ

Korice
VOJA MILIĆ

Grafičko oblikovanje
MIŠA POPOVIĆ

Lektor
DIVNA KLANČNIK

Korektor
MILICA VERGOT

*

Izdavač
IRO *GRAFOS*, Beograd, Simina 9a

Za izdavača
VIKTOR ŠEĆEROVSKI, direktor

Štampa
GRO *KULTURA*, OOUR *Štamparija Kultura*,
Beograd, Makedonska 4

ISBN
86-7157-001-0

ŠTAMPANO U 3.000 PRIMERAKA 1986.