

SERIJA VELIKIH ANTROPOLOŠKIH DELA

MIRČA ELIJADE

JOGA  
BESMRTNOST I  
SLOBODA



preveo sa francuskog  
i predgovor napisao  
Zoran Zec

*Urednici*  
IVAN ČOLOVIĆ  
VIDOSAV STEVANOVIĆ

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD  
1984

*Naslov originala*

Mircea Eliade  
LE YOGA — Immortalité et liberté  
© Payot, Paris, 1972.

*Izbor ilustracija*  
ZORAN ZEC

*Recenzenti*  
ZORAN ZEC  
IVAN ČOLOVIĆ

*Lektor*  
OLIVERA MARKOVIĆ

*Dizajn*  
IVAN MESNER

*Likovni urednik*  
PERA STANISAVLJEV-BURA

## JOGA I ELIJADEOVA KNJIGA O JOGI

*Ako je joga praksa a ne doktrina, ako ta praksa izmiče racionalnom opisu a njena konačna svrha ostaje izvan domena i domašaja konceptualnih određenja — kakvog onda ima smisla pisati o jogi? I posebno: u čemu je smisao Elijadeovog pisanja o jogi?*

*U pokušaju odgovora na ta dva pitanja precizirajmo da i tradicijom osvešteni korpus joge poseduje svoj pisani deo. Postoje »klasični« spisi o jogi, a u njima i neke »definicije« joge. Pogledamo li pobliže te spise, videćemo da su oni izrazito nediskurzivne prirode; namenjeni su uglavnom upućenima da služe kao memnotehnički »pregledi«; jezik i definicije koje tu nalazimo imaju jedan u potpunosti ezoteričan karakter. Ono malo, ne uvek koherentnih, »teorijskih« postavki, koje nalazimo u nekim spisima ove tradicije, uglavnom su manje ili više nerazvijene pozajmice iz nekih drugih duhovnih sistema, naročito sâmkhye. U poređenju sa budištičkom ili vedânta-sistemima, joga-sistem deluje krajnje rudimentarno i eklektično.*

*Ta nepristupačnost i šturost tradicionalnih spisa o jogi nas ne treba da čudi. Ona je logična posledica prirode samog predmeta: — »Joga se spoznaje jogom«<sup>1</sup> kaže nam u tom duhu svakako najpoznatiji komentar jednog od najpriznatijih jogističkih spisa — Patanjđalijevih Yoga-sûtri. Joga se, dakle, ne uči iz knjiga. Od male koristi biće nam te retke »definicije« što ih, iako retko, ipak možemo naći u nekim od ovih spisa. U definicijama kao što su, na primer, Patanjđalijeva, gde se kaže da je »joga u obustavljanju obrta svesti«<sup>2</sup>, ili*

<sup>1</sup> Vyâsa, Yoga-bhâsya, III, 6.

<sup>2</sup> Patanjđali, Yoga-sûtra, I, 2: yogaścittavrttinirodhah.

Vyāsina koja kaže »joga je samâdhi«,<sup>3</sup> ekvivalenti kojima se joga tu definiše nisu ni izdaleka jasniji od samog predmeta »definicije«. To nipošto ne znači da su one uopšte nekorisne. Za one koje je učitelj uspeo da približi ovim iskustvima, one su veoma korisna uputstva. Imajući ih stalno na umu, jogin neće nikada izvan samâdhija preduzimati jogističko istraživanje, a cilj mu neće biti drugi do onaj koji se krije iza te, za neupućene izrazito ezoterične formule: cittavrttinirodha. Letvicom na čijem se početku nalaze prvi kratkotrajni prodori u najniže oblike samâdhija, kroz sve dublje i sve ekskluzivnije usredsređenosti, jogin će konačno stići i do samâdhija koji se zbog svoje isključivosti u pogledu svakog akcidentalnog sadržaja naziva nirvikalpa, »ne-sklopljen«, »kompaktan«, »ne-razdvojen«. Tu će mu se tek, u tom teško dostiživom i neopisivom stanju, jasno i na pravi način ukazati »obustavljenost« (nirodha) o kojoj je mogao da »zna« ili sluti na osnovu Patanjđalijeve definicije. »Definicije« su tu samo da bi, naknadno, u njoj prepoznao i potvrdio ono što mu se u iskustvu već javilo.

Elijade svoju knjigu, pak, ne namenjuje upućenima u ove »tajne«. Niko ko čita ovu korisnu knjigu neće, ni najpažljivijim čitanjem, prodreti u stanje samâdhija, pa, samim tim, ni u jogu. Budući da ni sâm nije upućen u »unutarnju« dimenziju te paradoksalne dinamike svesti, Elijade ni ne pretenduje na to da svojom studijom ikoga uvodi u jogu. Uzgred budi rečeno, jednom tako lucidnom umu kakav je Elijadeov, kratkotrajni neposredni kontakt sa jogom što ga je imao u Rišikeškim ašramima, bio je dovoljan da ipak postane svestan dimenzije koju ne poseduje (za razliku od nekih drugih zapadnih istraživača koji su, na primer, samâdhi brkali sa hipnotičkim snom).<sup>4</sup> Veran zapadnoj akademskoj tradiciji, Eli-

<sup>3</sup> Vyāsa, *Yoga-bhāṣya*, I, 2. Samâdhi u ovom kontekstu označava jedno, sa stanovišta obične svesti, paradoksalno, »izmenjeno« stanje: ono je karakterisano izrazitom umirenošću i usporenošću, s jedne strane, i jednom izrazitom budnošću i mobilisanošću i svesvi i svih ostalih energetskih tokova, s druge strane. I na fiziološkom i na psihološkom i na mentalnom planu, osećaj energetske punoće i prisutnosti potencijala ne samo da ne rađa tenziju i nemir već je praćen opuštanjem i smirenošću. U zavisnosti od načina dostizanja, od »dubine« odnosno mogućnosti zadržavanja, od vrste, odnosno tipa »komponenata« (kada ovaj označava složeno stanje, to jest kada nije »ne-sklopljen« — nirvikalpa) — samâdhi nosi različite nazive i vrši različite funkcije. Utoliko je moguće reći da jogin njime počinje i u njemu završava svoj jogistički put.

<sup>4</sup> O tome susretu i Elijadeovom iskustvu vidi broj godišnjaka »L'Herne« posvećen M. Elijadeu (Paris, 1978). Tu su objavljeni, između

jade i pristupa i izlaže o jogi kao »profesor«. Uostalom, čovek koga naziva svojim »guruom« bio je, takođe, slavni profesor univerziteta — S. Dasgupta.

Već i sami naslovi poglavlja govore nam o prirodi Elijadeovog pristupa: Elijade je prvenstveno istoričar. Kako god da je u suštini ezoteričan — fenomen joge ima svoju istoriju: u raznim oblicima pojavljuje se u raznim vremenima, na raznim geografskim područjima, vrši uticaj i biva ovima podložan. Koliko god da je nastajao i živeo na margini društva, on je ipak i društveno uslovljen i društveno uticajan: u raznim područjima kulturne istorije, on je ostavio i ostavlja svoj trag. Iako će pokušati da fenomen joge osvetli sa svih strana, iako će pokušati, naročito u poznijim delima, da konstituiše čitavu jednu fenomenologiju svetog, iako će pokušati da svojom hermeneutikom proдре u suštinu proučavanih hijerofanija, među koje spada i joga — Elijadeov rad težište ima u istorijskoj morfologiji. Kao i u slučaju drugih domena, gde se ovaj pristup može sa uspehom primeniti, i ovde on svoj raison d'être crpi iz činjenice da se i sam predmet tokom vremena razvija i definiše, te da je njegovo poimanje olakšano dijahroničnim pregledom njegovih faza. I pored toga što istorijski pristup, kada je reč o jednoj, za istoriju, tako nezahvalnoj civilizaciji kao što je indijska, nailazi na često nesavladive prepreke, iako u slučaju takvih fenomena kao što je joga, gde se ono najvažnije zbiva unutar, ne ostavljajući mnogo objektiviziranju podložnih tragova, ovakav pristup ne dodiruje nužno suštinu stvari — on ipak indirektno doprinosi njenom boljem razumevanju. O rođenju joge, o dokumentima i tragovima koje o njenoj istoriji posedujemo, o mnogim etapama i pravcima njenog razvoja, o njenim različitim »brakovima« i ulogama što ih je imala u susretima sa bramanizmom, budizmom, tantrizmom, alhemijom... , o kontroverzama koje se tiču njenog porekla i formiranja, o istoriji samog evropskog viđenja joge i mogućim poređenjima joge sa drugim duhovnim pravcima — o svemu tome Elijadeova studija nas iscrpno i tačno obaveštava, onoliko iscrpno i onoliko tačno koliko pionirski pokušaji to uopšte mogu. Na tom planu Elijadeov doprinos je neosporan.

Znatno manje mesta, ali ne i važnosti, zauzima jedan drugi, mnogo diskutabilniji, način kojim će Elijade pokušati da situira smisao ovog fenomena. Na samom početku knjige

ostalog, njegovi zapisi o trogodišnjem boravku i Indiji, saradnji sa Dasguptom i višemesečni boravak u ašramima Himalaja (cf., naročito, *Journal himalayen. Séjour dans les ermitages*).

Elijade će, iz perspektive filozofa odnosno historičara filozofije, nastojati da naznači misaoni okvir u kome se joga nama danas javlja.<sup>5</sup> U nastojanju da pokaže relevantnost joge za savremena filozofska istraživanja — Elijade će pokušati da iznađe kategorije koje bi učinile mogućim prevazilaženje te, na prvi pogled, neizbežne nesvodivosti zapadnog i istočnog misaonog horizonta, te da pokaže, kada je reč o filozofijama egzistencije, s jedne strane, i joge, s druge, da se tu ne radi o potpuno disparatnim, raznorodnim duhovnim postavkama. Naime, prema Elijadeu, i za filozofiju egzistencije kao i za jogu suštinski značaj ima analiza čovekove uslovljenosti (la condition humaine). Ova kategorija jeste logički početak i za jednu i za drugu tradiciju: »...čovekova uslovljenost, a posebno temporalnost, jesu predmeti kojima se posebno bavi najsavremenija evropska filozofija; temporalnost je ono što omogućava sve ostale »uslovljenosti« i što, u krajnjoj liniji, čoveka definiše kao 'seriju uslova' koja se unedogled nastavlja i gubi. A upravo je baš taj isti problem, problem čovekove 'uslovljenosti' (i njegov na Zapadu uglavnom zapostavljen korelat 'obezuslovljavanje', le dé-conditionnement, središnji problem indijske misli).«<sup>6</sup> Ali, dok će zapadna misao akcenat da stavi na analizu i objašnjenje čovekove situacije i čovekovog »biti u situaciji«, dotle će indijski duh raditi na tome da spozna »postoji li nešto što je iznad svih tih uslovljenosti«.<sup>7</sup>

Za Elijadea, dakle, početna tačka analiza je istovetna, razlika je uglavnom u različitom akcentiranju istorodne problematike, u različitom pridavanju značaja obradi nekih delova jedne iste problematike.

Usudujem se, na ovom mestu, da primetim da — iako ovo dovođenje u vezu filozofije i joge može da bude korisno, iako neke stvarne podudarnosti u inspiraciji i u polazištima zaista postoje — razlikama ipak treba pridati mnogo veći značaj nego što to Elijade čini. Jer, joga je, pre svega, nezamisliva bez iskustva samâdhija, a nijedna filozofija (sa izuzetkom možda nekih sokratovskih škola) se ne oslanja ni na šta što bi bilo nalik na samâdhi. Drugo, sa stanovišta iskusnog jogina, filozofsko mišljenje bi još, i pored svoje disciplinova-

nosti, spadalo u neki 'obrt pojedinačnih modusa svesti', a joga je, bar što se konačnog ishodišta tiče, u potpunoj obustavljenosti (nirodha) svake mentalne, svake intelektualne aktivnosti. Nijedna filozofija, ukoliko ostaje verna sebi, ni u kome momentu ne napušta svet pojmova; njena ishodišta su upravo »sistemi« pojmova, odnosno ideja. U nirvikalpa-samâdhiju svaka ideacija prestaje, slike, metafore i prerusene metafore što ih čine pojmovi — iščezavaju; ukidanje temporalnosti, koje se tada i tu zbiva, podrazumeva kao conditio sine qua non okončanje svakog diskursa, računajući svaki, pa i filozofski govor. U toj utihnulosti govora i formi, u ime koje će i pravoslavni monasi i isihasti polemizirati sa »filozofstvujućim« hrišćanstvom zapadnoevropske tradicije, jogin živi ono o čemu filozof ne zna, niti ga kao mislioca to posebno interesuje.

Ono što još više produbljuje razliku o kojoj je reč, tiče se razlika u proceni uloge telesnog i podsvesnog. Svojim telom, svojim dahom, svojom dušom i svojim nesvesnim filozof se kao filozof ne bavi. Ako bi svojevrsna rigorozna disciplinovanost i koncentrisanost na planu svesnog mišljenja i ponašanja i bilo nešto što filozof može ne samo da želi već i da ostvari — sve ostale kontrole njemu su strane. U ovladavanju svim, pa i ovim nesvesnim kvantima energije joga, pak, vidi svoj prevashodni cilj i razlog postojanja. Bez pročišćenja na planu fizioloških tokova i dahova i podsvesnih duševnih predispozicija, vâsana, jogin zna da je nemoguće ukinuti zavisnost koja ga osuđuje na nastavljanje te profane, bolom i neugodom prožete egzistencije. Čak i kada neke od savremenih filozofija tu zavisnost uviđaju — one ne poseduju sredstva da na nju deluju.

I pored toga što nas Elijadeova analiza ni svojim istorijskim ni svojim filozofskim aspektom ne upućuje, niti može da uputi, u to šta joga jeste u svojoj suštini — ona će nam uveliko pomoći da u pravi kontekst situiramo sve to što se jogom nazivalo i danas naziva. Niko ko pažljivo pročita niz poglavlja u kojima Elijade osvetljava, u njihovoj kompleksnosti, različite vidove i tipove Joge (koju piše velikim slovom), neće više uzimati zdravo za gotovo sva ta uprošćavanja i iskrivljavanja koja se danas, širom sveta, pod tim imenom nude, niti će jogu izjednačiti sa nekim njenim specifičnim aspektom odnosno zastranjivanjem. Tako ćemo, onda, lakše moći da odredimo pravo mesto i domete te spektakularne i često korisne gimnastike koja, uzurpirajući ime joge, osvaja Zapad. Kao što se joga ne može u potpunosti reducirati na hatha-yogu, čak i kada se ova poslednja javlja u svom naj-

<sup>5</sup> Ne smetnimo s uma, doduše, da je to Elijadeovo »danas« — već čitavih pola stoleća iza nas, te da u doba kada se knjiga uobličavala i poprimala formu koju danas ima, misaonim horizontom Zapada dominira »egzistencijalizam«.

<sup>6</sup> Elijade, *Joga, besmrtnost i sloboda*, str. 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*

čistijem vidu, još manje se jogistička meditacija može izjednačiti sa tom krajnje pojednostavljenom, premda mistifikovanim, mantra-tehnikom koja ne preza da, prodornošću i beskrupuloznošću, imanentnim komercijalnim poduhvatima, ipak, poziva na nekakvu »transcendentalnu« meditaciju. Jogu još znatno manje autentično predstavlja sumnjivi konglomerat iz konteksta izvučenih i obezglavljenih elemenata tantrizma što ga nesumnjivo nepošteni »učitelji« nude pod vidom »tibetanske« joge, »seksualne joge«, »joge za dvoje« i sličnim egzotičnim i privlačnim nazivima. Veliki značaj Elijadeove knjige jeste u predupređenju nesporednosti i rasterivanju iluzija koje se u vremenu sve većeg i realnog i pomodarskog interesa za jogu sve više gomilaju.

Radova o pojedinačnim aspektima joge, čak i veoma dobrih, nije manjkalo ni pre ni posle Elijadeove Joge. Staviše, mnoge teme koje Elijade načinje — bile su temeljno i iscrpno obrađene u drugim monografijama. Najbolje je i on sam koristio (možemo ih naći navedene u iscrpnim bibliografskim beleškama grupisanim na kraju knjige). Međutim, celina je za Elijadeovu hermeneutiku više od sume proučavanih delova. I u Jogi, kao i u svojim drugim radovima, on će se truditi da obuhvati ceo fenomen i to u njegovom najširem kontekstu. Ilustrujući svoj metodski prilaz, koji opširnije izlaže u svome Traktatu o istoriji religija,<sup>8</sup> kritikujući ograničenosti parcijalnog, »specijalističkog«, pristupa, Elijade citira Poankareovu (H. Poincaré) duhovitu opasku: »Da li prirodnijak koji slona ni na koji drugi način nije proučavao do mikroskopom, može reći da dovoljno poznaje ovu životinju?«

Stoga je za Elijadea od suštinskog značaja bilo da iznađe pravu distancu sa koje bi mogao da jedan tako obuhvatni fenomen zahvati u celini i, po mogućstvu, u kontekstu istorodnih stvari. Komparativizam tu, onda, prestaje da bude eruditski manir i postaje koristan heuristički princip. Elijadeova istraživačka karijera nastaviće se upravo u tom pravcu; dovoljno je pogledati već i same naslove njegovog obimnog opusa.<sup>9</sup> Već nakon prvih analiza tekstova, koje je započeo pod Dasguptinim rukovodstvom, Elijade napušta filološki (pa i svaki drugi) »mikroskop«. Svoje mesto i svoj smisao fenomen joge počinje da poprima u jednoj šire shvaćenoj istoriji nego što je to istorija joge. Naime, već od pomenutog

Traktata o istoriji religija započinje konstituisanje tog šireg okvira gde će se joga javiti kao jedan od oblika pojave svetog u svetu, ili, kako Elijade voli da kaže, jedna od hijerofanija. U tu istoriju, pod zajedničkim imeniteljem traganja za »svetim«, prevazilaženja »profanog«, »novog rođenja«, Elijade će uspeti da uvede i učini uporedivim geografski i istorijski izuzetno udaljene fenomene i manifestacije.

Među mnogobrojnim komparativističkim ekskursima, najinteresantnija i najubedljivija jesu svakako Elijadeova ukazivanja na podudarnosti tehnika i metoda. Eventualnu podudarnost ciljeva različitih religijskih i jogističkih tradicija teže je pokazati: vrhunski ciljevi najviših duhovnih traganja ostaju najčešće izvan domašaja iskaza, a samim tim i poređenja. Kada, pak, Elijade skreće pažnju na homolognost isihastičkih duhovnih tehnika usredsređenja sa nekim mantra- odnosno čapa-tehnikama prisutnim kako u jogi, šaktizmu, tantrističkom šivaizmu, tako i u budizmu, pa čak i u sufizmu (čime lista nije definitivno iscrpljena) — onda on time čini jedan prvi, možda ne veliki, ali neosporan korak ka konstituisanju ekumenske istorije duhovnih baština čovečanstva.

U ovoj knjizi Elijade nije posebno razrađivao pojam »svetog« koji se nalazi u osnovi najobolniji vrednovanja. Bliži Dirkemu (E. Durchein) nego Otu (K. Otto), autoru je za potrebe ove studije bilo dovoljno jedno takvo određenje svetog, prema kome je »sveto« ono što se suprotstavlja »profanom«, običnom življenju u svetu. Joga je, u skladu sa tim određenjem, u svojim najčistijim, najvišim, »mističnim« aspiracijama, bila i ostaje da bude vanvremenski poziv da se prevaziđe čovekova zaglubljenost u »profanom«. Joga je tu sinonim za izbavljanje iz sveta, za apsolutnu oslobođenost. U svojim, pak, nižim, manje čistim »magijskim« pretenzijama, joga je stav i vero u to da se svet može podrediti i pridobiti za beskonačno uživanje. Iz te želje da se ovlada svetom će ponići čitav lanac duhovnih struja i sekti koje će jogom tražiti tu čudotvornu moć i eliksir besmrtnosti. Pristalice hatha-yoge često se regrutuju upravo među onima koji, svesno ili ne, izabiru jogu vođeni ovim i ovakvim željama.

Joga interesuje svet i danas. Može se tvrditi da taj interes postaje sve jače izražen. Prema jednom starom indijskom verovanju, kada svet zapadne u krizu i imanentni nered prevagne — javlja se čuvar božanskog poretka i na nov, situaciji primeren, način nudi svetu tu, inače, vanvremenu mudrost.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cf. Bhagavad-gītā.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949, novo izdanje 1966). Cf. naročito autorov Predgovor.

<sup>9</sup> O detaljnoj bibliografiji njegovih radova, kao i o radovima o Elijadeu, vidi godišnjak »L'Herne«, Paris, 1978; broj je izašao pod naslovom *Mircea Eliade*.

*Da li je pred nama vreme kada će se joga javiti kao izlaz iz krize, kao predupređenje čovekovog unutarnjeg rasula? Da li je indijska joga naša »nasušna« duhovna potreba? Da li će sa Istoka stići već gotova duhovna prinova ili samo novi podsticaj za pronalaženja vlastitog puta?*

*Na ova i slična pitanja Elijade ne odgovara. Svojim radom on samo poziva da se duhovno obzorje našeg vremena obogati poređenjem sa jednim bogatim, tuđim i drugačijim iskustvom.*

*Zoran Zec*

# JOGA

## BESMRTNOST I SLOBODA

*Posvećeno senima mog slavnog i poštovanog zaštitnika,  
maharadži ser Manindri Čandri Nandi  
od Kassimbarara*

*mom guruu  
pr. dr Surendranatu Dasgupti*

*i mome učitelju  
N. Jonesku*

## U V O D

*Kako je evropska svest otkrivala i objašnjavala Indiju — samo po sebi već predstavlja jednu izuzetno zanimljivu priču. Pri tom ne mislim samo na geografsko otkriće Indije, njenog jezika i književnosti, niti na razne ekspedicije i arheološka iskopavanja, jednom rečju, na sve ono što sačinjava temelje evropske indologije — nego, pre svega, na sve one kulturološke avanture koje su bile uzrokovane sve mnogobrojnijim otkrićima na području jezika, mitova i indijske filozofije. Gospodin Rejmon Švab (Raymond Schwab), u svojoj lepoj knjizi Istočna renesansa,<sup>1</sup> opisao je nebrojeno takvih kulturoloških avantura. Ali otkrivanje Indije nastavlja se i ništa nam ne dozvoljava da zaključimo da je ono završeno. Jer, prilikom proučavanja neke strane kulture, u njoj se, pre svega, pronalazi ono što se u njoj i tražilo, odnosno, ono što smo bili spremni da u njoj otkrijemo. Otkrivanje Indije biće završeno onog dana kada stvaralačka snaga Evrope bude nepovratno iscrpljena.*

*Kada je reč o duhovnim vrednostima, filologija, kako god da bude neophodna, nije kadra da obuhvati sve dimenzije predmeta. Bez sumnje, neosnovano bi bilo nastojati na tome da se ne pojave kritička izdanja tekstova i oforme razne budističke filologije.\* Pa ipak, posedovanje besprekornih instrumenata, kao što su kritička izdanja, poliglotski rečnici,*

---

<sup>1</sup> *La Renaissance orientale* (»Payot«, 1948).

\* Najvažnije među ovim filološkim školama su: nemačka, engleska, francusko-belgijska i ruska sa središtem u bivšem St. Petersburgu i koja svoj rad nastavlja sve do tridesetih godina ovog veka u današnjem Lenjingradu. Trenutno najaktivnija od ovih budoloških tradicija je svakako francusko-belgijska, sa sedištima u Parizu i Luvenu. — *Prim. prev.*



istorijske monografije, itd., ne garantuje, samo po sebi, razumevanje ovog širokog i kompleksnog duhovnog fenomena. Kada pristupamo nekoj egzotičnoj duhovnosti, mi razumevamo samo ono što smo našom vokacijom, našom kulturnom orijentacijom, i istorijskim trenutkom kome pripadamo, spremni da razumemo. Reč je o opštevažućem truiзму: slika koja je tokom XIX veka stvorena o »primitivnim društvima« poticala je, znatnim delom, iz pozitivističkog, antireligioznog i ametafizičkog stava nekoliko izuzetnih istraživača i etnologa, koji su pristupili proučavanju »divljaka« polazeći od ideologije savremenika Ogista Konta (Auguste Comte), Darvina (Darwin) ili Hrberta Spensera (Herbert Spencer): svuda se kod »primitivnih« video samo religiozni »fetišizam« i »infatilizam«, prosto zato što se drugo nije moglo videti. Trebalo je sačekati početak ovog veka i uzmah evropske metafizičke misli, preporoda religije, kao i mnoge doprinose dubinske psihologije, poezije i mikrofizike, da bi se razumeo duhovni horizont »primitivnih«, struktura njihovih simbola, uloga njihovih mitova i zrelost njihovih mistikâ.

Kada je reč o Indiji, teškoće su bile veće: trebalo je, s jedne strane, iskovati oruđe za rad — omogućiti napredak filologije, s druge strane, pronaći one aspekte indijske duhovnosti koji bi bili najpristupačniji evropskom duhu. Međutim, kako se i očekivalo, ono što se činilo najpristupačnije, bilo je upravo ono što je odgovaralo najnužnijim potrebama evropske kulture. Interes za komparativnu indoarijevsku filologiju jeste ono što je, sredinom XIX veka, podstaknulo učenje sanskrita, kao što se, jednu ili dve generacije ranije, išlo u Indiju potaknut idealističkom filozofijom ili privučen šarmom praihvornih slika, koje je nemački romantizam upravo bio ponovo otkrio. U drugoj polovini prošlog veka, Indija je bila proučavana naročito sa stanovišta naturističke mitologije i kulturološke mode, koju je ona uvela u Evropu i Ameriku. I najzad, napredak sociologije i kulturološke antropologije je, u prvoj polovini našeg veka, otvorio nove perspektive.

Svi ti pokušaji imali su svoju cenu, zato što su, pre svega, razrešavali probleme svojstvene evropskoj kulturi. Razni načini prilaza koje su naučnici sa Zapada izabirali, čak i kada nisu ukazivali na prave vrednosti indijske duhovnosti, ipak su bili korisni: postepeno, Indija počinje da dobija svoje mesto u evropskoj svesti. Istina je, doduše, da se veoma dugo njeno prisustvo očitivalo, pre svega, kroz komparativne gramatike; Indija se retko i stidljivo pojavljivala u istorijama filozofije, a i tada se njeno mesto menjalo u skladu sa trenutnom modom, od nemačkog idealizma do »prelogičkog men-

taliteta«; a kada je prevladao interes za sociologiju, dugo se raspravljalo o kastinskom sistemu. Međutim, svi ti pristupi daju se objasniti horizontima moderne zapadne kulture. Ukoliko neka kultura obrazloženje nekog lingvističkog zakona ili socijalne strukture ubraja među svoje osnovne probleme, onda prizivanje Indije prilikom razjašnjavanja neke etimologije, ili ilustrovanja neke etape društvene evolucije, ide u prilog rehabilitovanja njene uloge; čak bi se moglo govoriti o ođavanju priznanja i divljenja. Uostalom, svi ti pristupi nisu bili loši sami po sebi; bili su, jednostvano, isuviše parcijalni, a time su i njihove mogućnosti da proniknu u srž jedne velike i kompleksne duhovnosti bile nužno ograničene. Srećom, metode se mogu usavršavati i propusti će dati svoje plodove: brzo se uči na greškama prethodnika. Dovoljno je sagledati napredak koji je ostvaren u proučavanju indoevropske mitologije od vremena Maksa Milera (Max Müller), da bi se prosudilo o veličini onoga što je jedan Žorž Dimezil (George Dumézil) znao da izvuče, ne samo iz komparativne filologije nego i iz sociologije, istorije religija i etnologije, da bi stvorio tačniju i znatno plodniju predstavu o najopštijim kategorijama indoevropske mitske misli.

Sve nas navodi na to da poverujemo u to da jedno ver-nije poimanje indijske misli danas postaje moguće. Indija je ušla u tok Istorije i evropska svest je primorana, smatrala to ona opravdanim ili ne, da se temeljnije pozabavi filozofijama narodâ koji pronalaze svoje mesto u Istoriji. Sa druge strane, i naročito sa novom generacijom filozofa, evropska svest je sve više upućena na to da sebe odredi kroz problematiku temporalnosti istoričnosti. Više od jednog stoleća, najveći deo napora evropske nauke i filozofije bio je usmeren na analizu faktora koji »uslovljavaju« čovekovo biće: pokazano je, s uspehom, koliko i do koje mere čovek biva uslovljen svojom fiziologijom, svojim nasleđem, svojom socijalnom sredinom, ideologijom kulture čiji je učesnik, svojom podsvešču — i naročito Istorijom, svojim istorijskim trenutkom i svojom vlastitom individualnom istorijom. Ovo poslednje otkriće misli Zapada, naimo to da je čovek, u suštini, biće u vremenu i istoriji, da je samo ono što je Istorija od njega napravila — i da pri tome ne može da to ne bude — još uvek dominira evropskom filozofijom. Izvesni filozofski pravci tvrđiće čak da je jedini čoveka dostojan i vredan poduhvat da iskreno i dokraja prihvati podređenost vremenu i istoriji; svaki drugi izbor značio bi bežanje u apstraktno i neautentično i završio bi sterilnošču i smrću koje neumoljivo kažnjavaju svako izvrdavanje Istoriji.

Nije trenutak da o tome raspravljamo. Istaknimo samo to da problemi koji danas zaokupljaju evropsku svest pripremaju, između ostalog, teren i za razumevanje indijske duhovnosti; štaviše, nagone je da, u domenu sopstvenog filozofskog delanja, koristi hiljadugodišnje indijsko iskustvo. Ovde imamo u vidu to da je predmet najnovije evropske filozofije upravo čovekova situacija — uslovljenost (la condition humaine) — i, naročito, čovekova temporalnost; sve ostale uslovljenosti proizlaze iz te temporalnosti, koja, na kraju krajeva, i čini od čoveka »uslovljeno biće«, jedan nezavršen lanac »uslovljenosti« kome nije moguće sagledati kraj. Međutim, problem »uslovljavanja« (i njegovog korelata koji je, na Zapadu, uglavnom bio zapostavljen: »ukidanje uslovljenosti« — dé-conditionnement — upravo je središnji problem indijske misli. Jedin problem koji Indiju suštinski interesuje, i to još od vremena Upanišada, jeste: struktura čovekove situacije. Zato se kaže, ne bez razloga, da je čitava indijska filozofija bila, i još jeste, »egzistencijalistička«. Stoga bi bilo korisno za Evropu da sazna: 1) kako Indija shvata mnogostruke »uslovljenosti« ljudskog bića; 2) na koji način pristupa problemu čovekove temporalnosti i istoričnosti; 3) koji izlaz ona vidi iz strepnje i beznađa koje nužno izaziva svest o temporalnosti, osnovi svih »uslovljenosti«.

U Indiji se, vredno i sistematično, u meri u kojoj ne nalazimo nigde drugde, radilo na analizi raznih uslovljenosti ljudskog bića. Istaknimo, odmah, da se to činilo ne toliko u cilju preciznog i doslednog objašnjenja čoveka (što je bio slučaj u Evropi XIX veka, kada se verovalo da je čovek objašnjen naslednim i socijalnim uslovima), već da bi se dokučilo dokle idu granice čovekove uslovljenosti, da bi se saznalo postoji li išta izvan tih uslovljenosti. Upravo zbog toga, i mnogo pre pojave dubinske psihologije, indijski mudraci i askete bili su prinuđeni da istražuju teško dostupna područja nesvesnog: shvatili su da je fiziološku, socijalnu, kulturnu, religioznu uslovljenost lako odrediti i, samim tim, prevladati; glavne prepreke za asketski i kontemplativni život proizlaze iz aktivnosti nesvesnog, iz samskāra, iz vāsānā, iz tih »tragova«, »ostataka«, »predispozicija« («latence»), koji sačinjavaju ono što dubinska psihologija naziva sadržajima i strukturama nesvesnog. Ono što nam se tu čini dragoceno nije toliko pragmatični aspekt ove anticipacije savremenih psiholoških tehnika, već njihova upotreba da bi se »prevladala uslovljenost« čoveka. Jer, za Indiju, spoznaja sistema »uslovljenosti« nije cilj za sebe: nije toliko bilo važno da se oni spoznaju, koliko da se njima ovlada; sadržaji nesvesnog bili su obrađivani

zato da bi potom mogli da budu »spaljeni«. Videćemo, kasnije, na koje metode joga računa da bi došla do tih začuđujućih rezultata. A upravo ti rezultati interesuju evropske psihologe i filozofe.

Da ne bude nesporazuma: nije reč o tome da se evropski naučnici nagovore da upražnjavaju jogu (to i nije tako lako, na šta pretenduju neke pristalice), niti o tome da zapadnjačke discipline primene jogističke metode ili usvoje njenu ideologiju. Čini nam se da bi bila plodonosnija jedna druga perspektiva: najpažljivije moguće proučavanje rezultata koji su dobijeni jogističkim metodama za ispitivanje psihe. Čitavo jedno prastaro iskustvo o čovekovom ponašanju je na raspolaganju evropskim istraživačima. U najmanju ruku, ne bi bilo mudro ne iskoristiti ga.

Kao što smo već rekli, problem čovekove uslovljenosti — to jest, temporalnosti i istoričnosti ljudskog bića — nalazi se u samom središtu evropske misli, a taj isti problem ne prestaje da opседа indijsku filozofiju od njenih početaka. Istina je da tu ne nalazimo termine »Istorija« i »istoričnost«, u istom smislu koji oni trenutno imaju za Evropu, a veoma retko srećemo i pojam »temporalnosti«. Uostalom, ne bi ni bilo moguće da ih nađemo u terminima poput »Istorija« i »istoričnost«. Ono što je tu značajno nije toliko identitet filozofske terminologije: značajnije je ustanoviti da li su problemi homologni. Tako, na primer, a to je dobro poznato, indijska misao pridaje veliki značaj jednom takvom konceptu kao što je māyā, koji se s pravom prevodio sa »iluzija, kosmička iluzija, izmaglica (mirage), magija, postajanje, irealnost, itd«. Ali, ako bolje pogledamo, videćemo da je māyā »iluzija« zato što nije deo Bića, zato što je »postajanje«, »temporalnost«, i to ne samo kosmičko postajanje već i istorijsko. Verovatno je, dakle, da je Indija ipak temeljno poznavala vezu između iluzije, temporalnosti i ljudske patnje; premda su njeni mudraci tu patnju uglavnom izražavali kosmičkim terminima, opazićemo, pod uslovom da ih čitamo pažljivo, a to zaslužuju, da su o ljudskoj patnji mislili kao o »postajanju« («devenir») koje, prvenstveno, proizlazi iz temporalne strukture čovekovog bića. Taj problem smo već razmatrali,<sup>2</sup> i na njega ćemo naići kasnije. To, pak, što moderna filozofija Zapada naziva »biti u situaciji«, »biti određen temporalnošću, istoričnošću«, u indijskoj misli ima za svoj pandan »egzistencija u māyi«. Ukoliko uspemo da ta dva filozofska horizonta — indijski i

<sup>2</sup> Cf. Symbolisme religieux et angoisse u zborniku L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit. Rencontres Internationales de Genève, 1953.

zapadni — učinimo homolognim, onda sve ono što je Indija mislila o mâyî i za nas može da bude aktuelno. Uvidećemo to čitajući Bhagavad-gîtu; analiza čovekove egzistencije ovde je iskazana nama bliskim jezikom: mâyâ ne predstavlja samo kosmičku iluziju već i, pre svega, istoričnost; nije reč samo o egzistenciji u večnom kosmičkom postojanju, već, pre svega, o »egzistenciji u Vremenu i Istoriji«. U Bhagavad-gîti problem je, otprilike, kao i za hrišćanstvo, bio dat u sledećem obliku: kako razrešiti paradoksalnu situaciju koja je nastala činjenicom da se, s jedne strane, čovek nalazi u Vremenu, prepušten Istoriji, a da je, s druge strane, svestan da će biti »osuđen« ukoliko dozvoli da ga temporalnost i istoričnost dokraja odrede, i da, prema tome, po svaku cenu mora da nađe put koji vodi s onu stranu istorije i vremena. Vratićemo se, kasnije, raspravi o rešenjima koja su predložena u Bhagavad-gîti; ali, naglasimo već sada da su sva rešenja, zapravo, samo razne primene joge.

I ovde, dakle, srećemo jogu. I zaista, na treće pitanje koje interesuje filozofiju Zapada, to jest: kakvo rešenje Indija predlaže za strepnju koja je uzrokovana otkrićem naše temporalnosti i istoričnosti, koja su sredstva preko kojih može i dalje da se biva u svetu, a da pri tom ne budemo »dokrajčeni« Vremenom i Istorijom — odgovori koje daje indijska misao podrazumevaju, manje-više direktno, određeno poznavanje joge. Naslućujemo, dakle, kakvu korist mogu izvući evropski istraživači i filozofi ukoliko se podrobnije upoznaju sa ovom problematikom. Ponovimo, nije reč o tome da se naprosto preuzme zdravo za gotovo neko rešenje koje nudi Indija. Jedna duhovna vrednost se ne preuzima poput neke nove marke automobila. Nije reč nipošto o filozofskom sinkretizmu, niti o »indijanizaciji«, a još manje o tom, prezrenja dostojnom, »duhovnom« hibridu koji je inaugurisalo Teozofsko društvo, a nastavljaju, čineći problem još ozbiljnijim, mnogobrojne savremene pseudomorfoze. Problem se komplikuje zato što se radi o tako značajnoj stvari: upoznavanje i razumevanje misli koja se nalazi u prvim redovima istorije svetske duhovnosti. Pri tom je značajno da se ona upoznava danas; zato što smo, s jedne strane, upravo danas, nakon što je svaki provincijalizam u kulturi prevaziđen samim hodom Istorije, primorani — bili Evropejci ili ne — da razmišljamo u domenu Svetske Istorije i da kujemo univerzalne duhovne vrednosti; s druge strane, upravo danas problem čovekovog položaja u svetu počinje da dominira evropskom filozofskom svešću; a, ponovimo to još jednom, taj problem je u samom središtu i indijske misli.

Moguće je da će se filozofski dijalog odvijati, naročito u početku, sa izvesnim razočarenjima: mnogi istraživači i filozofi sa Zapada, možda, smatraće da su indijske analize u određenoj meri pojednostavljene i da predložena rešenja nisu efikasna. Jezici duhovnih disciplina, budući nosioci duhovnih tradicija, ostaju uvek izvestan žargon: moguće je da će se filozofima Zapada indijski filozofski žargon učiniti demodiran, neprecizan, neupotrebljiv. Međutim, svi rizici koje dijalog sobom nosi imaju drugostepeni značaj. Velika otkrića indijske misli, ipak, biće otkrivana na kraju, ispod maske koju predstavlja filozofski žargon. Tako, na primer, izgleda nam nemoguće da se može zaobići jedno od najvećih otkrića Indije: otkriće svedočeće svesti, svesti oslobođene svojih psihofizioloških struktura i njihove temporalne uslovljenosti, svesti »spasenog«, to će reći, onoga koji je uspeo da prevaziđe granice temporalnosti i otuda zre istinsku neizrecivu slobodu. Osvajanje apsolutne slobode i potpune spontanosti predstavlja cilj svih filozofija i svih indijskih mističnih tehnika, ali nade za ostvarenje tog cilja Indija je posebno polagala u jogu, odnosno u neki od mnogobrojnih oblika joge. Prvenstveno, to je bio razlog zbog koga smo smatrali za korisno da iscrpno izložimo teorije i tehnike joge, da opišemo istoriju njenih oblika i da odredimo njeno mesto u celokupnoj indijskoj duhovnosti.

Pisanju knjige pristupio sam nakon tri godine studija na Univerzitetu u Kalkuti (1928—1931), pod rukovodstvom prof. Surendranatha Dasgupte i nakon šest meseci (1931) boravka u jogističkom ašramu u Rišikešu na Himalajima. Prva verzija, napisana engleskim jezikom, koju sam sâm preveo na rumunski i koju je, zatim, nekoliko prijatelja prevelo na francuski jezik, izašla je 1936. pod naslovom Joga. Esej o poreklu indijske mistike.<sup>3</sup> Greške usled mladosti i neiskustva bile su potencirane i netačnostima usled dvostrukog prevoda: osim toga, tekst je bio izmenjen mnogobrojnim jezičkim i tipografskim greškama. Uprkos veoma ozbiljnim nedostacima, knjigu su dobro primili indolozi: recenzije Luja d'la Vala Pusena (Louis de la Vallée Poussin), Žana Pšiluskog (Jean Przyluski), Hajnriha Cimera (Heinrich Zimmer), V. Papasa (V. Pappas), da navedemo samo one koji više nisu živi, hrabrile su me odavno da priprelim novo izdanje. Unesene ispravke i dodaci dali su, konačno, verziju teksta koja se bitno razlikuje od izdanja iz 1936. Sa izuzetkom nekoliko odeljaka, knjiga je

<sup>3</sup> Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Bucarest-Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

gotovo ponovo napisana, da bi što bolje odgovorila našim današnjim pogledima. (Deo te nove verzije objavljen je 1948, kao manja knjiga, pod naslovom Tehnike joge.) Pri tom je zadržan, u obliku beležaka u dnu strane, samo minimum referenci. Bibliografije po poglavljima i kritički osvrt na probleme, dodatna objašnjenja za neka posebna shvatanja problema i, uopšte, sva čisto tehnička razmatranja, grupisana su u sažete beleške na kraju knjige. Namera mi je da ponudim knjigu koja će biti dostupna i čitaocima koji nisu specijalisti, a da pri tom ipak bude sačuvana sva naučna strogost; indolozi će naći na kraju knjige dodatni materijal i bibliografiju. Treba li uopšte reći da bibliografija nikad nije kompletna?

Korišćeni su francuski prevodi sanskritskih i pâli tekstova, kad god su bili dobri. Ukoliko se prevod Yoga-sûtre i njenih komentara ne poklapa sa uobičajenim interpretacijama, onda je to zato što naš prevod prati usmena objašnjenja naših indijskih učitelja i, prvenstveno, prof. Surendranat Dasgupte, sa kojim smo prevodili i komentarisali sve značajnije tekstove yoga-darsâne.

Takva kakva je zamišljena, knjiga je namenjena prvenstveno istoričarima religija, psiholozima i filozofima. Najveći deo knjige posvećen je opisivanju raznih jogističkih tehnika i njihovoj istoriji. Postoje izuzetno dobri radovi o Patanjđalijevom sistemu, spomenimo prvo radove Dasgupte; stoga nismo smatrali nužnim da se na njemu dugo zadržavamo, kao ni na tehnikama budističke meditacije, o kojima postoji opširna kritička literatura. Insistirali smo, zauzvrat, na gledištima koja su manje poznata ili su nedovoljno proučena: ideje, simbolika i metode joge, onako kako se odražavaju u tantrizmu, alhemiji, folkloru, narodnim verovanjima.

Ovo delo posvećeno je uspomeni našeg zaštitnika, maharadži ser Manindri Chandri Nandi od Kassimbarara, koji mi je dodelio stipendiju i tako omogućio boravak u Indiji, i uspomeni mojih najdražih učitelja: N. Jonesku (Nae Ionescu) i Surendranatu Dasgupti. Podučavanju prvoga dugujemo prve korake i filozofsku orijentaciju. Kada je, pak, reč o Surendranatu Dasgupti, on ne samo da me je uveo u srž indijske misli nego je, u toku tri godine, bio istovremeno i moj profesor sanskrita, i učitelj i guru. Neka sve troje počivaju u miru sopstvene vere!

Odavno sam počeo da pripremam ovo novo izdanje. Međutim, bez sticaja nekih srećnih okolnosti, ono ne bi moglo da ugleda svetlost dana. Njujorška Fondacija Bolingen (Bollingen Foundation), dodeljujući mi stipendiju za istraživanje,

omogućila mi je da nekoliko godina posvetim ovom delu; ovim povodom poverenicima Fondacije iskazujem najsrdačniju zahvalnost. Zahvaljujući, pak, pomoći mojih prijatelja, doktora Renea Laforga (René Laforgue) i Delije Laforg (Délia Laforgue), koji su mi tako ljubazno stavili na raspolaganje svoju kuću, mogao sam da radim u nenadano dobrim uslovima: neka budu uvereni u moju najsrdačniju blagodarnost. I na kraju, valja mi reći da se osećam posebno dužnim mom dobrom prijatelju, doktoru Žanu Gujaru (Jean Gouillard), koji je izvoleo ponovo da pročita i koriguje francuski rukopis knjige; veoma mi je drago što mogu da mu i ovim povodom iskažem svu moju zahvalnost.

Čikago, novembar 1967.

Mirča Elijade

## GLAVA PRVA

# DOKTRINE JOGE

### FOLAZNA TAČKA

Četiri osnovna i međusobno povezana pojma, četiri »glavne ideje«: *karman*, *mâyâ*, *nirvâna* i *yoga* uvode nas pravo u srce indijske duhovnosti. Bilo od koga od ovih pojmova da se krene moguće je napisati celovitu istoriju indijske misli: neminovno će biti reći i o tri druga. Rečnikom zapadne filozofije može se reći da je Indija, još iz postvedskih vremena, naročito nastojala da shvati: 1) zakon *karmana*, zakon opšte uzročnosti koji čini da je čovek deo kosmosa i primorava ga da, kroz razne oblike, nastavlja svoju egzistenciju; 2) pojam *mâyê*, kosmičke iluzije, podržavane (i, što je još i gore, poštovane) tako dugo dok je čovek zaslepljen neznanjem (*avidyâ*); 3) apsolutnu stvarnost »smeštenu« negde izvan kosmičke iluzije, koju dočarava *mâyâ*, i izvan ljudskog iskustva, koje *karman* određuje; čisto Biće, Apsolut, krije se pod raznim terminima: Sopstvo, (*âtman*), *Brahman*, neuslovljeno, transcendentalno, besmrto, neuništivo, *nirvâna*, itd.; 4) i na kraju, sredstva da se dostigne to Biće, odgovarajuće tehnike kojima se postiže oslobođenje (*moksa*, *mukti*): skup tih sredstava predstavlja, u pravom smislu reći, jogu.

Vidimo, dakle, već na osnovi ovoga kako se, u stvari, za indijsku misao postavlja osnovni filozofski problem, naime traženje istine. Za Indiju istina nije dragocena sama po sebi; ona to postaje zahvaljujući svojoj soteriološkoj ulozi, zato što poznavanje istine omogućuje oslobođenje. Posedovati istinu nije konačni cilj indijskog mudraca: već izbavljenje, dostizanje apsolutne slobode. Žrtve koje je evropski filozof spreman da podnese da bi došao do istine kao takve i zbog nje same

— žrtvujući veru, svetovne ambicije, bogatstvo, ličnu slobodu, pa čak i život — indijski mudrac to čini samo zato da bi došao do oslobođenja. »Osloboditi se« znači probiti se do jednog drugog plana egzistiranja, domoći se jednog drugog načina bivstvovanja, prevazići ljudsku uslovljenost. Za Indiju to znači ne samo da se metafizičko znanje izražava pojmovima *prekida* i *smrti* (»uklanjajući« čovekovu uslovljenost »umire se« za sve ono što je bilo ljudsko), već da to znanje automatski podrazumeva nastavak koji je mistične prirode: *ponovno rođenje* (*re-naissance*) u jedan neuslovljen način postojanja. U tome je smisao izbavljenja, to je apsolutna sloboda.

Bićemo u prilici da se, prilikom proučavanja teorije i prakse joge, vratimo na sve druge pomenute »glavne ideje« indijske misli. Počnimo, za sada, time što ćemo da omeđimo značenje samog termina *yoga*. Etimološki, on proizlazi iz korena *yuj*, što znači: »povezati zajedno«, »držati čvrsto priljubljenim«, »privezati«, »ujarmiti«, a u latinskom daje *jugere*, *jugum*, u engleskom *yoke*, itd. Reč *yoga* najčešće služi da bi označila *asketsku tehniku* ili *metodu meditacije* kao takvu. Naravno, samo po sebi se razume da su te askeze i meditacije bile različito određivane u različitim indijskim duhovnim strujama i mističkim pokretima. Međutim, kao što ćemo videti, postoji i određena »klasična« joga, određeni »sistem filozofije« koji je izložio Patanjđali u svom čuvenom traktatu *Yoga-sūtra*, »sistem« od koga treba krenuti da bi se shvatilo mesto joge u istoriji indijske misli. Uporedo sa tom »klasičnom« jogom, postoji nebrojeno mnogo nesistemizovanih oblika »popularne« joge; postoje, takođe, i nebramanističke joge (budistička, đainistička); postoje, osim toga, joge »magijske« strukture i druge koje su »mističke« strukture, itd. U stvari, sam termin *yoga* omogućuje tu veliku raznolikost značenja: iako, zapravo, etimološki, *yuj* znači »vezati«, očigledno je da »veza«, kojom akcija vezivanja treba da se završi, pretpostavlja, kao prethodni uslov, prekid veza koje sjedinjuju duh sa svetom. Drugim rečima: oslobođenje ne može da se dogodi ako se nismo prethodno »odvojili« od sveta, ako nismo počeli da se odvajamo od kosmičkog ciklusa, bez čega nikad nećemo uspeti da pronađemo sebe, niti da ovladamo seбом; čak i u svom »mističkom« značenju, naime kada znači *jedinstvo*, joga podrazumeva prethodno odvajanje od materije, emancipaciju u odnosu na svet. Akcenat se stavlja na *napor* čoveka, (»podjarmiti«), na njegovu samodisciplinu, a zahvaljujući toj disciplini on može da postigne koncentraciju duha, pre nego što će potražiti — što je slučaj u mistič-

kim oblicima joge — pomoć bogova. »Vezati zajedno«, »držati priljubljeno«, »podjarmiti«, sve to ima za cilj da *ujedini* duh, da otkloni rasipanje i automatizme koji karakterišu profanu svest. Za škole joge »obožavanja« (mističke škole), to objedinjavanje je, naravno, samo prvi korak prema konačnom spajanju ljudske duše sa Bogom.

Ono što je karakteristično za jogu nije samo njen *praktični* vid već i specifična *inicijacijska* struktura. Jogu, naime, ne učimo sami, potrebno nam je vođstvo učitelja (*gurua*). Strogo uzevši, i ostali »sistemi filozofije« su, kao i sva tradicionalna znanja i zanati, predavani od učitelja učeniku, i u tom smislu imaju strukturu inicijacije — hiljadama godina usmena predaja je prenošena »s kolena na koleno«. Međutim, u slučaju joge karakter inicijacije je još jasnije izražen; jer, kao i u drugim religioznim inicijacijama, jogin počinje time što napušta profan svet (porodicu, društvo) i, vođen svojim *guruom*, teži da postepeno prevaziđe način ponašanja i vrednovanja koji je tipičan za čovekovu situaciju. Kada budemo videli do koje mere jogin nastoji da se povuče iz svetovne uslovljenosti (str. 107), shvatićemo da on, zapravo, sanja o tome da »umre za ovaj život«. U stvari, reč je o *smrti* koju prati *ponovno rođenje* u jedan drugi način bivanja — onaj prema kome vodi oslobađanje. Sličnost između joge i inicijacije postaje još vidljivija ako se setimo »primitivnih« i drugih rituala inicijacije koje idu ka uspostavljanju »novog«, »mističkog tela« (to je u primitivnih naroda simbolizovano telom novorođenčeta). Kao što vidimo, »mističko telo«, koje će joginu omogućiti da se uklopi u transcendentan način bivanja, ima značajnu ulogu u svim oblicima joge, naročito u tantrizmu i u alhemiji. U tom smislu joga preuzima i, na jednom drugom planu, nastavlja arhajske i univerzalni simbolizam inicijacije, koga, uostalom, srećemo već u bramanističkoj tradiciji (gde se upućeni naziva »dva-puta-rođen«). Ponovno rođenje inicijacijom, u svim tradicijama joge, definisano je kao pristajanje na neprofani način bivanja koga je teško opisati; indijske škole mu daju različita imena: *moksa*, *nirvāna*, *asamskrta*, itd.

Od svih značenja koja u indijskoj literaturi poprima reč *yoga*, najjasnije je određeno ono koje se tiče joga-filozofije (*yoga-daršana*), koja je izložena u Patanjđalijevom spisu *Yoga-sūtra* i njihovim komentarima. *Daršana*, naravno, nije filozofski sistem u zapadnom smislu reči [*daršana* (znači pogled, vizija, razumevanje, stancovište, doktrina, itd.) dolazi od korena *drś* = videti, kontemplirati, shvatiti, itd.]. Pa ipak, reč je o sistemu koherentnih tvrdnji, koji obuhvata ljudsko isku-



stvo i pokušava da ga objasni u celini, a cilj mu je da »oslobodi čoveka od neznanja« (pri čemu reč »neznanje« može po primiti veoma različita značenja). Joga je jedan od šest indijskih ortodoksnih »sistema filozofije« (ortodoksno, ovom prilikom, znači: koga bramanizam toleriše, za razliku od jeretičkih sistema, poput, na primer, budizma i đainizma. A ta »klasična« joga, onako kako ju je formulisao Patanjđali i kako su je objašnjavali njeni komentatori, jeste, takođe, i najpoznatija na Zapadu.

Počecemo, dakle, naše istraživanje pregledom teorija i praksa joge, onako kako ih je formulisao Patanjđali. Postoji više razloga da tako postupimo: prvi razlog je taj što Patanjđalijevo izlaganje predstavlja »sistem filozofije«; drugi, zato što je tu sabran znatan broj praktičnih uputstava koja se tiču asketske tehnike i kontemplativne metode, uputstva koja drugi oblici joge (asistematične vrste) deformišu, odnosno daju im boju vlastitih shvatanja; najzad, zato što je Patanjđalijeva *Yoga-sûtra* rezultat ogromnog napora koji je uložen ne samo pri sakupljanju i klasifikaciji mnogih asketskih vežba i kontemplativnih metoda, za koje je Indija znala još od pamtiveka, već i da bi se istakla njihova teorijska vrednost koja im je dala osnove, koja ih je objasnila i integrisala u jednu filozofiju.

Međutim, Patanjđali nije tvorac »filozofije« joge, kao što nije — niti je to mogao biti — izumitelj jogističkih tehnika. I sâm priznaje<sup>1</sup> da, na kraju krajeva, on ništa drugo ne radi nego to da objavljuje i rediguje (*atha yogânuśâsanam*) tradicionalne doktrine i tehnike joge. Još mnogo pre njega, u zatvorenim krugovima indijskih asketa i mistika znalo se za praksu joge. Od tehničkih uputstava, koja su se sačuvala tradicijom, Patanjđali zadržava samo ona koja su dovoljno proverena vekovnim iskustvom. Kada je reč o teorijskim okvirima i metafizičkim osnovama koje Patanjđali daje tim vežbama, njegov lični doprinos je minimalan. On samo preuzima, u osnovnim crtama, filozofiju *sâmkhye*, koju podvodi pod veoma površan teizam i pri tome veliča praktičnu vrednost meditacije. Filozofski sistemi joge i *sâmkhye* su do te mere slični jedan drugom da većina postavākā koje važe za jedan sistem, važe, takođe, i za drugi. Suštinske razlike među njima su malobrojne: 1) dok je *sâmkhya* ateistička, joga je teistička, pošto postulira postojanje jednog vrhunskog Boga (Īśvare); 2) dok je za *sâmkhya* metafizičko znanje jedini put spasenja, joga, pak, pridaje veliki značaj tehnikama meditacije. Sve

<sup>1</sup> *Yoga-sûtra*, I, 1.

zajedno uzevši, napor samog Patanjđalija bio je naročito usmeren prema koordinaciji filozofskog materijala — pozajmljenog od *sâmkhye* — oko tehničkih uputstava za koncentraciju, meditaciju i ekstazu. Zahvaljujući Patanjđaliju, joga će se od jedne »mističke« tradicije, što je prethodno bila, razviti u »filozofski sistem«.

U indijskoj tradiciji smatra se da je *sâmkhya* najstarija *darśana*. Izgleda da je pojam *sâmkhya* imao smisao »diskriminacije«, jer glavni cilj te filozofije bio je da razdvoji duh (*purusa*) od materije (*prakrti*). Najstariji traktat je *Sâmkhya-kârîkâ* iz pera Īśvarakrsne; vreme nastanka još nije definitivno utvrđeno, ali ni u kome slučaju nije kasnije od V veka posle Hrista.<sup>2</sup> Među komentarima *Sâmkhya-kârîke* najkorisniji je *Sâmkhya-tattva-kaumudî*, koji je napisao Vâcaspatimîśra (IX vek). Jedan drugi značajan tekst jeste *Sâmkhya-pravâcana-sûtra* (verovatno iz XIV veka), sa komentarima Anirudhe (X vek) i Viđnjânabhiksua (XVI vek).

U svakom slučaju, ne treba preterivati u pridavanju značaja hronologiji tekstova *sâmkhye*. Uopšte, svaki indijski filozofski spis sadrži učenja koja su starija od njegove prve redakcije, često veoma stare. Ako se u nekom filozofskom tekstu sretne neka nova interpretacija, to ne znači da ona nije bila i pre proučavana. Ono što izgleda »novo« u *Sâmkhya-sûtri*, često je nesumnjivo staro. Pripisuje se suviše veliki značaj aluzijama i polemikama koje se, ponekad, daju naslutiti u nekim filozofskim tekstovima. Te reference mogu veoma lako imati za predmet stavove koji su znatno stariji od onih na koje bi se reklo da aludiraju. Ako je i moguće odrediti — u Indiji teže nego igde drugde — vreme pisanja nekih tekstova, mnogo je teže ustanoviti hronologiju samih filozofskih ideja. Poput joge, i *sâmkhya* ima svoju praistoriju. Poreklo sistema možda treba tražiti u analizi sastavnih elemenata ljudskog iskustva da bi bilo moguće napraviti razliku između onih koji, u trenutku smrti, napuštaju čoveka i onih koji su »besmrtni«, odnosno prate duh u njegovom zagrobnom životu. Jedna takva analiza već se nalazi u *Śatapatha-brâhmani* (X, 1, 3, 4), gde je čovekovo biće podeljeno na tri »besmrtna« i na tri smrtna dela. Drugačije rečeno, »poreklo« *sâmkhye* vezano je za problem koji je mistične prirode, naime: šta je *to što ostaje od čoveka posle smrti*, što sačinjava istinsko Ja, besmrtni deo ljudskog bića.

Jedna stara polemika, koja još traje, tiče se same ličnosti Patanjđalija, autora *Yoga-sûtri*. Nekoliko indijskih komenta-

<sup>2</sup> Vidi Belešku I, 1.

tora (kralj Bhođa, Ćakrapânidatta, komentator Ćarake iz XI veka, i dva druga iz XVIII veka) poistovećuju Patanjđalija sa gramatičarem koji je živeo u II veku pre naše ere. To poistovećenje su prihvatili Libih (Liebich), Garb (Garbe) i Dasgupta, a nisu prihvatili Vuds (Woods), Jakobi (Jacobi), i A. B. Kejt (A. B. Keith).<sup>3</sup> Bilo kako bilo, polemike oko starosti *Yoga-sûtri* nemaju, na kraju krajeva, neki veliki značaj, jer tehnike askeze i meditacije koje opisuje Patanjđali zasigurno su veoma stare; one nisu njegovo otkriće, niti su otkriće njegovog vremena; one su proverene mnogo vekova pre njega. Indijski autori zapravo retko kada izlažu neki lični sistem; u većini slučajeva, oni se zadovoljavaju time da jezikom svoga vremena formulišu tradicionalne doktrine. To je još tipičnije za Patanjđalija čiji je jedini cilj bio da sastavi praktični priručnik veoma starih tehnika.

Vyâsa (VII—VIII vek) komentariše to delo u svojoj *Yoga-bhâsyi*, a Vâćaspatimišra (IX vek) taj komentar komentariše u delu *Tattvavaiśâradi*; ti komentari se ubrajaju u najznačajnije doprinose za razumevanje *Yoga-sûtri*. Kralj Bhođa (početak IX veka) je autor komentara *Râdamârtanda*, a Râmânanda Sarasvati (XVI vek) je napisao komentar pod naslovom *Maniprabhâ*. Najzad, Viđnjânabhiksu komentariše Vyâsinu *Yoga-bhâsyu* u, svakom pogledu značajnom, spisu *Yoga-vârttika*.

Za *sâmkhya* i jogu svet je stvaran (nije iluzoran kao što je, na primer, za vedântu). Ukoliko svet postoji i traje, to je usled »nepoznavanja« duha: mnogobrojni oblici kosmosa, kao i njihove manifestacije i razvoj, postoje samo u onoj meri u kojoj duh, Sopstvo (*purusa*), sebe ne zna, pa, usled tog metafizičkog neznanja, pati i robuje. Onog istog trenutka kada i poslednje Sopstvo bude pronašlo svoju slobodu, u tom trenutku će se sve stvoreno, ponovo i u celosti, vratiti u prvobitnu supstanciju.

U toj fundamentalnoj tvrdnji (manje-više eksplicitno formulisanom), prema kojoj kosmos postoji i traje zahvaljujući neznanju čoveka, nalazi se razlog za omalovažavanje života i kosmosa, omalovažavanje koje nijedan veliki sistem postvedske indijske misli ne pokušava da prikrije. Još iz vremena Upanišada, Indija odbacuje svet *takav kakav jeste* i odbija da prizna vrednost životu onakvom kakav se ovaj pojavljuje u očima mudraca: prolazan, bolan, iluzoran. Takvo shvatanje ne vodi u nihilizam ni u pesimizam. Odbacuje se ovaj svet i omalovažava se ovaj život, zato što se zna da postoji nešto

<sup>3</sup> Vidi Belešku I, 2.

*drugo*, izvan postajanja, izvan vremenitosti, izvan patnje. Religioznim rečnikom gotovo da bi se moglo reći da Indija, željna sveta i načina života koji bi bili *sveti*, odbacuje kosmos i život zato što su *profani*.

Indijski tekstovi ne prestaju da ponavljaju tezu prema kojoj se uzrok »robovanja« duha, i samim tim izvor beskrajnih patnji, nalazi u činjenici da je čovek *sastavni deo Kosmosa*, da, aktivno ili pasivno, direktno ili indirektno, učestvuje u Prirodi. Odnosno, da je sastavi deo jednog *obesvećenog* sveta, da učestvuje u *profanoj* Prirodi. *Neti! neti!* — »Ne! ne! ti nisi *to*, ali nisi ni *ono!*« uzvikuje mudrac iz Upanišada. Drugim rečima: ne pripadaš propalom Kosmosu, *onakvom kakvim ga sada vidiš*, nisi nužno upleten u jednu *takvu* Kreaciju; nužno, to će reći shodno zakonitostima tvog bića. To zato što *Biće* nema ničeg zajedničkog sa *ne-bićem*; i stoga što Priroda nema neku pravu otulošku realnost: ona je, u stvari, jedno univerzalno postajanje. Svaka kosmička forma, kako god bila kompleksna ili grandiozna, ipak se raspada na kraju. Sam Univerzum periodično nestaje, pri »velikim« rastapanjima (*mahâpralâya*), u prvobitnoj matrici (*prakrti*). Naime, sve što postaje, menja se, umire, nestaje — nije u domenu bića; da prevedemo još jednom: znači da nije *sveto*. Ako biti sastavni deo Kosmosa jeste konsekvencija progresivne desakralizacije ljudske egzistencije, i, konsekventno, pad u neznanje i bol — put ka slobodi nužno vodi preko odvajanja od Kosmosa i profanog života. (U nekim oblicima tantrističke joge, ovom odvajanju se pridružuje i očajnički napor ka *ponovnoj sakralizaciji* postojanja.)

A pri tom, i Kosmos i Život imaju ambivalentnu funkciju. S jedne strane, bacaju čoveka u patnju i, zahvaljujući *karmi*, uključuju ga u beskrajni ciklus transmigracije; s druge strane, pomažu mu, indirektno, da traži i pronađe »spas« duše, autonomiju, apsolutnu slobodu (*moksa, mukti*). Zapravo, ukoliko čovek više pati, to će reći, ukoliko više prijanja uz Kosmos, utoliko je veća njegova želja za oslobođanjem, utoliko ga više muči žeđ za spasenjem. Time se iluzije i kosmički oblici snagom sopstvene magije, i zahvaljujući patnji koja se bez prestanka napaja njihovim neumornim obnavljanjem, stavljaju u službu čoveka — čiji glavni cilj ostaje oslobođenje, spas. »Počev od Brahmana pa do poslednje travke, sve što je stvoreno (*srsti*), stvoreno je za dobro duše, i vodi vrhunskom saznanju.«<sup>4</sup> Vrhunsko saznanje znači ne samo prevazilaženje neznanja već istovremeno, čak i znatno više, prevazilaženje bola i patinje.

<sup>4</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 47.



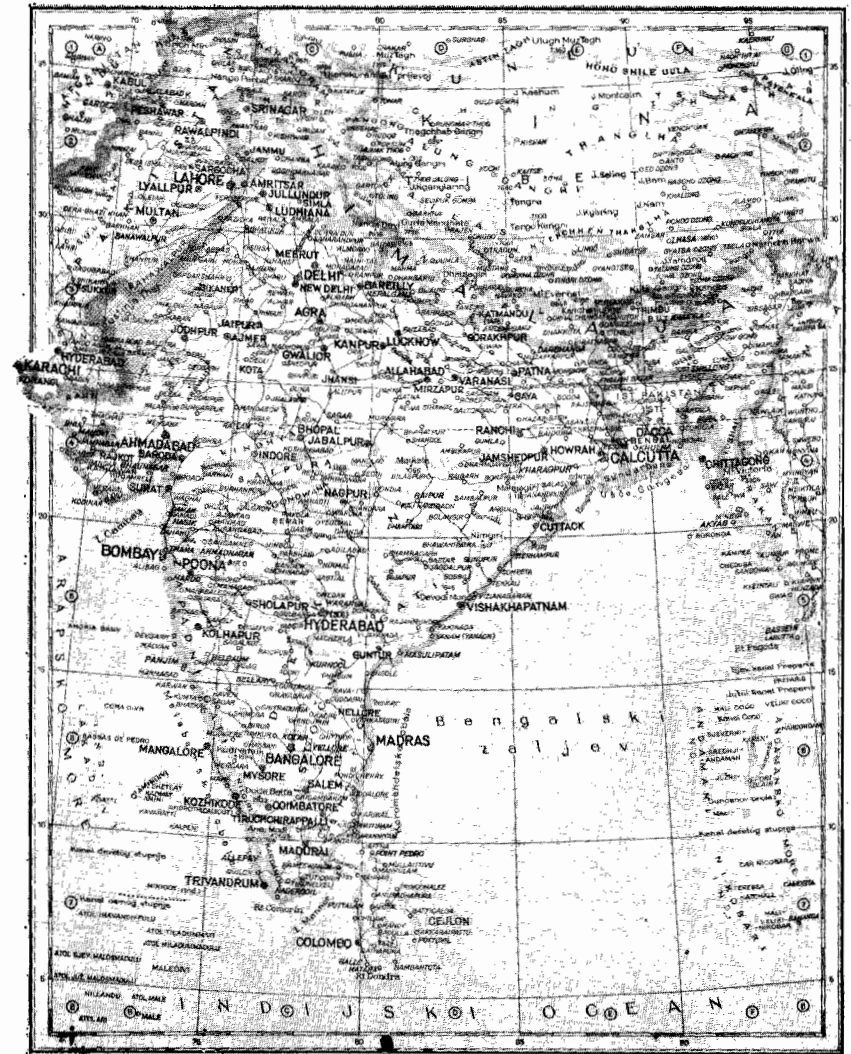
## JEDNAČINA BOL-EGZISTENCIJA

»Za mudraca je sve patnja (*duhkameva sarva vivekinah*), piše Patanjđali.<sup>5</sup> A. Patanjđali nije ni prvi ni poslednji koji je uočio tu opštu patnju. Mnogo pre njega, Buda izjavljuje: »Sve je bolno, sve je prolazno« (*sarvam duhkham, sarvam anityam*). To je bila misao čitave postupanišadske indijske spekulacije. Soteriološke tehnike, kao i metafizičke doktrine, svoj razlog postojanja nalaze u toj opštoj patnji; imaju vrednost samo utoliko ukoliko oslobađaju čoveka od »boli«. Čovekovo iskustvo, kakve god prirode bilo, donosi sobom patnju. »Telo je patnja, jer ono je mesto patnje; čula, objekti, percepcija, jesu patnja, zato što vode ka patnji; i samo zadovoljstvo je patnja, zato što posle njega dolazi patnja.«<sup>6</sup> A Išvara Krsna, autor najstarijeg traktata o *sâmkhyi*, smatra da se u osnovi te filozofije nalazi čovekova želja da izbegne mučenje koje proizlazi iz sledeće tri patnje: nebeske patnje (koju izazivaju bogovi), zemaljske patnje (koju prouzrokuje priroda) i unutrašnje ili organske patnje.<sup>7</sup> Pa ipak, taj univerzalni bol ne vodi prema jednoj »pesimističkoj filozofiji«. Nijedna filozofija ili indijska gnosa ne odaje se beznađu. Otkrivanje »boli« kao zakona postojanja može se, naprotiv, smatrati *conditio sine qua non* da bi se ono prevazišlo; ta opšta patnja ima, dakle, u svojoj biti pozitivnu, stimulativnu vrednost. Ona neprestano podseća mudrace i askete da raspolažu sredstvom kojim mogu doći do slobode i blaženstva: povući se iz sveta, odvojiti se od dobara i ambicija, radikalno se izolovati. Uostalom, čovek nije jedino biće koje pati; bol je kosmička nužnost, ontološki modus kroz koji nužno prolazi svaki »oblik« koji se kao takav manifestuje. Da li smo bogovi ili, pak, majušan insekt, sama činjenica da postojimo u vremenu, da smo ograničeni trajanjem, podrazumeva bol. Za razliku od bogova i drugih živih bića, čovek je u mogućnosti da prevaziđe svoju uslovljenost i da na taj način ukloni patnju. Svest da postoji sredstvo da se patnja okonča — svest koja je zajednička svim indijskim filozofima i misticima — ne može da vodi ka »beznađu« ili ka »pesimizmu«. Tačno je to da je patnja opšta; međutim, ako se zna kako da joj se pristupi da bismo je prevazišli, ona ipak nije definitivna. Dakle, iako je čovekova situacija neizbežno povezana sa patnjom — zato što je, kao i

<sup>5</sup> *Yoga-sûtra*, II, 15.

<sup>6</sup> Kaže Anirudha u komentaru za *Sâmkhya-sûtru*, II, 1.

<sup>7</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 47.



Gegrafska karta Indije.

svaka druga situacija uslovljena *karmanom*<sup>8</sup> — biće koje podnosi ovu situaciju u mogućnosti je da je pevaziđe, utoliko što može da ukloni karmičke snage koje njome upravljaju.

»Osloboditi« se patnje jeste cilj svih indijskih filozofa i svih mistika. Da li će se oslobođenje postići direktno, »znanjem«; izučavanjem, na primer, vedānte i sāmkye — ili, pak, tehničkim sredstvima — preko joge, kao što to veruje većina budističkih škola — ostaje činjenica da nijedno znanje nema vrednosti ukoliko nema za cilj »spas« čoveka. »Osim toga ništa drugo nije vredno saznanja«, kaže se u *Śvetāśvatara-upaniṣadi* (I, 12). A Bhođa, komentarišući tekst *Yoga-sūtri* (IV, 22), smatra da je nauka, čiji cilj nije oslobođenje, lišena svake vrednosti. Vācaspatimiśra ovako počinje svoj komentar traktata *Iśvare Krsne*: »Na ovom svetu, ljudi slušaju samo onog propovednika koji govori o činjenicama koje oni smatraju da su nužne i žele da ih poznaju. Niko ne uzima za ozbiljno nekog ko izlaže doktrine koje niko ne želi, kao što je to slučaj sa ludama ili sa običnim ljudima, dobrim za njihove praktične poslove, ali neznalice u nauci i umetnosti.«<sup>9</sup> Isti autor, komentarišući *Vedāntu-sūtru-bhāsyu*, precizira kakvo je znanje potrebno: »Nijedna lucidna osoba ne želi da uči ono što je lišeno svake osnovanosti ili koje nema nekakvu upotrebnu vrednost... ili je lišeno bilo kakvog značaja.«<sup>10</sup>

U Indiji metafizičko znanje uvek ima neki soteriološki cilj. Stoga je jedino metafizičko saznanje cenjeno i traženo (*vidyā*, *ḍñjāna*, *praḍñjā*), to će reći, znanja o vrhunskim vrednostima; jer samo ono obezbeđuje oslobođenje. Oslobađajući se iluzija iz sveta fenomena to se, u stvari, čovek »znanjem budi«. »Znanjem«, to će reći: povlačenjem, gde će rezultat biti ponovno pronalaženje svog sopstvenog središta, usklađivanje sa svojim »istinskim duhom« (*purusom*, *ātmanom*). Na taj način znanje se pretvara u meditaciju, a metafizika postaje soteriologija. Nema indijske »logike« koja nije imala, u svojim počecima, soteriološku funkciju. Manu se služi pojmom *ānvīksakī* (»nauka o polemici«, logičkoj) kao ekvivalentu *ātmavidyeye* (»nauka o duhu«, o *ātmanu*), tj. metafizike.<sup>11</sup> Ispravna argumentacija, u skladu sa normama, oslobađa duh;

<sup>8</sup> Podsetimo se značenja tog pojma: delo, akcija; sudbina (neizbežna posledica izvršenih aktova u prethodnoj egzistenciji); produkt, posledica, itd.

<sup>9</sup> *Tattva-kaumudī*, p. 1, ed. G. Jha, Bombay, 1896.

<sup>10</sup> *Bhāmatī*, ed. Jīvanandavidyāsāgara Bhattachāryya, pp. 1—2, Calcutta.

<sup>11</sup> *Manusmṛti*, VII, 43.

to je polazna tačka škole *nyāya*. Štaviše, prve logičke polemike, iz kojih će kasnije proizići *darśana nyāya*, upravo su se ticale svetih tekstova, raznih mogućih interpretacija povodom nekih navoda iz Veda; cilj svih tih rasprava bio je tačno obavljanje rituala, u skladu sa tradicijom. Odnosno, ta sveta tradicija, čiji su izraz Vede, data je *otkrovenjem*. U tim uslovima, tražiti smisao reči znači ostati u stalnom kontaktu sa Logosom, sa apsolutnom duhovnom realnošću, nadljudskom i nadistorijskom. Kao što tačno izgovaranje vedskih tekstova ima za cilj da učini ritual krajnje efikasnim, tako i *tačno razumevanje* jedne vedske sentencije ima za cilj da pročisti inteligenciju i da time omogući oslobođenje duha. Svako otklonjeno »neznanje« čoveku omogućava da učini još jedan korak dalje prema slobodi i blaženstvu.

Veliki značaj koji sve indijske metafizike, čak i joga, ta tehnika askeze i metoda kontemplacije, pridaju »uviđanju«, lako se može razumeti ako se razmotre uzroci čovekove patnje. Beda ljudskog života nije ni božanska kazna, niti rezultat prvobitnog greha, već posledica *neuviđanja*. I to ne bilo koga *neuviđanja*, već usled nepoznavanja prave prirode *duha*, nepoznavanja koje čini da mešamo duh sa psiho-mentalnim iskustvom, koje čini da pridajemo »kvalitete« i predikate tom večnom i autonomnom principu — duhu; ukratko, *neuviđanje metafizičkog* reda. Stoga je prirodno da će metafizičko uviđanje poništiti to *neuviđanje*. Uviđanje metafizičkog reda dovodi učenika do praga iluminacije, odnosno, do pravog »sebe«. A poznavanje samog sebe — ne u profanom već u asketskom i duhovnom smislu reči — cilj je kome se, uglavnom, teži u indijskim spekulacijama, mada svaka od njih određuje svoj put kojim se do njega stiže.

Za *sāmkyu* i jogu problem je jasan. Patnja koja proističe iz *neuviđanja* prirode »duha« — odnosno, činjenice da se mešaju »duh« i psiho-mentalna stanja — neće biti prevaziđena ukoliko se prethodno ne razjasni ta zbrka. O tom pitanju postoje beznačajne razlike između tradicija *sāmkye* i joge. Jedino je metoda drugačija; *sāmkye* nastoji da isključivo preko *gnose* dođe do oslobođenja, dok su jogi neophodne askeze i meditativna tehnika. U obe *darśane* čovekova patnja ima svoje korene u iluziji; čovek, zapravo, veruje da je njegov psiho-mentalni život — aktivnost čula, osećanja, misli i želja — isto što i duh, Sopstvo. Na taj način čovek meša dve potpuno autonomne i suprotne realnosti, između kojih ne postoji nijedna stvarna veza, već samo iluzorni odnosi, jer psiho-mentalno iskustvo ne pripada duhu već Prirodi (*prakṛti*); stanja svesti su rafinirani proizvodi one iste supstancije koja se na-

lazi u osnovi fizičkog sveta i sveta života. Između psihičkih stanja, objekata bez duše živih bića, razlika je samo u stepenu. Međutim, postoji razlika u ontološkom redu između psihičkih stanja i Duha: oni su deo dve različite vrste bića. Do »oslobođenja« se dolazi onda kada se shvati ta istina i kada duh ponovo osvoji svoju prvobitnu slobodu. Tako, prema sâmkhyi, onaj koji želi oslobođenje, treba da počne time što će dokraja upoznati suštinu i oblike Prirode (*prakṛti*), kao i zakone koji upravljaju njenom evolucijom. Joga, takođe, sa svoje strane, prihvata tu analizu Supstancije, ali pridaje značaj samo vežbi kontemplacije, jedinjoj koja je kadra da eksperimentalnim putem otkrije autonomiju i svemoćnost duha. Stoga bi bilo uputno da, pre nego što izložimo metode i tehnike joge, vidimo kako *darśana-sâmkhye* shvata Supstanciju i Duh, kao i uzrok njihove lažne povezanosti; i da vidimo, najzad, u čemu je gnosistički put koji preporučuje ta »filozofija«. Takođe je neophodno da se prethodno odredi mera u kojoj se doktrine sâmkhye i joge podudaraju, i da izdvojimo, u teorijskim tvrdnjama, druge *darśane*, one koje polaze od »mističkih« iskustava a nisu prisutne u sâmkhyi.

## »SOPSTVO«

Duh (»dušu«) — transcendentalan i autonoman princip — prihvataju sve indijske filozofije, izuzev budista i materijalista (*lokâyata*).<sup>12</sup> Međutim, svaka *darśana* teži da sasvim različitim putevima dokaže njegovo postojanje i da objasni njegovu suštinu. Za školu nyâya, duša-duh jeste jedan entitet bez atributa, apsolutan i nesvestan. Suprotno njoj, vedanta definiše *âtman* kao *saćcidânanda* (*sat* = biće; *cit* = svest; *ânanda* = blaženstvo) i smatra da je duh jedinstvena realnost, univerzalna i večna, dramatično angažovana u vremenskoj iluziji Kreacije (*mâyâ*). Sâmkhya i joga odbijaju da duhu (*purusa*) pripisu bilo koji atribut ili vezu; sve što može da se tvrdi u vezi *puruse*, to je da on *jeste* i da *uvida* (reč je, naravno, o metafizičkom uviđanju koje proizlazi iz kontemplacije svog sopstvenog načina bivanja).

Poput *âtmana* iz Upanišada, i *purusa* je neobjašnjiv (izraz *Neti, neti*: »Ne tako! ne tako!« iz *Brhadâraṇyaka-upaniṣad*, III, 9, 26, ponovo se nalazi u *Sâmkhya-sûtri*, III, 75).

<sup>12</sup> Vidi Belešku I, 3.

Njegovi »atributi« su negativni. »Duh je onaj koji vidi (*sâksin* = »svedok«), on je izolovan (*kaivalyam*), neodređen, prost nepomičan posmatrač«, piše Iśvara Kṛṣṇa,<sup>13</sup> a Gaudapada, u svom komentaru, insistira na večnoj pasivnosti *puruse*. Autonomija i nepomućenost duha su tradicionalni epiteti, tvrdi se u *Sâmkhya-sûtri* (I, 147); komentarišući taj tekst, Anirudha navodi poznato mesto iz *Brhadâraṇyaka-upaniṣade* (IV, 3, 15): »taj *purusa* je slobodan« (*asanga*, »nevezan«), a Viđnjânabhiksu pominje *Svetâśvatara-upaniṣad* (VI, 2) i *Vedânta-sâru* (158). Zato što je nesvodljiv, lišen svakog atributa (*nirgunatvat*), *purusa* nema »inteligenciju (*cidharma*)<sup>14</sup>, jer nema želja. Želje nisu večne, stoga ne pripadaju duhu. Duh je večno slobodan;<sup>15</sup> »stanja svesti«, kao i tok psiho-mentalnog života su mu strani. Ako nam se *purusa* ipak i učini »agens« (*kartr*), razlog je kako čovekova iluzija, tako i »sprega« *sui generis* koja se naziva *yogyatâ*<sup>16</sup> i koja označava neku vrstu već ustanovljene harmonije između te dve, suštinski različite, realnosti — sopstva (*purusa*) i inteligencije (*buddhi*); ova druga, videćemo kasnije, samo je »rafiniraniji produkt« materije ili prvobitne supstancije.

Isti stav nalazimo i u Patanjđalijevim *Yoga-sûtrama* (II, 5). On podseća na to da se neuviđanje (*avidyâ*) sastoji u tome što se ono što je prolazno (*anitya*), nečisto (*asuci*), bolno (*duhkha*) i ne-duh (*anâtma*), smatra za večno (*nitya*), čisto (*suçi*), blaženstvo (*sukha*) i duh (*âtman*). Vyâsa<sup>17</sup> ponavlja da percepcija, pamćenje, rezonovanje, itd., pripadaju *de facto* inteligenciji (*buddhi*) i da samo pod uticajem iluzije te mentalne sposobnosti pridajemo *purusi*.<sup>18</sup>

Međutim, ta koncepcija *puruse* odjednom izaziva teškoće. Ako duh zaista ostaje večno čist, nepomućen, autonoman i nesvodljiv, kako onda može da dopusti društvo psiho-mental-

<sup>13</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 19.

<sup>14</sup> *Sâmkhya-sûtra*, I, 146.

<sup>15</sup> *Sâmkhya-sûtra*, I, 162.

<sup>16</sup> Vyâsa (ad *Joga-sûtra*, I, 4) i Vâcaspatimiśra (*ibid.* i *Tattva-kaumudî* 31) preciziraju da »sprega *sui generis* nema početka«, da ne postoji usled neke prostorne ili vremenske korelacije između Sopstva i inteligencije: to je *yogyatâ*, odnosno, veza metafizičkog reda između Duha (*purusa*) i najsuptilnijeg proizvoda Supstancije, *buddhi*. Ta »sprega«, koja predstavlja jednu od najvećih teškoća indijske spekulacije uopšte, objašnjava se u sâmkhyi i jogi kao teleološki instinkt Prirode (*prakṛti*) koja, čak i ne znajući, »radi« na oslobođenju Duha Vidi str. 51. O osam mogućih hipoteza kojim se mogu objasniti odnosi *puruse* — *prakṛti*, cf. Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, II, 23.

<sup>17</sup> *Yoga-sûtra*, II, 18.

<sup>18</sup> Vidi Belešku I, 4 i Bhođa, ad *Yoga-sûtra*, II, 20.

nog iskustva? I kako je jedna takva veza moguća? Da bismo rešili taj problem koga postavljaju i sâmkhya i joga, naše ispitivanje biće plodonosnije ukoliko svestranije upoznamo veze, koje su moguće, između Sopstva i Prirode. Videćemo tada da je napor obe *darśane* naročito usmeren ka razumevanju prave prirode tog neobičnog »odnosa« koji vezuje *purusa* i *prakrti*. Ipak, ni *poreklo* ni *uzrok* te paradoksalne situacije nisu bili tema neke sistematske rasprave u sâmkhya-yogi. Zašto se, zapravo, Sopstvo prepustilo i bilo odvučeno u stranu orbitu — u ovom slučaju, u orbitu života — i time povuklo i čoveka, čoveka kao takvog, konkretnog, istorijskog, izloženog svim dramama, na udaru svih mogućih patnji? *Kada* je i kojom prilikom počela ta tragedija čovekove egzistencije, ako je tačno to da se, prema ontološkom statusu, duh, kao što smo to već videli, nalazi upravo na suprotnoj strani od čovekove uslovljenosti, budući da je Sopstvo večno, slobodno i neutralno?

*Uzrok* i *poreklo* veze između duha i iskustva — to su dva aspekta jednog istog problema koga sâmkhya i joga smatraju nerešivim, budući da prevazilaze trenutne mogućnosti čovekovog razumevanja. I zaista, čovek saznaje i razumeva preko onog što sâmkhya-yoga naziva »intelekt«, *buddhi*. Međutim, i sam taj »intelekt« je samo produkt — doduše, krajnje rafiniran — materije, prvobitne supstancije (*prakrti*). Pošto je produkt prirode, jedan »fenomen«, *buddhi* može da ima odnos spoznavanja samo sa drugim fenomenima (koji su, kao i on, deo beskrajnog lanca kreacija prvobitne supstancije); ni u kome slučaju neće moći da upozna Sebe; jer neće moći da ostvari bilo kakvu vezu sa nekom transcendentnom realnošću. Jedino nekim instrumentom saznanja koji nije *buddhi* i koji ne uvodi nikakvu materiju, bilo bi moguće razumevanje uzroka, kao i poreklo paradoksalnog udruživanja Sopstva i Života (tj. »materije«). Dakle, takvo uviđanje, u sadašnjoj čovekovo uslovljenosti, nije moguće. Ono se »pokazuje« samo onom koji je, pošto je raskinuo svoje lance, prevazišao tu uslovljenost; »intelekt« nema nikakvog udela u tom otkriću, ono je pre poznavanje samog sebe, samog Sopstva.

Sâmkhya zna da je uzrok »podređenosti«, tj. čovekove uslovljenosti, patnje, metafizičko neuviđanje, koje se, u skladu sa karmičkom zakonitošću, prenosi sa generacije na generaciju; međutim, ne može se utvrditi istorijski trenutak kada se to neuviđanje pojavilo, kao što je nemoguće odrediti datum njegovog stvaranja. Veza Sopstva i Života, kao i »podređenost« koja iz nje proizlazi (za Sopstvo), nemaju istoriju; one su izvan vremena, one su besmrtnе. Želja da se pronađe

neko rešenje za te probleme ne samo da je uzaludna već je i detinjasta. To su problemi koji su pogrešno postavljeni, a prema jednom starom bramanskom običaju,<sup>19</sup> koga je i sam Buda više puta primenio,<sup>20</sup> na jedan pogrešno postavljen problem odgovara se ćutanjem. Jedino što je sigurno u ovom slučaju jeste to da se čovek nalazi u tim uslovima još iz najstarijih vremena i da cilj znanja nije uzaludno traženje prvobitnog uzroka i istorijskog porekla uslovljenosti, već oslobođenje.

## SUPSTANCIJA

Patanjdali samo usput spominje *prakrti*<sup>21</sup> i njene oblike — *gune*,<sup>22</sup> a i to samo zato da bi bolje odredio njihove veze sa psiho-mentalnim životom i sa tehnikama oslobađanja. Pretpostavlja se da je analiza supstancije, koju su pedantno proveli autori sâmkhye, dovoljno poznata: stoga ćemo njih i pozivati u pomoć da bismo razumeli strukturu i život supstancije.

*Prakrti* je isto toliko stvarna i isto toliko večna kao i *purusa*; međutim, za razliku od Duha, ona je dinamična i kreativna. Iako savršeno homogena i inertna, ova primordijalna supstancija ima, da tako kažemo, tri »*modusa vivendi*«, i manifestuje se na tri različita načina, nazvanih *gune*: 1) *sattva* (modalitet svetlosti); 2) *rađas* (modalitet pokretačke energije i mentalne aktivnosti); 3) *tamas* (modalitet statične inercije i psihičke otupelosti). Pri tom, ne treba smatrati da su *gune* nešto drugo nego *prakrti*, budući da se nikad ne pojavljuju odvojeno; sve tri su prisutne u svakom fizičkom, biološkom ili psiho-mentalnom fenomenu, mada u nejednakim proporcijama (upravo ta nejednakost omogućuje pojavu nekog »fenomena«, kakve god on prirode bio; u suprotnom, večno bi trajala uravnoteženost i prvobitna homogenost, zahvaljujući kojima bi se *gune* nalazile u savršenoj ravnoteži). Prema tome, *gune*<sup>23</sup> imaju dvostruki karakter: s jedne strane,

<sup>19</sup> Sankara, ad *Vedânta-sûtra*, III, 2, 17.

<sup>20</sup> Cf. npr. Vasubandhu, *Abhidharma Kośa*, V, 22; vidi, takođe, Th. Stcherbatzky, *The Conception of Buddhist Nirvâna* (Leningrad, 1927), p. 22.

<sup>21</sup> *Yoga-sûtra*, IV, 2, 3.

<sup>22</sup> *Yoga-sûtra*, I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 32, 34.

<sup>23</sup> Vidi Belešku I, 5.

objektivan, pošto sačinjavaju fenomene spoljnog sveta, i, s druge, subjektivan, jer podržavaju, hrane i uslovljavaju psiho-mentalni život. (Iz tog razloga *tamas* treba prevoditi kako sa »principom inercije materije« — objektivan smisao, tako i sa »zatamnjenošću svesti, preprekom koju stvaraju strasti« — psihofiziološki smisao.)

Čim izađe iz svog prvobitnog stanja savršene ravnoteže (*alinga, avyakta*) i dobije osobine uslovljene njenim »teleološkim instiktom«, o čemu ćemo ponovo govoriti, *prakrti* se pojavljuje u vidu energetske mase nazvane *mahat* (»veliki«).<sup>24</sup> Terana željom za evoluiranjem (*parinâma*, »razvoj«, odvijanje), *prakrti* prelazi iz stanja *mahat* u stanje *ahamkâra*, stanje jedinstvene apercipirajuće mase, još bez »ličnog« iskustva, mase koja ipak poseduje određenu maglovitu svest o tome da jeste jedan *ego* (otuda izraz *ahamkâra*; *aham* = *ego*). Počev od te apercipirajuće mase, proces »evolucije« se račva u dva suprotna pravca, od kojih jedan vodi svetu objektivnih fenomena, a drugi svetu subjektivnih (čulnih i psiho-mentalnih) fenomena. *Ahamkâra* je sposobna da se kvalitativno menja u zavisnosti od toga koja, od tri, *guna* u njoj dominira. Kada, u *ahamkâri*, *sattva* (modalitet svetlosti, čistote i razumevanja) izbije u prvi plan, tada se javljaju pet spoznajonosnih čula (*ġnjênendriya*) i *manas*, »unutrašnje čulo«; on je središte koje objedinjuje perceptivnu i biomotoričnu aktivnost;<sup>25</sup> on je osnova i sud u kome se stiču svi oseti,<sup>26</sup> on koordinira biološke i psihičke aktivnosti, naročito aktivnost podsvesti. Kada, naprotiv, ravnotežom dominira *rađas* (pokretačka energija koja omogućava bilo koje fizičko ili kognitivno iskustvo), tada na svetlost dana izbijaju pet čulnih organa akcije (*karmendriya*). I, najzad, kada dominira *tamas* (inercija materije, zamračenost svesti, obustavljenost strasti), tada se pojavljuju pet *tanmâtra*, pet »suptilnih« (potencijalnih) elemenata, genetičko jezgro fizičkog sveta. Iz *tanmâtri*, procesom kondenzacije, proces koji ima tendenciju da stvara sve jednostavnije strukture, proizlaze atomi (*paramânu*) i molekuli (*sthûla-bhûtâni* doslovno znači: »gusta materijalna čestica«), koji, sa

<sup>24</sup> *Sâmkhya-sûtra* (I, 61): »*prakrti* je stanje ravnoteže *sattve*, *rađasa* i *tamasa*. Iz *prakrti* je potekao *mahat*; iz *mahata*, *ahamkâra*; iz *ahamkâre*, pet *tanmâtre* i dva reda čula: iz *tanmâtri* su izašli *stulabhûtâni* (materijalni elementi, molekuli).« Ova *Sûtra* rezimira »pojavnice procese«, odnosno, »kosmički poredak« koga upravo analiziramo. Uporedi tekstove: *Samkhyo-sûtra*, I, 129; II, 10, 15; *Išvara Krsna, Sâmkhya-kârikâ*, 3, 40, 56; Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, II, 19; etc.

<sup>25</sup> Aniruddha, komentar *Samkhyo-sûtre*, II, 40.

<sup>26</sup> *Ibid.*, II, 42.

svoje strane, omogućuju rađanje biljnog (*vriksa*) i životinjskog (*śarîra*) sveta. Na taj način se telo čoveka, kao i njegova »stanja svesti«, čak i njegova »inteligencija«, pojavljuju kao tvorevina jedne te iste supstancije.

Znači, prema *sâmkhyi* i jogi, Univerzum — bilo objektivan bilo subjektivan — jeste samo rezultat evolucije prvobitnog stadijuma razvoja prirode (*ahamkâra*), onog kada je, prvi put, iz homogene energetske mase izronila svest o individualnosti, o apercepciji koju upravo *ego* čini inteligibilnom. Dvostrukim procesom razvoja i stvaranjem novog, *ahamkâra* stvara dva međusobno podudarna sveta: spoljni i unutrašnji. Svako čulo odgovara jednom specifičnom atomu, kao što svaki atom odgovara jednoj *tanmâtri*.<sup>27</sup> Pri tom svaka od ovih tvorevina sadrži sve tri *gune*, ali u nejednakim razmerama; svaku od ovih tvorevina karakteriše prevlast jedne *gune*, ili, u poslednjim etapama stvaranja, dominacija neke *tanmâtre*.

Značajno je, pri tom, pravilno shvatiti pojam evolucije u *sâmkhyi*. *Parinâma* znači razvitak nečega što potencijalno postoji u *mahatu*. To ni u kome slučaju nije ni kreacija niti prevazilaženje niti, pak, stvaranje nove vrste egzistencije, već naprosto aktuelizacija potencijala koji već postoje u *prakrti* (u njenom živom vidu — *mahatu*). Ako bismo upoređivali »evoluciju« u indijskom smislu reči sa zapadnim evolucionizmom dobili bismo samo jednu veliku pojmovnu zbrku. Ni jedan novi oblik, tvrdi *sâmkhya*, ne prevazilazi egzistencijalni potencijal koji se već nalazi u univerzumu. Time se, prema *sâmkhyi*, ništa ne stvara, u zapadnom smislu reči. Stvaranje je večno i neuništivo i vratiće se (u toku velikog i konačnog rastvaranja — *mahâpralaya*) u svoj prvobitni vid apsolutne ravnoteže.

Ovo shvatanje evolucije zasnovano je na jednoj specifičnoj teoriji o uzročnosti. Ako bi u posledici bilo sadržano više nego u uzroku, to bi značilo da se u uzroku nalazi jedan nepostojeći kvantum koji bi svoje postojanje dugovao posledici. Međutim, *sâmkhya* postavlja pitanje: kako je moguće da jedna nepostojeća stvar bude uzrok jedne postojeće? Kako *esse* može da proizlazi iz *non-esse*-a? Vâcaspati mišra (u *Tattva-kaumudî*, 62, dodatni detalji u *Nyâyavârtikatâtparyatîkî*) kaže: »Ako pretpostavimo da je jedan postojeći epitet proizišao iz nepostojećeg, onda bi taj drugi, pošto je svuda i u svakom

<sup>27</sup> Tako, na primer, »virtuelni zvuk« (*śabdha-tanmâtra*) proizvodi, u kontaktu sa molekulima — »atom prostora« (*ākâśa-anu*), kome, na subjektivnom planu, odgovara čulo sluha; svetlosna i zračeća energija (*teđastanmâtra*) stvara »zračeći atom« i čulo vida, itd.



trenutku prisutan, trebalo smatrati uzrokom, bilo gde i bilo kada, bilo koje i svake posledice.« Komentarišući, pak, *Sâmkhya-kâriku* (IX) dodaje: »Posledica je samostalan entitet, tj. ona postoji i pre samog čina uzrokovanja«,<sup>28</sup> »Da je posledica bila nepostojeća pre čina uzrokovanja, njeno postojanje nikad ne bi bilo moguće.«<sup>29</sup>

Između uzroka i posledice postoji stvarna i jednoznačna veza. Međutim, ako posledica ne bi bila sadržana u uzroku, kako bi bila moguća veza između *ens* i *non ens*? Kako bi bila moguća čvrsta vezanost između *nepostojećeg* i *stvarnog*? »U tom slučaju«, kaže *Īśvara Kṛsna*, »sve ono što može da bude ostvareno uzrokom, samo je manifestacija već postojeće posledice i njeno dalje nastavljanje.«<sup>30</sup> Da bi ilustrovao teoriju o uzročnosti nekim primerom, *Vidñānabhikṣu* piše: »Baš kao što vajar samo razotkriva statuu, koja već postoji u kamenom bloku, isto tako delovanjem uzročnosti samo se pokreće proces kojim se manifestuje posledica, koja ostavlja utisak da upravo tada nastaje.«<sup>31</sup>

Tekstovi iz *sâmkhye* obiluju detaljima o *ahamkâri*, ali ono što nas interesuje, u našem kratkom izlaganju, jeste činjenica da se *ahamkara* definiše kao »spoznavanje samog sebe«. <sup>32</sup> S tim u vezi podsetimo se da se taj entitet, iako »materijalan«, ne manifestuje ni u čulnom ni u fizičkom obliku; on je homogen poput čiste energetske mase, koja je lišena bilo kakve strukture. Prema *sâmkhyi*, *ahamkâra* postaje svesna same sebe, da bi tim procesom uticala (*sarva*, emanacija) na jedanaest psihičkih principa (*manas* ili unutrašnje čulo, koje koordinira duševne sposobnosti, pet organa spoznaje i pet organa akcije), kao i na niz fizičkih moći (*tanmâtra*).

Značajno je da se uoči da *sâmkhya*, poput gotovo svih indijskih sistema, pridaje kapitalnu važnost principu *individualacije putem »svesti o samom sebi«*. Vidimo kako iz svesti o samom sebi (koju nipošto ne treba mešati sa »buđenjem« *puruse*) proističe evolucija fizičkog sveta; da objektivni i psihofiziološki fenomeni imaju zajedničku matricu; jedino u čemu se razlikuju jeste *odnos* među *gunama*; *sattva* dominira u psihičkim fenomenima, *rađas* u psihofiziološkim (strast, aktivnost čula, itd.), dok su fenomeni »materije« sve više i

<sup>28</sup> *Tattva-kaumudī*, 62.

<sup>29</sup> *Tattva-kaumudī*, 64; *ibid.*, 68—69. *Samkhya-sûtra*, I, 115 i 118, sa komentarima, i naročito *Aniruddha* u *Samkhya-sûtri*, I, 41. O logici *sâmkhye* vidi Belešku I, 6.

<sup>30</sup> *Samkhya-kârika*, XIV.

<sup>31</sup> *Samkhya-pravācama-bhāṣya*, I, 120.

<sup>32</sup> *Īśvara Kṛsna*, 24.

više inertni i zgusnuti, proizvod *tamasa* (*tanmâtra*, *anu*, *bhûtâni*).

Razmatrajući njihove psihičke »aspekte«, *sâmkhya*-joga daje i subjektivnu interpretaciju te tri *gun*e. Kada dominira *sattva*, svest je mirna, jasna, puna razumevanja, vrlanita; kada, pak, svešću dominira *rađas* — ona je uznemirena, nepouzdana, nestabilna; kada je u znaku *tamasa*, svest postaje zamračena, konfuzna, zaslepljena strašću, životinjska.<sup>33</sup> Jasno je da se ova subjektivna i antropomorfna valorizacija tri kosmička modusa ne kosi sa njihovim objektivnim karakterom — kvalifikacije »spolja« i »iznutra« su samo verbalne prirode.

Ako se pođe od takvog fiziološkog učenja, onda je shvatljivo zašto *sâmkhya*-joga smatra da je svako psihičko iskustvo samo prost »materijalni« proces. Posledice u području morala: čistota, dobrota, ne smatraju se duhovnim kvalitetima, već pročišćenošću »suptilne materije« koju predstavlja svesnost. *Gune* se protežu kroz čitav univerzum i uzrok su organske simpatije između čoveka i kosmosa, pošto su oba entiteta prožeta istim bolom postojanja, i oba su u službi istog apsolutnog Sopstva koji je stran ovom svetu, pa time oba snose istu nedokučivu sudbinu. Razlika između čoveka i kosmosa jeste, dakle, samo u stepenu, ne u suštini.

Zahvaljujući *parinâmi*, materija se uobličila u nebrojeno oblika (*vikâra*), sve složenijih i raznolikijih. *Sâmkhya* smatra da za jednu tako veliku tvorevinu, za tako komplikovanu građevinu sačinjenu od toliko oblika i organizama, razloge postojanja i značenja treba tražiti izvan nje same. Prvobitna *prakṛti*, neizdiferencirana i van vremena, može još imati nekog smisla; međutim, svet, onakav kakvim ga vidimo, nije nikakva homogena supstancija; štaviše, on se sastoji iz znatnog broja različitih struktura i formi. Kompleksnost kosmosa i mnogobrojnost njegovih »formi« *sâmkhya* će uzdići na nivo metafizičkih problema. »Kreacija« je, bez sumnje, rezultat našeg metafizičkog neznanja; postojanje univerzuma i polimorfija života jesu rezultat pogrešnog mišljenja koga čovek ima o samom sebi i činjenici da svoje pravo Sopstvo meša sa psiho-mentalnim stanjima. Međutim, kako smo to već ranije uočili, nije moguće saznati poreklo i uzrok tog pogrešnog mišljenja. Jedino što se zna, jedino što se vidi, to je da *prakṛti* ima veoma komplikovanu »evoluciju« i da ona nije prosta već »složena«.

<sup>33</sup> *Yoga-sûtra*, II, 15, 19, sa komentarima.

Zdrav razum nam, pri tom, nalaže da svaka složena celina postoji radi neke druge. Tako je, na primer, krevet celina sastavljena od više delova; međutim, ta trenutna saradnja delova nema smisla u samoj sebi; njen smisao je u čoveku.<sup>34</sup> *Sâmkhya* nam time pokazuje teleološki karakter Stvaranja; ukoliko Stvaranje ne bi imalo za zadatak da služi duh, ono bi bilo apsurdno, lišeno svakog smisla. Sve u prirodi je neka složena celina; sve, dakle, mora da ima nekog »nadglednika« (*adhyakṣah*), nekoga koji će moći da se koristi tim komponentama. A taj »nadglednik« ne može da bude ni mentalna aktivnost ni stanja svesti (oni sami su krajnje kompleksni produkti *prakṛti*). Mora, znači, da postoji neki entitet koji prevazilazi kategorije supstancije (*guna*) i koji postoji radi samog sebe.<sup>35</sup> Štaviše, mora da postoji neki subjekt kome je podređena mentalna aktivnost, i prema kome »zadovoljstvo i bol« poprimaju smisao. Jer, dodaje Vâcaspatimiśra (123), zadovoljstvo se ne može ni osetiti ni odraziti na osnovi koja bi bila zadovoljstvo; ukoliko bi, pak, bol bila ta koja oseća, onda više ne može biti govora o ugodnom već o bolnom iskustvu. Vidimo, dakle, da ta dva kvaliteta (bol i zadovoljstvo) mogu da postoje, mogu da budu specifikovani samo kao usmereni ka određenom subjektu koji bi bio sa one strane iskustva.

To je, prema *sâmkhyi*, prvi dokaz za postojanje duha: *samhataparârthatvât purusasya*, to jest, »znanje o postojanju duha kroz činjenicu postojanja za drugoga«, aksiom koji se često ponavlja u indijskoj literaturi,<sup>36</sup> a koji joga usvaja.<sup>37</sup> Vâcaspatimiśra dodaje: tvrdnji da evolucija i heterogenost supstancije imaju za cilj da služe drugim »složenim celinama« (što je slučaj, na primer, sa stolicom kao »celinom« stvorenom u svrhu da služi drugoj »celini« koju predstavlja ljudsko telo), može se prigovoriti da i složenice postoje i to samo zato da bi se neke druge »složenice« mogle njima služiti: lanac međuzavisnosti bi nas neminovno odveo u *regressus ad infinitum*. Pošto postuliranjem postojanja jednog racionalnog Principa možemo da izbegnemo taj *regressus* — nema nikakvog smisla da nepotrebno umnožavamo lanac veza

<sup>34</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 17, sa komentarima; vidi Vâcaspatimiśra, 120; *Sâmkhya-sûtra*, I, 140—144, sa komentarima Aniruddhe i Viđnjâ-nabhikṣya.

<sup>35</sup> Vâcaspatimiśra, 122; *Sâmkhya-kârikâ*, 17.

<sup>36</sup> *Sâmkhya-sûtra*, I, 66; Vâcaspatimiśra, *Samkhya-kârikâ*, 17; *Brhadâraṇyaka-upanīśad*, II, 4, 5.

<sup>37</sup> Cf. *Yoga-sûtra*, IV, 24.

između složenih celina.<sup>38</sup> U skladu sa tim postulatom, duh, Sopstvo, jeste jednostavan i neporeciv princip, autonoman, statičan, neproduktivan, neupleten u mentalnu ili čulnu aktivnost, itd.

I pored toga što je Sopstvo (*purusa*) zamagljeno iluzijama i konfuzijama koje stvara kosmička Kreacija, *prakṛti* je pokrenuta tim »teleološkim instinktom« koji je potpuno koncentrisan na »izbavljenje« *puruse*. Podsetimo se da su, »od Brahmana pa do poslednje travke, Bića tu i postoje radi dobrobiti duha, ne bi li ovaj time dostigao vrhunsko saznanje«.<sup>39</sup>

## VEZA DUHA I PRIRODE

I pored toga što filozofija *sâmkhya-yoge* ne daje ni razloge, niti raspravlja o poreklu čudne veze koja se uspostavila između duha i iskustva, ona će ipak pokušati da objasni prirodu njihove međusobne povezanosti, da odredi karakter njihovih uzajamnih veza. Nije reč o *stvarnim* vezama u pravom smislu te reči, kao što bi, na primer, bile one koje postoje između spoljnih objekata i percepcije. Stvarna povezanost povlači za sobom promenu i mnoštvenost; međutim, ovde su u pitanju modusi koji su suštinski suprotni prirodi duha.

»Stanja svesti« su samo proizvod *prakṛti* i ne mogu biti ni u kakvom odnosu sa duhom, pošto se on, svojom suštinom, nalazi iznad svakog iskustva. Međutim, najsuptilniji, najtransparentniji deo mentalnog života — inteligencija (*buddhi*) — u svom stanju čiste »prozračnosti« (*sattva*), upravo se odlikuje time da reflektuje duh i tu se, za *sâmkhyu* i jogu, nalazi razrešenje ove paradoksalne situacije. I samo razumevanje spoljnog sveta je omogućeno upravo održavanjem i ne gubi svoje ontološke moduse (neizmenljivost, večnost, itd.). I kao što kaže *Yoga-sûtra* (II, 20): onaj koji vidi (*drastr*, to će reći *purusa*) jeste apsolutna svest (»viđenje *par excellence*«) koja, ostajući čista, za predmet spoznaje ima samo saznanje (on »gleda ideje koje mu bivaju predočene«). Vyâsa tumači da se duh ogleda u inteligenciji (*buddhi*), ali on njoj nije niti sličan, niti je različit. Nije sličan inteligenciji budući da je ona pod uticajem stalno promenljive spoznaje objekata;

<sup>38</sup> *Tattra-kaumundī*, 121.

<sup>39</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 47.

*purusa*, pak, uživa u neprekidnoj spoznaji, *bivajući*, na neki način, *sam* ta spoznaja. S druge strane, *purusa* nije ni sasvim različita od *buddhi* jer, iako je čist, on spoznaje spoznavanje. Patanjđali upotrebljava jednu drugu sliku da bi bliže odredio veze između duha i inteligencije: isto onako kao što se jedan cvet ogleda u kristalu, tako i inteligencija odražava *purusu*.<sup>40</sup> A samo neznanica može da pripíše kristalu osobine cveta (oblik, dimenzije, boje). Kada se objekt (cvet) pomera, njegova slika se pomera u kristalu, iako on sam ostaje nepokretan. Pogrešno bi bilo misliti da je duh dinamičan samo zato što je mentalno iskustvo dinamično. U stvari, reč je samo o iluzornoj vezi (*upādhi*), proizašloj iz »odnosa saživljavanja« (*yogyatā*) Sopstva i inteligencije.

Od pamtiveka duh je upleten u iluzornu vezu sa psihomentalnim životom (to će reći, sa »materijom«). Uzrok te veze je neznanje (*avidyā*).<sup>41</sup> Tako dugo dok postoji *avidyā*, postojaće, po zakonu karme, i egzistencije, a sa egzistencijom i bol. Da ponovimo: iluzija i neznanje su uzrokovani nerazlikovanjem nepomičnog i večnog *puruse* od fluksa psihomentalnog života.<sup>42</sup> Reći: »ja patim«, »želim«, »mrzim«, »znam«, i misliti da se to »ja« odnosi na duh, znači živeti u iluziji i produžavati je; jer svi naši činovi i namere, prostom činjenicom da su svodljivi na *prakrti*, na »materiju«, bivaju uslovljeni *karmom* koja njima upravlja. To znači da svaka akcija koja se začinje u iluziji (tj. koja je zasnovana na *neznanju*, konfuziji između duha i ne-duha) jeste ili ostvarivanje potencijala začetog nekim prethodnim aktom, ili je, pak, projekcija neke druge sile koja zehteva, sa svoje strane, ispoljenje u ovom ili u nekom od budućih života. Kada se ustanovi sledeća jednačina: »Ja hoću« = »duh hoće«, neka sila se, samim tim, ispoljava, dok neka druga biva začeta. Jer, povezanost koju odražava ta jednačina jeste samo odraz »trenutka« večnog kruženja kosmičkih energija.

U tome je zakonitost sveopšteg postojanja, kao i svaka druga zakonitost — transubjektivne je prirode; u primenljivosti i univerzalnosti te zakonitosti krije se izvor patnje kojom je obeleženo celokupno postojanje. Postoji samo jedan spasonosni put — adekvatna spoznaja duha. *Sâmkhya* time samo produžava upanišadsku tradiciju: »Onaj koji spozna *âtmana* preplivao je (ocean patnje).«<sup>43</sup> »Kroz spoznaju — oslo-

<sup>40</sup> Cf. *Yoga-sûtra*, I, 41.

<sup>41</sup> *Yoga-sûtra*, II, 24.

<sup>42</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 41.

<sup>43</sup> *Chândogya-upanisad*, VII, I, 3.

bođenje; iz neznanja, ropstvo«.<sup>44</sup> A prva etapa u osvajanju te »spoznaje« jeste negiranje toga da duh ima attribute; a to izlazi na to da se poriče patnja kao nešto što nas se tiče, pa se patnja shvata objektivnom činjenicom koja postoji izvan duha, i koja je *lišena vrednosti, smisla* (pošto su sve »vrednosti« i sav »smisao« produkt inteligencije kao odraza *puruse*). Bol postoji utoliko ukoliko se iskustvo tiče čovekove ličnosti koja je uzeta da je istovetna sa *purusom*, Sopstvom. Međutim, kako je ta veza iluzorna, ona lako može da bude poništena. Kada je *purusa* spoznat, onda se poništavaju *vrednosti*; bol tada više nije bol ni ne-bol, on je prosta činjenica; »činjenica« koja, iako zadržava svoju čulnu strukturu, gubi svoju vrednost, svoj smisao. Treba dobro uočiti to, što je od kapitalnog značaja za doktrine *sâmkhye* i joge, to na čemu se, prema našem mišljenju, nije dovoljno insistiralo. Da bi se oslobodile boli, *sâmkhya* i joga *poriču bol kao takvu*, poništavajući, na taj način, svaku vezu između patnje i Sopstva. Onog trenutka kada shvatimo da je Sopstvo slobodno, večno i neupleteno, sve što možemo da doživimo, naime: bol, osećanja, prohteve, misli, itd., više nam, zapravo, i *ne pripada*. Sve to sačinjava totalitet kosmičkih činjenica, koje su uslovljene zakonitostima i, bez sumnje, realne, ali njihova realnost je specifična i nema ničeg zajedničkog sa *našim purusom*. Bol je kosmička činjenica koju čovek trpi ili, čak, doprinosi njenom ponavljanju, isključivo u meri u kojoj prihvati da bude zahvaćen iluzijom.

Saznanje je prosto »buđenje« kojim se razotkirava suština Sopstva, duha. Spoznaja ništa ne »proizvodi« — stvarnost se uviđa bez ikakvog posredovanja. To istinsko i apsolutno saznanje — koje ne treba brkati sa bilo kakvom intelektualnom aktivnošću i koje ne poseduje nikakvu psihološku suštastvenost — nije rezultat iskustva, već otkrovenja. Nije reč ni o kakvoj božanskoj intervenciji, jer *sâmkhya* poriče postojanje Boga.<sup>45</sup> Joga ga, doduše, priznaje, ali kao što ćemo videti, Patanjđali tome ne pridaje neki izuzetni značaj. Otkrovenje proizlazi iz saznanja vrhunске stvarnosti, tj. »buđenja«, pri kome će objekat biti sasvim izjednačen sa subjektom. »Sopstvo« samo sebe »posmatra«; ono ne »misli«, pošto je misao i sama jedno iskustvo i kao takvo pripada *prakrti*.

Za *sâmkhyu*, osim ovog, *drugog puta i nema*. Nada produžava i čak pogoršava bedu čoveka; jedino je srećan onaj

<sup>44</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 22, 23.

<sup>45</sup> Vidi Belešku I, 7.



KADA SE U POSTUPANJU PRAKTI (TAMNOSTI I RAZLIČNOSTI) OSEĆUJE UHIRE  
AKTIVNOSTI SVESCI (TAMNOSTI I RAZLIČNOSTI) KAO MAJSLATILNOSTI I  
OTUDA NASTAJE IZRAZ PRAKTI - TADA U TOJ PRAKTI MOJE UTRNULOSTI  
OTVARA SE BIT SVOG ZBIVANJA - PURUŠANJE JE BIT PRAKTI I ZATO  
NIJE RAZLIČIT OD NE I SVEKOLIKIH MANIFESTACIJA, SVE JE TO JEDNO KOJE  
OSTVARUJE USTVARUJE SASTAVEN PRAKTI  
PRIRODU PRAKTI  
PREPOZNAJE PRAKTI  
KEM SVOME PRAKTI  
BIĆA PRAKTI  
- BUDEĆI PRAKTI  
U POSTOJANJE PRAKTI  
NOJ PRAKTI  
SASTAVEN PRAKTI  
- A PRAKTI  
NIJE (VIŠE) PRAKTI  
NIŠTA PRAKTI  
ZATO PRAKTI  
370 PRAKTI  
U SEBI, SVE, PRAKTI  
ALI NEPRAKTI PRAKTI

koji je izgubio svaku nadu,<sup>46</sup> »jer, nada je najveće moguće mučenje, a beznađe najveća sreća.«<sup>47</sup> Ritualni i religiozni obredi nemaju nikakve vrednosti,<sup>48</sup> zato što su potekli iz raznoraznih želja i okrutnosti. Svaki ritualni čin, samim tim što zahteva određen napor, pokreće novu karmičku snagu.<sup>49</sup> Ni sama moralnost ne vodi ničemu.<sup>50</sup> Indiferentnost (*vairāgya* = isposništvo), poznavanje tradicija (*śruti*) i meditacija, samo su indirektni instrumenti spasa. Za *sâmkhyu* jedino savršeno i konačno sredstvo jeste metafizičko saznanje.<sup>51</sup>

Kognitivni čin se, po prirodi stvari, ostvaruje intelektom; a intelekt je, međutim, samo visoko razvijeni vid »materije«. Kako to da oslobođenje (*mukti*) biva ostvareno uz pomoć *prakrti*? *Sâkhya* odgovara jednim teleološkim argumentom: materija (*prakrti*) instinktivno teži u pravcu oslobađanja »duha« (*purusa*). Intelekt (*buddhi*), pošto je najsavršeniji izraz *prakrti*, olakšava, zahvaljujući svojim dinamičkim mogućnostima, proces izbavljenja, jer služi kao pripremni korak ka otkrovenju. Joga ima potpuno isti stav:<sup>52</sup> *prakrti* omogućuje iskustvo i time nastavlja da učestvuje u izbavljenju Sopstva. Komentarišući tu *Sûtru*, Vyâsa dodaje značajnu opasku: u stvari, kaže on, ropstvo nije ništa drugo nego situacija koja karakteriše inteligenciju (*buddhi*) do trenutka dok krajnji cilj Sopstva ne bude dostignut; oslobođenje, pak, nije drugo do stanje u kome je taj cilj ostvaren.

Videćemo, u sledećem poglavlju, kojim psihofiziološkim tehnikama, prema jogi, taj cilj može da bude dostignut. Za *sâmkhyu*, oslobođenje se postiže gotovo automatski, u momentu kada inteligencija (*buddhi*) dovede čoveka na prag »probuđenosti«. Onog trenutka kada je samoprobeđenost ostvarena, intelekt se, kao i svi drugi psiho-mentalni elementi (materijalne prirode), koji se pogrešno pripisuju *purusi*, povlači, odvajajući od duha, da bi se utopio u *prakrti*, slično nekoj

<sup>46</sup> *Sâmkhya-sûtra*, IV, II.  
<sup>47</sup> Tekst iz *Mahâbhârata*, koga navodi Mahadeva Vedântin, komentator *Sâmkhya-sûtre*, IV, II.  
<sup>48</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 26.  
<sup>49</sup> *Sâmkhya-sûtra*, I, 84—85.  
<sup>50</sup> To je već bio i upanišadski motiv; u *Kausîtaki-upanisad* (III, 1) tvrdi se da time što posedujemo istinsko znanje, grehovi bivaju otklonjeni. Komentator *Mâthara* izjavljuje da se može jesti meso, piti vino i voditi ljubav, a da svi ti grehovi mogu da budu uklonjeni poznavanjem Kapiline doktrine (tj. *sâmkhye*). Videćemo, kasnije, konsekvencije ovakvog duhovnog stava.  
<sup>51</sup> *Sâmkhya-sûtra*, III, 23.  
<sup>52</sup> Cf. *Yoga-sûtra*, II, 18, etc.

»igračici koja odlazi pošto je zadovoljila želje gospodara« (to poređenje je veoma često, kako u *Mahâbhârati*, tako i u spisima *sâmkhye*).<sup>53</sup> »Ništa nije osetljivije od *prakrti*; onog trenutka kada sebi kaže: 'prepoznali su me', ona se više ne pokazuje pred pogledima Duha.«<sup>54</sup> To stanje jeste stanje »oslobođenog života« (*divanmukta*): ali mudrac nastavlja da živi i dalje, zato što mora da izivi kosmičke ostatke (poput grnčarevog točka koji nastavlja da se okreće usled stečene brzine, mada je krčag već završen).<sup>55</sup> Međutim, kada u trenutku smrti mudrac napušta svoje telo, *purusa* je potpuno »izbavljen«.<sup>56</sup>

### KAKO JE IZBAVLJENJE MOGUĆE?

Prema *sâmkhya-yoga* tradiciji, »duh (*purusa*) se ne može uistinu ni roditi ni uništiti, nije ni porobljen ni aktivan (u pogledu svoga oslobođenja); nije ni žedan slobode ni slobodan.«<sup>57</sup> »Njegov način postojanja je takav da su obe te mogućnosti isključene.«<sup>58</sup> Sopstvo je čisto, večito i slobodno. Podređen ne može da bude, zato što ni sa čim nije u vezi do sa samim sobom.<sup>59</sup> Ali čovek *veruje* da je *purusa* podređen i *smatra* da može da bude oslobođen. Ta vera odražava iluziju našeg psiho-mentalnog života. Jer, u stvari, »podređeni« duh je oduvek slobodan. To što nam se njegovo oslobođenje čini nekakva drama, to je zato što ne možemo da izbegnemo tipično ljudski način gledanja; duh je samo »posmatrač« (*sâksin*), isto kao što je »oslobođenje« (*mukti*) samo uzimanje k svesti njegove neograničene slobode. *Ja* verujem da patim, *ja* verujem da sam podređen, *ja* želim oslobođenje. Onog trenutka kada shvatim — budući »probuđen« — da je to »ja« (*asmitâ*) proizvod materije (*prakrti*), istovremeno shvatam da čitava egzistencija nije ništa drugo nego

<sup>53</sup> Cf. *Sâmkhya-kârikâ*, 59; *Sâmkhya-sûtra*, III, 69.  
<sup>54</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 61.  
<sup>55</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 67; *Sâmkhya-sûtra*, III, 82.  
<sup>56</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 68.  
<sup>57</sup> Gaudapada, *Mândûkya-kârikâ*, II, 32.  
<sup>58</sup> *Sâmkhya-sûtra*, I, 160.  
<sup>59</sup> Ipak, postoji razlika između oslobođenog duha i onog koji se još nalazi u iluzornoj podređenosti: to je *upâdhi*. Ta »lažna relacija« jeste osnova za misterioznu vezu između *puruse* i psiho-mentalnih stanja, upravo zato što čovek nije svestan da je ta relacija iluzorna.

niz bolnih momenata, da je istinski duh »mirno kontemplirao« dramu »ličnosti«. Na taj način, ličnost čoveka ne postoji kao krajnji element, ona je samo sinteza psiho-mentalnih iskustava i biva uništena, odnosno prestaje da deluje, čim nastane probuđenje. Poput ostalih kreatura proizašlih iz kosmičke supstancije (prakrti) i čovekova ličnost (asmitâ) je delovala u pravcu »buđenja«; stoga postaje nepotrebna čim je ostvareno oslobođenje.

Položaj duha (*purusa*) je, onako kako ga shvataju sâmkhya i joga, u izvesnom smislu paradoksalan; iako je čist, večan i nedokučiv, duh je ipak sklon da se vezuje, makar samo na izgled, sa materijom; čak i da bi došao do svesti o svom načinu bivanja i da bi se »oslobodio«, on je primoran da se služi instrumentom koga je oformila sama *prakrti* (u ovom slučaju — inteligencijom). Bez sumnje, ako tako posmatramo stvari, čovekova egzistencija nam se javlja kao nešto dramatično i čak lišeno smisla. Ako je duh slobodan, zašto su ljudi osuđeni da pate u neznanju ili da se bore za slobodu koju već poseduju? Ako je *purusa* savršeno čist i nepodložan promeni, kako to da omogućuje postojanje nečistote, prolaznosti, iskustva, patnje i istorije? To su samo neka pitanja koja bi se mogla postaviti ovde. Međutim, indijska filozofija nas podseća na to da ne treba suditi o Sopstvu sa logičnog ili istorijskog stanovišta, to jest tražeći uzroke koji su odredili sadašnje stanje stvari. Treba prihvatiti stvarnost takvu kakva jeste.

Istina je, doduše, i to da se ovakav stav sâmkhye teško može braniti. Da bi izbegao paradoks Sopstva potpuno lišenog kontakta sa Prirodom, koji, i protiv svoje volje, ipak ostaje subjekt-nosilac ljudske drame, budizam je u potpunosti odbacio ovakvu jednu »dušu-duh«, shvaćenu u smislu nesvodljivog duhovnog supstrata, da bi na njeno mesto uveo kategoriju »stanja svesti«. Vedânta, opet, u nastojanju da izbegne teškoće koje se tiču odnosa duše i univerzuma, negira realnost univerzuma, smatrajući da je on *mâyâ*, iluzija. Sâmkhye i joga nisu želele da negiraju ontološku realnost ni Duha ni Supstancije. Tako da su sâmkhyu napadali i vedânta i budisti.<sup>60</sup>

Vedânta, isto tako, kritikuje i shvatanje o pluralitetu »sopstava« (*purusa*), kako su ga formulisale sâmkhya i joga. Postoji, kako tvrde te dve *daršane*, onoliko *purusa* koliko

<sup>60</sup> Vidi u komentaru *Brahma-sûtre* (II, 2, 1—10) Šankarine primedbe na račun metafizike sâmkhye. Cf. Beleške I, 8, 9 o odnosima sâmkhye i budizma.

TO SE TVRDI IZ PEDAGOGSKIH RAZLOGA ZATO ŠTO PURUŠA NIJE NIŠTA (SUNA)  
 SYE, SVAKA MISAO I PREDSTAVA SPADA U PRAKRTI, T.J. BUDHI-UM.  
 TAKO SE MNOŠTVO PURUŠA SPREČAVA IDEJA JEDNOG, APSOLUTNOG  
 ima ljudi. I svaki *purusa* predstavlja jednu nezavisnu monadu, budući da Sopstvo ne može imati nikakav kontakt, ni sa svetom koji ga okružuje (proizašlim iz *prakrti*), ni sa nekim drugim duhom. Ove večne, slobodne i nepokretne *puruse* ispunjavaju Kosmos; između tih monada nije moguća nikakva komunikacija. Prema vedânti, ovakvo jedno shvatanje je neodrživo, a pluralitet »sopstava« je samo iluzija. Bez sumnje, reč je o tragičnom i paradoksalnom shvatanju duha koji je, ovako zamišljen, odsečen ne samo od sveta fenomena nego i od drugih oslobođenih »sopstava«. U stvari, sâmkhya i joga bile su primorane da postulišu mnogobrojnost *purusa*; jer, kada bi postojao samo jedan Duh, spasenje bi bilo krajnje jednostavan problem: prvi oslobođeni čovek za sobom bi povukao oslobođenje čitave ljudske vrste. Da je ikad postojao samo jedan univerzalni Duh, istovremeno postojanje »oslobođenih« i »porobljenih duhova« ne bi bilo moguće. Štaviše: ni smrt, ni život, ni različitost polova, odnosno akcija, itd., ne bi mogli, u tom slučaju, da koegzistiraju.<sup>61</sup> Paradoks je očigledan: ova doktrina beskrajnu raznolikost fenomena svodi na jedan jedini princip — materiju (*prakrti*); iz jedne jedine matrice ta doktrina izvodi i fizički Univerzum i Život i Svest — a pri tom postuliše mnoštvo duhova koji su suštinski identičnih priroda. Time ona ujedinjava ono što izgleda tako različito — fizičko, vitalno i mentalno — a izoluje ono što izgleda, naročito u Indiji, jedinstveno i univerzalno: Duh.

Razmotrimo temeljnije shvatanje o oslobođenju (*moksa*) u doktrinama sâmkhye i joge. Za većinu indijskih filozofskih škola — sa izuzetkom, naravno, onih koje su išle u pravcu negovanja mističkog zanosa (*bhakti*) — izbavljenje je, u stvari, oslobođenje *od same ideje o zlu i o boli*. Ono je uočavanje situacije koja je već tu, ali je zakrivena velom neznanja. Patnja će, sama po sebi, biti otklonjena čim shvatimo da je ona *izvan duha*, da se tiče samo čovečije »ličnosti« (*asmitâ*). Pokušajmo da zamislimo život jednog »oslobođenog«. On će nastaviti da deluje zato što potencijali iz prethodnih života, kao i oni iz njegovog sopstvenog života pre »buđenja«, teže da se aktuelizuju i ižive u skladu sa karmičkom zakonitošću (vidi str. 51). Međutim, ta aktivnost više nije *njegova*; ona je nešto objektivno, mehaničko, bezinteresno, jednom rečju aktivnost koja nije motivisana »plodovima«. Kada »oslobođeni« nešto radi, on ne kaže »ja radim«, već »tako se radi«; drugim rečima, ne uvlači Sopstvo u psihofizički proces. Budući da snaga neznanja više ne deluje, neće se oformljavati

<sup>61</sup> *Sâmkhya-kârikâ*, 18.

nova karmička jezgra. Kada su svi takozvani »potencijali« uništeni, oslobođenje je apsolutno i definitivno. Čak bi se moglo reći da izbavljeni, zapravo, i nema »iskustvo« izbavljenosti. Posle »buđenja«, on dela u potpunoj ravnodušnosti, a kada se i poslednji psihički molekul odvoji od njega, on ostvaruje jedan način bivanja koji je nepoznat smrtnicima, budući apsolutan: ono je neka vrsta budističke nirvâne.

»Sloboda« koju Indijac postiže metafizičkim saznavanjem ili preko joge, jeste nešto realno, konkretno. Nije istina da je Indija težila samo za negativnim izbavljenjem, jer se radi o tome da se sloboda ostvari pozitivno. U stvari, »oslobođeni u »životu« može da, koliko god to želi, proširi sferu svog delovanja; on nema čega da se boji, zato što njegovu činovi više nemaju *konsekvencija* po njega, i, time, više nemaju *granica*. Budući da ga ništa više ne može pokoriti, »oslobođeni« može ~~sebi~~ sve da dozvoli, u bilo kojoj aktivnosti; jer subjekt akcije nije više on kao »ličnost«, već jedan puki bezlični instrument. U sledećim glavama videćemo kako daleko se išlo u ostvarenju »stava svedoka« transpersonalne egzistencije.

Kada je reč o *sâmkhyinom* soteriološkom shvatanju, ono nam se čini smelim. Pošto su polazile od prvobitne postavke zajedničke svim indijskim filozofijama, naime, od *boli*, i pošto su obećavale da će da oslobode *čoveka* od *boli*, *sâmkhya* i joga bile su primorane da, na kraju puta, negiraju *bol* kao takvu, to jest, kao *čovekovu bol*. Taj put, kada se razmatra sa stanovišta spasa, ne vodi nigde, jer polazi od aksioma da je duh apsolutno slobodan — to će reći, da ga *bol* nije *isprljala* — i stiže do istog aksioma, odnosno, do toga da je *Sopstvo* samo iluzorno uvučeno u dramu postojanja. Jedini značajan termin u ovoj jednačini — *bol* — ostavljen je po strani; *sâmkhya* ne *uklanja* *čovekovu patnju*, ona *negira njenu realnost* time što negira činjenicu da bi ona mogla imati stvarni odnos sa *Sopstvom*. *Patnja* ostaje budući da je kosmička datost, ali će izgubiti svoje značenje. *Patnja* se uklanja time što se više *ne spoznaje kao patnja*. Svakako, uklanjanje nije empirijsko (droge, samoubistvo), jer, sa indijskog stanovišta, svako empirijsko rešenje je iluzorno, jer je i ono samo jedan karmički faktor. Dakle, *sâmkhya* nalazi rešenje u tome da *čoveka* smesti izvan *čovečanstva*; rešenje može da se ostvari po cenu uništenja *čovekove ličnosti*. Upraznjavanje joge, koje predlaže Patanjđali, ima isti cilj.

Ovakva soteriološka rešenja mogu izgledati »pesimistička« čoveku na Zapadu, za koga ličnost ostaje, uprkos svemu, stub svakog morala i mistike. Međutim, za Indiju, ono što

je najznačajnije, to nije toliko spas *ličnosti*, koliko *osvajanje apsolutne slobode*. (Videćemo, kasnije, da najdublje značenje te slobode ostavlja daleko iza sebe i najsmelije formule Zapada: Indijac želi, u stvari, da uništi, u izvesnom smeslu, i samo Postanje, tako što će da integriše sve oblike u prvobitno Jedinstvo.) Kada je očevidno da sloboda ne može da se stekne u postojećoj situaciji, i da je ličnost ta koja sobom nosi *patnju* i dramu — jasno je da ti uslovi i ovakva *čovekova ličnost* treba da budu žrtvovani. Ta žrtva će, uostalom, biti uveliko nadoknađena osvajanjem apsolutne slobode koje time biva omogućeno.

Može da se, naravno, prigovori da je tražena žrtva suviše velika da bi njeni plodovi mogli da budu i na koji način privlačni. Nije li *čovekova uslovljenost*, čije se nestajanje zahteva, ipak, i uprkos svemu, izvor jedine ljudske dostojanstvenosti? Na tu eventualnu primedbu zapadnjaka, *sâmkhya* i joga unapred odgovaraju kada tvrde: toliko dugo dok ne prevaziđe nivo psiho-mentalnog života, nema prava da prosuđuje o vrednosti transcendentálnih »stanja« koja predstavljaju protuvrednost ukidanja uobičajenog funkcionisanja svesti; vrednosni sud, koji bi se ticao bilo kojeg transcendentálnog »stanja«, biće automatski obezvažen samom činjenicom da će onaj koji će izreći taj sud biti ograničen uslovima u kojima se nalazi, a koji su potpuno različiti od onih koji karakterišu svet vrednosti na koje se dati vrednosni sud odnosi.

## STRUKTURA PSIHIČKOG ISKUSTVA

Klasična joga počinje tamo gde se završava *sâmkhya*. Patanjđali prihvata gotovo potpuno dijalektiku *sâmkhye*, ali ne smatra da metafizičko saznanje može, samo, da dovede *čoveka* do vrhunskog oslobođenja. *Gnosa*, u stvari, samo priprema teren za osvajanje slobode (*mukti*). Da bi se do njega doprlo, mora se, da se tako izrazimo, uhvatiti ukoštac i pri tom upotrebiti kako asketske tehnike, tako i kontemplativna metoda, drugim rečima, mora se upražnjavati *yoga-daršana*. Cilj joge, kao i *sâmkhye*, jeste da zameni normalnu svest kvalitativno različitom svešću, koja bi mogla dokraja da shvati metafizičku istinu. Međutim, ukidanje normalne svesti nije tako lako ostvariti, kaže nam jogističko učenje. Pored *gnose*, *daršane*, ona zahteva još i »vežbe« (*abhyâsa*), askezu (*tapas*),

jednom rečju fiziološku tehniku, prema kojoj je čisto psihološka tehnika sporedna.

Patanjđali ovako definiše jogu: »ukidanje stanja svesti«. <sup>62</sup> Tehnika joga jeste, dakle, upoznavanje, putem eksperimenata, svih »stanja« koja »pokreću« jednu normalnu, profanu, neprosvetljenu »svest«. Broj tih stanja svesti je neograničen. Sva ta stanja, ipak, mogu se svrstati u tri kategorije, koje se, redom, poklapaju sa tri moguća iskustva: 1) pogreške i iluzije (snovi, halucinacije; pogreške u percepciji, zabune, itd.); 2) skup svih normalnih psihičkih iskustava (sve ono što oseća, percipira ili misli običan čovek, čovek koji ne upražnjava jogu); 3) parapsihološka iskustva koja omogućuje jogistička tehnika, dostupna, razume se, samo posvećenima.

Za Patanjđalija, svakoj »klasi« (ili kategoriji) iskustava odgovara jedna nauka ili grupa nauka, prema kojoj se iskustvo normira i koja ga ponovo vraća u određene granice, ukoliko ih ono prekorači. Na primer, teorija o saznanju, kao i logika, ima zadatak da izbegne greške čula i pojmovne zbrke. Predmet »psihologije«, prava, odnosno etike, pokriva totalitet svih »stanja svesti« »normalnog« čoveka, stanja koja ove nauke istovremeno procenjuju i klasifikuju. Kako je za jogu i *sâmkhyu* svako psihološko iskustvo stvoreno usled nepoznavanja prave prirode Sopstva (*purusa*), proizlazi da su »normalne« psihičke činjenice, iako stvarne isključivo sa psihološkog stanovišta i vrednovane sa logičkog (a nisu iluzorne, poput sna ili halucinacije), ipak lažne sa metafizičkog stanovišta. Metafizika, zapravo, priznaje za vredna samo »stanja« iz treće kategorije, upravo ona koja prethode *instazi* (*sâmadhi*) i koja pripremaju oslobođenje.

Cilj Patanjđalijeve joga je, dakle, da ukine dve prve kategorije iskustva (koje su rezultati kako logičke tako i metafizičke greške) i da ih zameni jednim instatičkim »iskustvom«, natčulnim i nadracionalnim. Zahvaljujući *samâdhiju*, dramatično ljudska egzistencija iz patnje proizašla i u patnji okončana, biće definitivno prevaziđena, da bi se konačno dostigla potpuna sloboda prema kojoj, sa toliko žara, teži indijska duhovnost.

Ove modalitete svesti (odnosno »mentalne planove«, *çitta bhumi*) Vyâsa <sup>63</sup> razvrstava ovako: 1) nestabilan (*ksipta*), 2) konfuzan, pomućen (*mûdha*), 3) stabilan i nestabilan (*viksipta*), 4) usredsređen na jednu tačku (*ekâgra*), 5) potpuno zaustavljen (*niruddha*). Dva prva modaliteta uvek postoje, jer

<sup>62</sup> *Yogah çittavrttinirodhah, Yoga-sûtra, 1, 2.*

<sup>63</sup> *Ad Yoga-sûtra, I, 1.*

je, sa indijskog stanovišta, psiho-mentalni život, u svom uobičajenom tcku, konfuzan. Treći modalitet svesti, *viksipta*, javlja se samo »u nekim prilikama, privremeno«, onda kada usmeravanjem pažnje (na primer, u momentu prisećanja, ili rešavanja nekog matematičkog problema, ili tome slično) uspemo da usredsredimo duh; međutim, usredsređenost je prolazna budući da nije postignuta jogom, i, kao takva, nije ni od kakve pomoći za dostizanje izbavljenja (*mukti*). Jedino dva poslednja, od gore navedenih, modaliteta predstavljaju jogistička »stanja« budući metodički proizvedena askezom i meditacijom.

U istom komentaru <sup>64</sup> Vyâsa navodi i to da se normalna svesnost manifestuje na tri različita načina zavisno od toga koja od tri *gune* u njoj prevladava. S obzirom na to da čovek, njegov život i njegova svest — kao, uostalom, i Kosmos u svom totalitetu — nisu drugo do emanacija jedne te iste *prakrti*, emanacije koje se međusobno kvalitativno razlikuju upravo manjim ili većim prisustvom odnosno odsustvom nekog od tri konstitutivna modaliteta supstancije, naime *guna*. Tako, onda, imamo: 1) kada je *sattva* (pročišćenost, prosvetljenje posredstvom razumevanja) ta koja preovladava u svesti, onda se svest javlja kao *prakhyâ* (živost, prosvetljenost, ili bar stanje mentalne bistrine i vedrine); 2) kada je to *rađas* (energija), svest se javlja kao *pravrtti*, aktivna i puna energije, napeta i puna volje; 3) kada prevlada *tamas* (mračnost, otežalost), svest je tada *sthiti*, inertna, uronjena u stanje nepomičnosti i otupelosti. Po tome šta se iz ovog da videti, izlazi da Patanjđalijeva joga zadržava neizmenjenom drevnu indijsku tradiciju prema kojoj je čovek (mikrokosmos) umanjena slika makrokosmosa; tu podudarnost, neizmenjenu, Patanjđali samo premešta u rečnik vlastite »fizike«, u skladu sa čijim učenjem one tri *gune* podjednako figuriraju u Prirodi, Životu i »stanjima svesti«.

Očevidno, klasifikacija modaliteta i »dispozicija« svesti nije rađena u optici čiste spoznaje. S jedne strane, njen cilj je da »psihologiju« joga smesti u postojeću sveindijsku tradiciju, koja nabranjanja i traženja podudarnosti izrazito praktikuje. S druge strane — a to je ono što nas ovde više interesuje — ustanovljenje hijerarhije stanja svesti samo po sebi je već sredstvo da se njima ovlada i po volji raspolaže. Jer, za razliku od *sâmkhye*, joga sebi postavlja za cilj to da eliminiše redom različite grupe, vrste i oblike »stanja svesti«

<sup>64</sup> *Ad Yoga-sûtra, I, 2.*

(*çittavrtti*). Eliminacija nije moguća ukoliko se prethodno iskustvom ne upozna struktura, poreklo i intenzitet toga šta je eliminaciji namenjeno.

»Iskustvena spoznaja« ovde znači metodu, tehniku, praksu. Nemoguće je išta steći bez delanja (*kriyâ*) i bez upražnjavanja askeze (*tapas*): to je vodeći motiv jogističke literature. Knjige II i III *Yoga-sûtri* su posvećene tim jogističkim aktivnostima (pročišćavanju, položajima tela, disajnim tehnikama itd.).<sup>65</sup> Zato je bavljenje jogom neophodno. Vera (*śradha*) u uspešnost ovog metoda nije mogla da se stekne pre pojave prvih plodova bavljenja ovom veštinom.<sup>66</sup> Praksa joge, u stvari, sastoji se od mnogih vežbi koje zahtevaju da budu izvođene jedna za drugom, i to bez žurbe, strpljivo, da nisu motivisane »ličnom željom« da se što pre dostigne »spregnutost« (*samâdhi*). Povodom toga Vyâsa<sup>67</sup> podseća na to da se na viši plan može preći samo nakon što se osvoje prethodni »plan« (*bhûmi*), to jest nakon što su se sopstvenim iskustvom uočili svi modaliteti jedne određene jogističke vežbe<sup>68</sup> (ređi je slučaj da jogin, prezirući neke niže vežbe — čitanje misli drugih osoba, itd. — svoju misao koncentriše na Boga, *Īsvaru*): »Što se, pak, tiče suštine sledećeg (višeg) plana«, nastavlja Vyâsa, »jedino iskustvo joge može da nam je otkrije.« Zašto? Obrazloženje nalazimo u tradicionalnim spisima: »Joga mora biti spoznata jogom, joga se pokazuje jogom«, itd.

Kada to obrazloženje daje neko ko nije neposredno upoznat sa tom praksom, onda poricanje stvarnosti jogističkom iskustvu i kritika nekih njenih shvatanja je naprosto neumna, zato što jogistička stanja prevazilaze uslove u kojima se nalazimo kada ih kritikujemo. »Ženama dolikuje da diskurzivnim putem pokušavaju da dokažu nadmoćnost, dok »osvojiti svet vlastitom snagom jeste odlika muškaraca«, piše u jednom tekstu<sup>69</sup> koji, iako pozniji, izražava stav karakterističan za jogističke i tantrističke škole. Termin *abhyâsa*

<sup>65</sup> »Aktivnost« ne znači uznemirenost, napor po svaku cenu. *Vaçaspattimišra* (ad *Yoga-sûtra*, II, 1; *Viđnjânabhiksu*, *Yogasârasamgraha*, 42) posebno insistira na sledećim tačkama: a) da aktivnost (*kriyâyoga*) ne sme biti preterana da se time ne bi narušila fiziološka ravnoteža; b) da ova aktivnost ne sme da se odvija u cilju sticanja »ploda« (drugim rečima »žedno«, »sa strašću«); ona ne sme da proizlazi iz »ljudske« želje, iz želje da se udovolji apetitima i ambicijama, već iz želje, karakterisane spokojnošću, da se izađe iz »ljudskog«.

<sup>66</sup> Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, I, 34.

<sup>67</sup> Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, III, 6.

<sup>68</sup> Meditacije, kontemplacije, itd.

<sup>69</sup> *Tantratattva*, I, 125.

(»praktikovanje«, »vežbanje«, »pregor«) se veoma često sreće u spisima *hatha-yoge*. »Vežba (*abhyasa*) donosi uspeh, vežbom se dostiže izbavljenje. Vežbanjem se stiče savršena svesnost. Joga se doseže vežbom. Vežbanjem se osvaja i snaga (profetske) reči (*vaç*) i sposobnost da se posvuda može premeštati snagom čiste volje...«<sup>70</sup>

Mogu da se navedu mnogobrojni tekstovi koji to isto kažu; svi oni ističu nužnost direktnog iskustva, neposredne realizacije i vežbanja. Patanjđali, kao i mnogi jogistički tantristički učitelji posle njega, zna da *çitta-vrtti*, »vrtlozi svesti«, ne mogu da budu kontrolisani i, u krajnjoj liniji, otklonjeni ukoliko prethodno nisu bili »provereni«. Drugim rečima, ne može se izbaviti iz egzistencije (*samsâra*) ukoliko se nije prethodno upoznao život u svoj njegovoj konkretnosti. Samo se tako može objasniti paradoksalna teleologija stvaranja koja, prema *sâmkhyi* i jogi, s jedne strane, »sputava« ljudsku dušu i, s druge strane, goni je ka izbavljenju. Time čovekova situacija, iako dramatična, nije nipošto beznadna, budući da samo iskustvo življenja upućuje na duhovnu emancipaciju (prvenstveno time što izaziva odvratnost prema *samsâri* i rađa želju za povlačenjem iz sveta). Štaviše, jedino je *iskustvo* to koje može da omogući oslobođenje. Zato božanstva (*videha*, »desinkarnirana« bića) — kojima, zato što nisu telesna, nedostaje to iskustvo — poseduju životnu situaciju koja je niža od čovekove i ne mogu da dosegnu potpuno izbavljenje.

Ova ambivalentna funkcija iskustava, koja istovremeno oduzimaju čoveku slobodu i pozivaju ga na »izbavljenje«, jeste nešto što posebno karakteriše indijski duh. Njene metafizičke implikacije pokazale se jasnije kada budemo govorili o »baroknim« oblicima joge (tantrizmu, erotskoj mistici, itd.). Međutim, već i na osnovi rečenog može se uočiti ta specifična težnja joge koju ne nalazimo u *sâmkhya-darşani*. Reč je o težnji ka konkretnom, ka aktu, ka iskustvenom dokazu. I zaista, čak i »klasična«, Patanjđalijeva joga (a to važi *a fortiori* i za ostale oblike joge) pridaje najveći značaj upravo iskustvu, to će reći upoznavanju različitih stanja svesti. To nije neobično ako se ima u vidu cilj koji joga uopšte sebi postavlja, naime da proredi, izdvoji i, u krajnjoj liniji, otkloni ta stanja svesti. Tendencija ka konkretnom iskustvenom spoznavanju, koje za konačni cilj ima to da ovlada onim do čega se, da tako kažemo, spoznajom došlo u posed, biće najradikalnije zastupana u tantrizmu.

<sup>70</sup> *Śiva-samhitâ*, IV, 9—11.



## PODSVEST

Raščlanjajući »psihički individuum«, Patanjđali otkriva pet vrsta ili, tačnije, pet »matrica« koje rađaju psiho-mentalna stanja (*ćitta-vrtti*): neznanje (*avidyâ*), osećaj individualiteta (*asmitâ*, »persona«) strast, zavisnosti (*râga*), odvratnost (*dveša*), ljubav prema životu, »volju za životom« (*abhiniveša*).<sup>71</sup> Nije reč o pet potpuno odvojenih psihičkih funkcija; psihički organizam čini jednu celinu; međutim, načini njegovog ponašanja mogu biti višestruki. Sve vrste *vrttija* su »bolne« (*kleša*); prema tome, čovekovo iskustvo u celini jeste bolno. Jedino joga omogućuje da se *vrtti* obustave i da se patnja otkloni.

Znači, jogin mora da »prione« i da »uzme u svoje ruke« *śamīpāṅganā* / *vrtti* što sačinjavaju psiho-mentalni tok. Njihov onološki uzrok, naravno, čini neznanje.<sup>72</sup> Ali, za razliku od *sâmkhye*, joga tvrdi da otklanjanje metafizičkog neznanja nije dovoljno da bi se postiglo potpuno obustavljanje ovih stanja svesti. Ovo stoga što će, čak ako i uspemo da uništimo trenutno prisutne »vrtloge«, drugi doći na njihovo mesto, drugi vrtlozi će izići iz neiscrpne rezerve latentnih predispozicija koje počinjavaju u podsvesti. Koncept *vâsane* (nom. sg. *vâsanâ*) koji označava latentne entitete je kapitalno značajana za jogističku psihologiju. U Patanjđalijevom tekstu poprima značaj »specifičnih podsvesnih oseta«. Te subliminalne snage tvore dve vrste prepreka na putu ka oslobođenju: s jedne strane, *vâsane* bez prestanka pothranjuju psiho-mentalni tok, taj neprekidni lanac *ćitta-vrttija*; s druge strane, s obzirom na način njihovog postojanja (subliminalan, podsvestan, prisutan u vidu »klica«) — *vâsane* predstavljaju neizmernu smetnju, budući da ih je teško uočiti, uhvatiti i, samim tim, podrediti. Zato što je njihov ontološki status »potencijalnost«, dinamika koja im je svojstvena nagoni *vâsane* da se manifestuju, »aktualizuju« kroz neki čin na nivou svesti. Zbog toga je jogin — čak iako poseduje veliko jogističko iskustvo, ostavivši za sobom mnoge etape asketskoga puta — povučen mnoštvom psiho-mentalnih »vrtloga« koje *vâsane* uzrokuju, izložen riziku da zaluta.

»Svoje poreklo *vâsane* imaju u sećanju«, kaže Vyasa<sup>73</sup> naglašavajući njihov subliminalni karakter. Život nije drugo do jedno neprestano pražnjenje *vâsanâ* koje preko *vrttija* postaju uočljive. Izraženo psihološkim rečnikom, ljudsko postojanje jeste neprekidno aktuelizovanje podsvesti kroz razna

stanja iskustva. *Vâsane* određuju specifični karakter svake pojedine individue. Naime, sve ono što određuje kako neotuđivu specifičnost individue, tako i strukturu njenih instikata, ima poreklo u *vâsanama*, u podsvesnom. To se prenosi bilo na »neličan« način, iz generacije u generaciju (preko jezika, običaja, civilizacije — etnička i historijska predaja), bilo direktno (karmičkom transmigracijom); podsetimo se na to da se karmički potencijal prenosi »animističkim telom«, *linga*, doslovno: »suptilnim telom«. Znatan deo ljudskog iskustva vodi poreklo iz ovog rasnog i intelektualnog nasleđa, iz aktivnosti i misli stvorenih igrom *vâsanâ*. Te podsvesne sile određuju život većine ljudi. Jedino jogom one mogu biti spoznate, kontrolisane i »spaljene«.

Sva stanja svesti su »bolna« (*kleša*). »Bolni« modus stanja svesti objašnjava, uostalom, njihov frenetični dinamizam; reklo bi se da stanja svesti nastoje da svojom munjevitom, polimorfnom, oscilirajućom pojavom kompenziraju vlastitu »nečistoću« (*klista* može da bude prevedeno i sa »stanje greha« »uprljanost«), te da im manjka ontološke stvarnosti (jer, kao što smo videli, oni su samo jedna privremena kosmička manifestacija).

Jer, ono što karakteriše ljudsku svest i kosmos u njegovom totalitetu jeste neprekidno kružno kretanje koje se uspostavilo među različitim biomenalnim nivoima. Ljudski činovi (*karman*), inspirisani psiho-mentalnim stanjima (*ćitta-vrtti*), inspirišu, sa svoje strane, druge *ćitta-vrtti*. Ta stanja svesti jesu rezultat aktuelizovanja subliminalnih latentnih predispozicija (*les latences*), *vâsanâ*. Na taj način, ciklus: latentne predispozicije — svest — čin — latentne predispozicije (*vâsanâ* — *vrtti* — *karma* — *vâsanâ* itd.) ne nudi nigde izlaz iz kontinuiteta. A budući manifestacije kosmičke materije (*prakrti*), svi modaliteti »psihičke supstancije« su stvarni, i kao takvi teško da mogu da budu iskorenjeni prostom kognitivnom aktivnošću (kao što pred pažljivim pogledom iščekava iluzija o kojoj govori klasični primer indijske filozofije, iluzija koja se sastoji u tome da se u mraku štap poistoveti sa »zmijom«). Spaljivanje subliminalnih stanja o kojima je reč u jogi, znači, u stvari, odvajanje Sopstva (*purusa*) od vrtloga psiho-mentalnog života. A pri tome će, takođe, i mentalna energija — koja je do tada ispunjavala, a bila određena karmičkim zakonom i motivisana neznanjem, čitav horizont i zaprečavala vidik — izaći iz »individualne« orbite u kojoj se prethodno kretala (*asmita*, ličnost) da bi, ostavljena sama sebi, konačno ponovo uronila u primordijalnu matricu, u *prakrti*. Oslobođanje čoveka istovremeno »oslobađa« i deo

<sup>71</sup> *Yoga-sûtra*, II, 3 i Vyâsin komentar.

<sup>72</sup> *Yoga-sûtra*, I, 8.

<sup>73</sup> *Yoga-sûtra*, IV, 9.

materije, pa time ovoj poslednjoj omogućava da se vrati u primordijalno jedinstvo iz koga se izdvojila. »Kružni tok psihičke materije« može da se razreši zahvaljujući veštini joge. U tom smislu može se reći da jogin na direktan način i lično doprinosi počinku materije, zaustavljanju dela kosmosa. Pokazaćemo, u nastavku, taj duboko indijski smisao koji po prima jogin cv rad na umirenju materije i restauriranju primordijalnog jedinstva.

Dodajmo da se, za Patanjađlija, u svesti, satkanoj od »bolnih« (*klista*, »nečistih«) stanja, ne mogu istovremeno nalaziti i »čista« (*aklista*) stanja. Čak i da se tu nalaze, blokirana *klista* stanjima, ona ne bi mogla da se manifestuju. Time autori jogističkih spisa objašnjavaju čovekovu okorelost u zlu, u bolu — i otpor koji čovekova situacija kao takva pruža poruci izbavljenja. Bol je univerzalna činjenica, pa ipak je malo onih koji imaju smelosti da se povuku iz sveta i da do kraja prate put izbavljenja; jer, dokle god je život određen *klista* stanjima, svaki vrloviti pokušaj, koji bi da ova prevaziđe, biva paralizovan i osuđen na neuspeh. Iz nostalgije za čistim stanjima (*aklista*, »čist«, ne u moralnom već u metafizičkom smislu) rađa se želja za spoznajom, u toku koje će se, potom, otkriti prava priroda ovog iskustva, dok će jedan viši oblik spoznajnog procesa (*viveka*, metafizičko razlikovanje) konačno omogućiti eliminaciju tih stanja. Kao što ćemo videti u nastavku, uloga podsvesnog (*vâsana*) jeste od velikog značaja za psihologiju i tehniku joge, zato što je podsvesno to koje određuje ne samo čovekovo aktuelno iskustvo i čovekove urođene predispozicije već i njegove buduće voljne odluke. Ako pođemo od toga, postaje jasno da je uzaludno nastojati da se utiče na stanja svesti (*çitta-vrtti*) dok psiho-mentalne latentne predispozicije (*vâsanâ*) nisu uočene i pokorene. Ukoliko se hoće da »obustavljanje« *çitta-vrtti* uspe, neophodno je da se prekine zatvoreni krug podsvest-vest. To je ono što joga nastoji da postigne inaugurisanjem čitavog lanca tehnika koje, uzete u celini, imaju za cilj da odstrane psiho-mentalni fluks, da uspostave njegovu »zaustavljenost«.

Pre nede što počnemo razmatranje raznovrsnih tehnika trebalo bi, uzgred, nešto reći i o značaju psiholoških analiza koje su dali Patanjađali i njegovi komentatori. Znatno pre psihoanalize, joga uočava značaj uloge koju ima podsvest. Naime, u dinamici podsvesnog ona vidi najozbiljniju prepreku koju jogin treba da savlada. Prvenstveno zbog toga što latentne predispozicije, gonjene nekom neobjašnjivom motivacijom samouništenja, *nastoje* da izbiju na svetlost dana i, aktualizujući se, da pređu u stanja svesti. Otpor koji pod-

svest pruža prema činu povlačenja iz sveta i askezi, kao i prema svakom drugom činu koji bi za posledicu imao oslobođenje Sopstva, jeste znak straha koji podsvest oseća i na samu pomisao da masa još ne manifestovanih latentnih predispozicija neće dobiti svoju životnu šansu, te da će biti uništena pre nego što će moći da se ukaže na svetlu dana, pre nego što će biti realizovana. U suštini žedi za aktualizacijom, koju ispoljavaju *vâsane*, nalazimo jednu drugu žeđ, žeđ za iščeznućem, za »počinkom«, žeđ koju nalazimo na svim nivoima Kosmosa. I pored toga što iščeznuće psiho-mentalnih latentnosti, vezano za njihovo aktualizovanje, znači samo jednu od mnogih promena modaliteta bivstvovanja u Prirodi, ipak se može reći da *vâsane* koje se manifestuju kao stanje svesti — iščezavaju; istina je i to da će druge doći na njihovo mesto, ali što se *vâsane* kao takve tiče, ona prosto-naprosto prestaje da postoji. Neprekidno biomentalno kruženje ima svoj uzrok upravo u tome što »latentne predispozicije« i »formacije« teže ka samouništenju. Svaka »pojava« i svaki »nestanak«, kako na planu vitalnosti, tako i na psiho-mentalnom planu, ukazuje na *ne prihvatanje samoga sebe*, na žeđ da se okonča da bude ono što se zapravo jeste. Iz tog ugla posmatrana, svaka »formacija«, svaka »pojava« i svako »stanje« koje možemo da sretnemo u Univerzumu gonjeno je istinim instinktom oslobođenja koji motiviše i čoveka. Celokupni Kosmos poseduje istu sklonost koja čoveka goni da se ponovo vraća u primordijalno Jedinstvo. Kada neki pravac mahajaniističkog budizma govori o spasu celog Kosmosa, tada u vidu ima upravo ovaj povratak, ovaj konačni počinak »stvari«, »bića« i »formacija«.

Već smo pominjali sličnost koja postoji između joge i psihoanalize. Sa nekim manjim rezervama koje, uzgred budi rečeno, idu u prilog joge, poređenje je potpuno održivo. Za razliku od psihoanalize, podsvest za jogu nije samo *libido*. Joga se, naime, bavi vezom koja postoji između svesti i podsvesti, što će joj omogućiti da u podsvesnom vidi istovremeno i matricu i sud u kome se nalaze svi naši aktovi, gestovi i egoističke namere, da otkrije da je ova pokretana »žeđu za dobitkom (doslovno »plodom«, *phalatrna*), željom za samozadovoljstvom, za zadovoljenošću za umnožavanjem. Iz podsvesti izlazi, i u podsvest se vraća (zahvaljujući karmičkoj »setvi«) sve što je htelo da dođe do izražaja, to jest da poprimi određenu »formu«, da pokaže svoju »moć«, iskaže svoju »individualnost«. I pored toga što težnja prema »formi«, u krajnjoj liniji, nije drugo do težnja prema samouništenju koja je karakteristična za *vâsane* (jer, kao što smo

videli, njihova aktualizacija je istovremeno i njihovo »samo-ubistvo« — ipak, ostaje to da, sa stanovišta čistog duha (*purusa*), težnja prema formi jeste jedna egoistička težnja; cilj prema kome teži ostaje ipak »plod« — drugim rečima, dobitak.

Takođe, za razliku od psihoanalize, joga veruje da se askeзом može uspešno delovati na podsvest, pa i to da se uz pomoć tehnika objedinjavanja stanja svesti, o kojima će u nastavku biti reči, ova može i definitivno pokoriti. Budući da je psihološko i prapsihološko iskustvo Orijeanta uopšte, i joge posebno, nesumnivo šire i organizovanije od iskustva na kome počivaju zapadnjačke teorije o strukturi psihe, verovatno da i ovde joga ima pravo i da podsvest — kako god to paradoksalno zvučalo — može da bude spoznata, kontrolisana i pokorena.

## GLAVA DRUGA

# TEHNIKE AUTONOMIJE

### KONCENTRACIJA »NA JEDNU TAČKU«

Polazna tačka joga-meditacije jeste koncentrisanje na samo jedan predmet, pri čemu predmet može podjednako da predstavlja neki fizički objekt (mesto među obrvama, vrh nosa, neko svetleće telo, itd.), neku misao (određena metafizička istina), ili, pak, Boga (*Išvara*). Ova čvrsta, kontinuirana koncentracija se naziva *ekâgratâ* (»u jednoj tački«) i postiže se okupljanjem psiho-mentalnog toka (*sarvârthatâ*, nestalna, raspršena pažnja usmerena na više stvari odjednom).<sup>1</sup> U tome je suštinsko određenje jogističke tehnike: *yogah cîttavrttinirodhah*.<sup>2</sup>

Neposredni rezultat *ekâgrate*, koncentrisanosti na samo jednu tačku, jeste potpuno svesno obustavljanje svake distrakcije i svih mentalnih automatizama koji dominiraju ili, bolje reći, sačinjavaju običnu svest. Prepušten na milost i nemilost asocijacija (koje su proizvedene čulnim utiscima i *vâsanâma*), čovek živi svoju svakodnevnicu preplavljen mnogobrojnim nepovezanim momentima koji kao da dolaze izvan njega. Čula i podsvest bez prestanka uvode u svest predmete koji njom ovladavaju i oblikuju je prema svom obliku i intenzitetu. Asocijacije raspršuju svest, strasti je uzurpiraju, »žeđ za životom« joj podvaljuje goneći je stalno *napolje*. Čak i u svojim intelektualnim nastojanjima čovek je osuđen na pasivnost; jer sudbina običnog mišljenja (vođenog ne *ekâgratom* već nekim prigodnim usmerenjima, *ksiptaviksipta*) jeste da je ono *mišljeno* objektima. Pod prividom »misli«

<sup>1</sup> *Yoga-sûtra*, III, 11.

<sup>2</sup> *Yoga-sûtra*, I, 2.



krije se, u stvari, neodređeno i neujednačeno svetlucanje podržavano čulnim dražima, rečima i sećanjem. Prva dužnost jogina je da misli, ne da dopusti da bude mišljen. I zato praksa joge počinje *ekâgratom* koja obustavlja mentalnu bujicu i na taj način stvara određeni »psihički blok«, čvrsti jedinstveni kontinuum.

Vežba *ekâgratâ* nastoji da obuzda dva izvora mentalnog toka: čulnu aktivnost (*indriya*) i aktivnost podsvesti (*samskâra*). Ovladavanje ovde znači sposobnost da se svojom voljom neposredno utiče na ta dva izvora mentalnih »vrtloga« (*çittavrti*). Jogin može, prema svom nahođenju, da postigne diskontinuitet toka svesti, drugim rečima, može, u bilo kome trenutku i bilo gde da se nalazi, da postigne usredsređenost svoje pažnje na »jednu jedinu tačku« i da postane neosetljiv na bilo koju drugu čulnu ili mnemoničku draž. *Ekâgratom* se ostvaruje prava voljnost, tj. moć da se kontroliše jedno značajno područje psihosomatske aktivnosti. Samo po sebi se razume da je *ekrâgatu* moguće realizovati jedino pomoću mnogobrojnih vežbi i veština, pri čemu fiziologija ima značajnu ulogu. Tako, na primer, *ekrâgatu* nije moguće postići ukoliko se telo nalazi u zamornom ili, naprosto, u neudobnom položaju ili, pak, ukoliko je disanje neorganizovano, aritmično. I zato veština joge, prema Patanjđaliju, podrazumeva više kategorija fizioloških duhovnih vežbi (nazvanih *anga*, »udovi«, »članovi«), kojima mora da se ovlada ukoliko se želi da se postigne, prvenstveno, *ekâgratâ* i, u krajnjoj liniji, vrhunska usredsređenost — *samâdhi*. Ti »udovi« joge mogu da se smatraju kao nešto što označava istovremeno i grupe tehnika i etape asketskog duhovnog puta, čije je ishodište konačno oslobodjenje. To su: 1) obuzdavanje (*yama*); 2) ovladavanje (*niyama*); 3) držanje i položaj tela (*âsana*); 4) ritam disanja (*prânâyâma*); 5) izbavljenje čulne aktivnosti od podređenosti spoljnom svetu (*pratyâhâra*); 6) koncentracija (*dhâranâ*); 7) jogistička meditacija (*dhyâna*); 8) *samâdhi*.<sup>3</sup>

Svaka grupa (*anga*) vežbi i disciplina ima svoj sasvim određeni cilj. Prema Patanjđaliju, postoji hijerarhija »članova joge«, a to znači da jogin ne može, osim u izuzetnim slučajevima, da preskoči neku etapu. Očevidno, prve dve grupe, *yama* i *niyama*, obezbeđuju preliminarne uslove za svaku askezu; kao takve, one nisu specifično jogističke. »Obuzdavanje« (*yama*) imaju za cilj da čiste od onih grehova koje proskribuje svaki moralni kodeks, a koje život u dru-

<sup>3</sup> *Yoga-sûtra*, II, 29; ovom *Sûtrom* Patanjđali započinje izlaganje tehnike joge koje se nastavlja u III knjizi.

štvu toleriše. Ovde, međutim, moralne zapovesti ne smeju biti prekršene — što je moguće u društvenom životu — a da to ne bude neposredan rizik za onoga koji traži izbavljenje. Svaka greška u jogi odmah se pokaže. U povodu ovih pet »uzdržavanja« (*ahimsâ*, »ne ubij«; *satya*, »ne laži«; *asteya*, »ne kradi«; *brahmaçarya*, »sekualna apstinencija«; *aparigraha*, »ne budi škrt«),<sup>4</sup> daje nam nekoliko interesantnih razjašnjenja: »*Ahimsâ* znači ne prouzrokovati bol nijednom biću, ni na koji način i nikada. Obuzdavanje (*yama*) i ovladavanje (*niyama*) koja se nastavljaju na ove, imaju svoj koren u *ahimsi* i nastoje da usavrše *ahimsu* [...] Istinoljubivost (*satya*) se sastoji u usklađivanju reči i misli sa činovima. Reč i misao odgovaraju onome što se videlo, čulo ili zaključilo. Reč se izgovara da bi se saopštila spoznaja. Ne može se reći da se reč upotrebila za dobrobit drugoga, a ne na njegovu štetu, osim u slučaju kada ova ne proizlazi ni iz želje za prevarom niti iz stanja konfuzije, niti, pak, da ništa ne kaže. A ako se pokaže da je reč bila štetna za druga bića, čak i ako se, pri tom, ne radi ni o prevari ni o konfuziji niti o zaludnoj reči — ona ipak nije istinita: radi se o grešnoj reči. [...] Znači, čovek mora dobro da razmisli da bi rekao istinu za dobrobit svih bića [...] Krađa (*steya*) se sastoji u tome da se nelegalno domognemo stvari koje pripadaju drugome. Uzdržavanje od krađe (*asteya*) sastoji se u otklanjanju želje za krađom. *Brahmaçarya* jeste zauzdavanje tajnih sila (to jest, sila prokreacije: *brahmaçaryam guptendriyasopasthasya samyamah*). Odsustvo sebičnosti (*aparigraha*) je neprisivavanje tuđih stvari, a to je konsekvencija shvatanja da je pogrešno biti zavisano od stvari, da je štetno akumulirati, pohranjivati ili uništavati dobra.«

Ova »uzdržavanja« može da prihvati bilo koja etika i može da ih ostvari kako neki jogin početnik, tako i bilo koji pošten i pročišćen čovek. Njihovo praktikovanje ne vodi nikakvom specifično jogističkom stanju, već stanju »pročišćenosti«, stanju uzvišenijem od uobičajenog čovekovog stanja. Pročišćenost je neophodna za sledeće etape. Njom čovek ukida egoističke sklonosti i kroz nju stiće nova iskustva. Sekualna apstinencija ima za cilj očuvanje psihičke energije. Joga pridaje veliki značaj »tajnim silama prokreativne moći«, koje, rasute, troše najdragoceniju energiju, umanjuju cerebralnu moć i otežavaju koncentraciju; ukoliko se, pak, njima ovladalo, ukoliko su »zadržane«, one olakšavaju kontemplativni uspon. Treba, ipak, dodati da seksualno uzdržavanje ne

<sup>4</sup> Ad *Yoga-sûtra*, II, 30.

znači, prosto, lišiti se seksualnog opštenja, već »spaliti« samu putenu sklonost. Instinkt ne sme da ostane prisutan u podzemlju, sakriven u podsvesti, niti »sublimisan« kao u slučaju mistika, već naprosto uništen, »iskorenjen« i iz svesti i iz čula.

Uporedo sa tim uzdržavanjima, jogin mora da praktikuje *niyamu*, to jest seriju telesnih i društvenih »ovladavanja«. »Čistota, zadovoljenost (*samtosa*), askeza (*tapas*), proučavanje jogističke metafizike i napor da se u Bogu<sup>5</sup> (*Īśvara*) nađe motiv svih naših delanja, sačinjavaju »ovladavanja«. Čistota (*śauca*) označava unutrašnju čistotu organa; njome su ostaci hrane i toksične materije radikalno odstranjene. (To se naročito postiže serijom veštački izazvanih »čišćenja«, na kojima naročito insistira hatha-yoga, to jest joga koja se gotovo isključivo bavi fiziologijom i »suptilnom fiziologijom«.) Vyāsa precizira da *śauca* znači i udaljavanje duhovnih onečišćenosti. »Odsustvo želje da se nužnim životnim potrebama išta doda«, to je definicija zadovoljenosti (*samtosa*). »*Tapas* (askeza) se sastoji u tome da se podnose ekstremni parovi suprotnosti, kao što su, na primer, želja da se jede i želja da se pije; toplo i hladno; želja da se ostane uspravno i želja da se ostane sedeći; odsustvo reči (*kāstha mauna*) i odsustvo mimike koja otkriva osećaj ili misao (*ākāra mauna*; Vācaspatimiśra dodaje da »se kontrola nad samim sobom sastoji u odsustvu znakova koji se javljaju na licu i koji odaju intimne namere duha, čime se onda misao ne saopštava slučajno i bilo kome«. Proučavanje jeste upoznavanje sa znanjima koja se tiču izbavljenja (*moksa*) ili ponavljanja sloga OM<sup>7</sup>, itd.«<sup>8</sup>

Samo po sebi se razume da će se za vreme ovih vežbanja (koja su više moralnog tipa i, u krajnjoj liniji, lišena jogističke strukture) pojaviti teškoće, najčešće prouzrokovane podsvješću. Smetnje koje izaziva sumnja su najopasnija prepreka koja iskrsava na putu koncentracije. Da bi se ta pre-

<sup>5</sup> Kao što primećuje S. N. Dasgupta (*Yoga as Philosophy and Religion*, p. 87 i dalje), jedino pozniji komentari — kao što su Vācaspatin i Vidnjānabhiksuov — tvrde da Īśvara otklanja prepreke koje stvara *prakṛti*, prepreke koje predstavljaju velike smetnje na joginovom putu.

<sup>6</sup> *Yoga-sūtra*, II, 32.

<sup>7</sup> Mistički slog OM odražava mističnu suštinu Kosmosa. On i nije ništa drugo nego čista teofanija, koja se svodi na stadijum fonema (vidi dalje, str. 132). Spekulacije u vezi sa slogom OM poprimaju neverovatne razmere. Interesantno je, pri tome, to što Vyāsa smatra podudarnim prihvatanje spoznaje koja se tiče spasenja, s jedne, i tehnike mistike, s druge strane, pošto ovde i nije reč o drugome do da se ponavlja slog OM, nipošto da se odaje spekulacijama o istoni.

<sup>8</sup> Vyāsa, ad *Yoga-sūtra*, II, 32.

preka prevazišla, Patanjđali preporučuje da se »uspostavi njoj suprotna misao« (II, 33; *vitarkabādhane pratipaksabhāvanam*). Neki prevodioci termin *vitarka* tumače kao »sumnjičava misao«, pa prevode: »da bi se izbegla prepreka koju izaziva sumnjičava misao«. U stvari, *vitarka* znači »sumnja, nezvesnost«; Patanjđali, očevidno, misli na »iskušenja koja stvara sumnja, koju dobro znaju i protiv koje ustaju i drugi spisi o askezi). U svom komentaru, Vyāsa preporučuje misli koje, u momentu nezvesnosti, treba prizvati i misliti. U sledećoj *Sūtri* (II, 34) Patanjđali objašnjava prirodu ovih »sumnji« i »poroka«. Interesantno je primetiti, već ovde, da borba koju jogin vodi protiv tih »prepreka« ima magijski karakter. Svaka pobeđa nad iskušenjem doprinosi sticanju nove snage. Te snage očevidno nisu moralne prirode; reč je o magijskim snagama. Odustati od jednog iskušenja ne znači samo »pročistiti se« u negativnom smislu reči, već steći jedan pozitivan, stvaran dobitak: ovim jogin proširuje moć na ono što je upravo ostavio. I više od toga: on uspeva da *ovlada* ne samo predmetima od kojih je odustao već jednom magičnom snagom neuporedivo dragocenijom od objekata kao takvih. Tako, na primer, onaj koji je ovladao uzdržanošću *asteya* (ne kradi), »vidi gde mu se primiče sve moguće blago«. Imaćemo još prilike da se osvrnemo na »magične moći« (*siddhi*) koje jogin stiče vežbanjem. Naravno, od njega zavisi da li će da odustane i od tih »magičnih moći«, kao što je odustao od ljudskih strasti; u zamenu on će ovladati »magičnim moćima«. Učenje o ravnoteži, gotovo fizičke, između odustajanja i magičnih plodova odustajanja, jeste nešto što valja posebno istaći.

Fizičko pročišćenje proizvešće, kaže Patanjđali, jedan novi, dobrodošao osećaj: odbojnost prema svom sopstvenom telu i kontaktu sa drugim telima.<sup>9</sup> Psihičkim pročišćenjem postići će se *ekāgratā*, to jest, vladavina čulima i sposobnost duševne introspekcije.<sup>12</sup> Biti zadovoljan sobom i skromnost pružaju »neizrecivo blaženstvo«, a askeza, u užem smislu reči (*tapas*, fizički napor kao sredstvo pročišćenja), udaljuje nečistoću i doprinosi novoj ovladanosti čulima, naime, mogućnost nadilaženja granica čula (vidovitost, čuvenje na daljinu, čitanje misli, itd.) ili njihovo voljno ukidanje.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Vidi Belešku II, 1 o pripremama za jogističku koncentraciju.

<sup>10</sup> *Yoga-sūtra*, II, 37.

<sup>11</sup> *Yoga-sūtra*, II, 40.

<sup>12</sup> *Yoga-sūtra*, II, 40.

<sup>13</sup> *Yoga-sūtra*, II, 42.

<sup>14</sup> Vyāsa, ad *Yoga-sūtra*, II, 43.

## JOGISTIČKI POLOŽAJI (*âsana*) I VEŽBE DISANJA (*prânâyâma*)

Joga, u pravom smislu reči, počinje tek sa trećim »članom joge« (*yogânga*). Taj treći član predstavlja *âsana*, reč koja, kao što znamo, označava jogističku poziciju koju *Yoga-sûtra* (II, 46) definiše na sledeći način: *sthîrasukham*, »postojan i ugodan«. Opis *âsane* nalazimo u mnogim spisima *hatha-yoge*; u Patanjđalija, taj opis je samo skiciran, pošto se *âsana* uči od *gurua*, a ne iz opisa. Ono što je važno naglasiti jeste da *âsana* telu pruža čvrstu uravnoteženost i, istovremeno, fizički napor smanjuje na minimum. Njom se izbegava ometajući osećaj zamora, nervna napetost određenih delova tela, regulišu se fiziološki procesi i omogućava se da pažnja bude isključivo usredsređena na protočni deo svesti. U početku je *âsana* neugodna, pa čak i neizdržljiva. Posle određenog uvežbavanja, napor potreban da se telo održi u istom položaju postaje minimalan. Štaviše, od kapitalnog značaja je to da napor nestane, da meditativan položaj postane prirodan; samo tada ona olakšava usredsređenja. »Položaj postaje savršen kada napor, koji je potreban za njegovo održanje, iščezne i na taj način nestane svaki pokret u telu. To savršenstvo postiže se i time što duh postaje neograničen (*anantasamâpattibhyâm*), to jest kada ideja o beskraju postaje njegov sadržaj.«<sup>15</sup> Vâcaspati, pak, komentarišući Vyâsinu interpretaciju, piše: »Onaj koji vežba *âsanu* mora da usmeri napor na to da ukine svaki telesni napor. U suprotnom, asketski položaj, o kome je reč, nije moguće ostvariti.« Kada je reč o »duhu koji postaje neograničen« — to znači potpuno ukidanje pažnje na prisustvo tela.

*Âsana* je jedna od karakterističnih tehnika indijske askeze. Nalazimo je u Upanišadama, pa čak i u vedskoj literaturi, međutim aluzije na nju su najbrojnije u epovima i u purânama. Naravno da će *âsane* najznačajniju ulogu imati u literaturi *hatha-joge*; spis *Gheranda-samhitâ* opisuje trideset dve vrste *âsana*. Evo kako se, na primer, postiže jedan od najlakših i najčešće upražnjavanih položaja — *padmâsana*: »Stavite desnu nogu na list leve, a levu nogu na desni list; prekrstite ruke na leđa i dohvatite pete (desnom rukom desnu petu, levom rukom levu). Pribijte bradu uz grudi i usredsređite pogled na vrh nosa.«<sup>16</sup> Liste i opise *âsana* nalazimo u

<sup>15</sup> Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, II, 47.

<sup>16</sup> *Gheranda-samhitâ*, II, 8.



»Sve je bol za mudraca« (*Yoga-sûtra*, II, 15).

većini tantrističkih i hatha-yogističkih spisa.<sup>17</sup> Cilj tih meditativnih položaja je uvek isti: »Potpuni prestanak smetnji proizašlih iz parova suprotnosti (*dvandvānabhīhātah*).<sup>18</sup> Na taj način se ostvaruje određena »neutralnost« čula; svest nije više ometana »prisustvom tela«. Time je dostignuta prva etapa ka osamostaljenju svesti; počinju da se ruše mostovi kojima se ostvaruje dodir sa čulnim.

*Āsana* predstavlja izrazito prevazilaženje čovekove uslovljenosti. Da li to »obustavljanje«, ta nepodložnost parovima suprotnosti i spolnom svetu predstavlja izvesno vraćanje ka vegetativnom načinu življenja ili, pak, uzdizanje ka jednom božanskom arhetipu oličenom u ikonografiji — pitanje je kojem ćemo se naknadno vratiti. Zadovoljimo se, za sada, time da kažemo da je *āsana* prvi konkretni korak u cilju ukidanja modaliteta ljudskog bivanja. Ono što je sigurno, jeste to da taj nepomični, hijeratični položaj tela oponaša način egzistencije koji nije ljudski: jogin u stanju *āsane* može da se poredi bilo sa nekom biljkom bilo sa božanskom statuom: ni u kome slučaju jogin ne može da se poredi sa čovekom kao takvim, koji je, po definiciji, pokretan, uznemiren, neujednačen. Na nivou tela, *āsana* je *ekāgratā*, koncentracija na samo jednu tačku; telo je »usmereno«, »koncentrisano« na samo jedan položaj. Kao što *ekāgratā* zaustavlja promenljivost i raspršenost »stanja svesti«, tako i *āsana* zaustavlja pokretnost i podatnost tela, svodeći nebrojene moguće položaje tela na jedan jedini, arhetipski, ikonografski položaj. Videćemo, uskoro, da karakteristika svih jogističkih tehnika jeste težnja ka »objedinjenosti« i »totalizaciji«. Duboki smisao »objedinjenosti« postaće nam jasniji kasnije. Međutim, njihov neposredni cilj je vidljiv već i ovde: ukidanje (ili prevazilaženje) ljudske uslovljenosti, koje je proizašlo iz odbijanja da se pokori osnovnim ljudskim sklonostima. Odbijanje pokreta (*āsana*), da se prepusti nepredvidljivom toku stanja svesti (*ekāgratā*), produžava se u lanac različitih »odbijanja«.

Od svih odbijanja najznačajnije ili, u svakom slučaju, najspecifičnije za jogu jeste usredsređenje daha (*prānāyāma*), drugim rečima »odbijanje« da se diše kao što čovek obično diše, to će reći, na neujednačen način. Evo kako Patanjđali definiše odbijanje: »*Prānāyāma* je obustavljanje (*vičcheda*) udisaja i izdisaja (*śvāsapraśvāsayoh*) i postiže se nakon što je *āsana* ostvarena.«<sup>19</sup> Patanjđali govori o »zaustavljanju«, o obu-

<sup>17</sup> Vidi Belešku II, 2.

<sup>18</sup> *Yoga-sūtra*, II, 48.

<sup>19</sup> *Yoga-sūtra*, II, 49.

stavljanju disanja; *prānāyāma*, ipak, počinje ritmičkim ujednačavanjem i usporavanjem do krajnjih granica; to je njen glavni cilj. Postoji znatan broj tekstova koji govore o ovoj indijskoj asketaskoj tehnici; međutim, većina samo ponavlja tradicionalne formule. Mada je *prānāyāma* specifično jogistička vežba i od velike važnosti — Patanjđali joj posvećuje samo tri *sūtre*. Ono što njega prvenstveno interesuje jeste teorijsko utemeljavanje asketskih praksi; tehničke detalje, pak, naći ćemo u komentarima, Vyāsinom, Bhođinom i Vācaspatimišre, ali naročito u spisima hatha-joge.

Jedna Bhođina napomena<sup>20</sup> ukazuje nam gde se nalazi dublji smisao *prānāyāme*: »Budući da funkcija disanje pretihodi svim ostalim organskim funkcijama — i da, samim tim, uvek postoji povezanost tih funkcija — disanjem će se, kada su sve organske funkcije obustavljene, postići koncentracija na jedan predmet.« Čini nam se značajnom navedena tvrdnja da »uvek postoji veza između disanja i mentalnih stanja«. Tu se krije više nego jedna prosta konstatacija da je, na primer, disanje čoveka u gnevu neujednačeno, dok je disanje čoveka u momentu koncentrisanosti (čak iako samo privremeno i bez ikakvog specifičnog jogističkog cilja) ritmičko i samo po sebi usporeno. Povezanost disanja i stanja svesti, na koja se poziva Bhođa i koja su jogini, bez sumnje, uočili i iskustveno proveravali, služila je kao instrument za »objedinjavanje« svesti. »Objedinjenost«, o kojoj je ovde reč, treba shvatiti u smislu da jogin, ujednačavajući i usporavajući ritam disanja, uspeva da »prodre«, to jest, iskustveno i savršeno lucidno, spozna neka stanja svesti koja su nepristupačna u budnom stanju, naročito ona koja su karakteristična za spavanje<sup>21</sup>. Činjenica je, naime, da je ritam disanja čoveka koji spava usporeniji nego ritam budnog čoveka. Kada, zahvaljujući *prānāyāmi*, ostvari ritam disanja usnulog, jogin može, ne odrekavši se svoje lucidnosti, da prodre u »stanja svesti« svojstvena spavanju.

Indijske askete poznaju četiri modaliteta svesti (osim »enstatičkog stanja«): dnevna svest, sanjanje, spavanje bez snova i »kataliptička svest«. Uz pomoć *prānāyāme*, to jest produžujući sve više i više svoj uzdisaj i izdisaj (cilj ovog vežbanja je da se stvori što je moguće duža pauza između momenata disajnog procesa), jogin će, dakle, prodreti u sve

<sup>20</sup> Ad *Yoga-sūtra*, I, 34.

<sup>21</sup> I zato će se, najčešće, početnik koji praktikuje *prānāyāmu* uspavati u momentu kada uspe da svede disanje na ritam koji karakteriše spavanje.

modalitete svesti. Za običnog čoveka postoji diskontinuitet među ovim različitim modalitetima; iz budnog stanja u stanje sna čovek prelazi a da nije toga svestan. Jogin, pak, mora da sačuva kontinuitet svesti, to jest, da prodre nepokolebljivo i uz svu moguću lucidnost u svako od tih »stanja«.<sup>22</sup>

Naravno da četiri modaliteta svesti, od kojih svaki ima svoj odgovarajući ritam disanja, kao i *objedinjavanje* »svesti« (proizašlo iz činjenice da jogin ukida diskontinuitet između ova četiri modaliteta), mogu biti postignuti samo posle dugog vežbanja. Neposredni cilj *prânâyâme* je znatno skromniji. Ovom vežbom se stiče, pre svega, »kontinuirana svesnost«, koja je jedina kadra da omogući jogističku meditaciju. Disanje običnog čoveka je, po pravilu, neujednačeno; ono varira, bilo usled spoljnih okolnosti, bilo zbog unutrašnjih tenzija. Ta nepravilnost je uzrok nepoželjnog duševnog protoka i, sammi tim, nestabilnosti i raspršenosti pažnje. Naporom pažnja može da se poveća. Međutim, za jogu napor znači »eksteriorizaciju«. Disanje mora biti ritmičko, ako ne već takvo da bi u potpunosti bilo zaboravljeno, ono bar da nas ne ometa svojim diskontinuitetom. *Prânâyâmom* se nastoji da se eliminiše svaki napor pri disanju; ujednačavanje ritma disanja mora postati automatsko, kako bi jogin mogao da ga zaboravi.

<sup>22</sup> U himalajskim ašramima Hardvara, Rišikeša, Svargašrama, gde sam boravio od septembra 1930. do marta 1931, mnogi *sannyasini* su nam priznali da je cilj *prânâyâme* da omogući da se dostigne stanje *turiya*, »kataliptičko stanje«. I sam sam lično viđao jogine koji su znatan deo dana i noći provodili u dubokoj »meditaciji«, pri čemu je disanje bilo jedva vidljivo. Van sumnje je da »kataliptička« stanja iskusni jogini mogu proizvesti po volji. Prilikom svoje istraživačke misije u Indiji (vidi *ch. Laubry et Thérèse Brosse, Documents recueillis aux Indes sur les »yogins« par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme, »Presse Médicale«, n° 83, 14. octobre 1936*) dr Tereza Bros (Thérèse Brosse) je pokazala da je usporenje disanja i srčanih kontrakcija dostizalo stepen koji se, u običnim okolnostima, sreće samo na pragu neizbežne smrti, te da se radi o autentičnom fiziološkom fenomenu koga jogini mogu realizovati naporom volje, a nipošto autosugestijom. Samo po sebi se razume da jedan takav jogin može da bude živ zakopan bez ikakvog rizika. »Usporenje procesa disanja poprima, ponekad, takve razmere da neki mogu, bez ikakvih posledica, dopustiti da ih žive sahrane za određeno vreme, zadržavajući minimalnu količinu vazduha koja bi bila potpuno nedovoljna za život. Ta mala rezerva vazduha, prema njima, služi za, ukoliko bi ih neka nepredviđena okolnost izbacila iz njihovog jogističkog stanja i time ugrozila — mogu da udahnu nekoliko puta i ponovo uđu u to stanje« (Dr J. Filliozat, *Magie et Médecine*, Paris 1943, p. 115—116. Cf. *Id.*, »Journal Asiatique«, 1937, pp. 521—522).

*Prânâyâmom* jogin nastoji da neposredno spozna pulsaciju vlastitog života, organsku energiju što se krije u izdisaju i udisaju. Moglo bi se reći da *prânâyâma* predstavlja pažnju usmerenu ka organskom životu, spoznaji činom, mirnom i lucidnom ulasku u samu suštinu života. Joga svojim sledbenicima preporučuje da žive, a ne da se prepuštaju životu. Čulna aktivnost ovladava čovekom, menja ga i čini da se on dezintegriše. Usredsređivanje na tu vitalnu funkciju koju predstavlja disanje, prvih dana upražnjavanja stvara jedan neizreciv osećaj harmonije, ritmičke i melodijske punoće, jedno poravnavanje svih fizioloških neravnina. Nakon toga će upražnjavanje izazvati difuzni osećaj prisutnosti u telu i umirujuću svest o svojoj vlastitoj veličini. Reč je, naravno, o prostim činjenicama, koje su dostupne svakome i koje su proverili svi koji su ikad pokušali da upražnjavaju ovu preliminarnu disciplinu disanja. Profesor Ščerbacki<sup>23</sup> poseća da, prema O. Rosenbergu, koji je u jednom japanskom manastiru pokušao da upražnjava neke jogističke vežbe, taj osećaj može da se poredi »sa muzikom, naročito kada je ona izvedena lično«.

Ritam disanja postiže se uravnoteženjem triju »momenta«: udisaja (*pûraka*), izdisaja (*reçaka*) i zadržavanja vazduha (*kumbhaka*). Ova tri momenta moraju da traju podjednako dugo. Vežbanjem jogin postiže da ih znatno produži, zato što je, kaže Patanjđali, cilj *prânâyâme* da se, koliko god je to moguće, disanje zaustavi, a to se postiže postepenim usporavanjem ritma.

Trajanje jednog udisaja ima za jединicu mere *mâtrâ-pramânu*. Prema *Skanda-purâni*, jedna *mâtrâ* je ravna vremenu potrebnom za udisaj (*ekasvâsamapi mâtrâprânâyâme nigadyate*). *Yogaçintâmani* smatra da je to udisaj koji imamo u snu i koji traje dve i *pô pale* (jedna *pala* označava treptaj oka). Pri upražnjavanju *prânâyâme*, *mâtrâprâmâna* služi za jединicu mere; pri tome će se svaki »moment« disajnog ciklusa postepeno usporavati, sve dok se ne stigne do dvadeset četiri *mâtre*. *Mâtre* jogin odmerava bilo tako što mentalno ponavlja mistični slog OM onoliko puta koliko je to nužno, bilo tako što pomiče jedan po jedan prst leve ruke.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Nirvâna*, p. 15, n. 2.

<sup>24</sup> Cf. R. Mitra, *Yoga Aphorisms with the commentary of Bhoja Raja* (Calcuta 1883), pp. 42—43, beleška. Cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 145—147; Rösels, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 32—36, etc.



## EXCURSUS: *Prânâyâma* U VANINDIJSKIM ASKETSKIM TRADICIJAMA

Ritmizacija i zadržavanje daha nalaze se i u tehnikama »mističke fiziologije« koju je proučavao A. Maspéro (H. Maspéro) u svojoj studiji *Procesi »hranjenja vitalnog principa« u staroj tavističkoj religiji*,<sup>25</sup> ovde one nose naziv »embrionalnog disanja« — *t'ai-si*. Glavni cilj ovog vežbanja jeste Dugovečnost (*tch'ang chen*), koju taoisti shvataju »materijalnom besmrtnošću samog tela«.<sup>26</sup> »Embrionalno disanje« ne učestvuje, kao *prânâyâma*, u pripremi i duhovne koncentracije i prodora svesti u prethodno nepristupačne predele, već ono ostvaruje proces »mističke fiziologije«, čija je posledica beskrajno produženje života. Ovim taoizam podseća na hatha-jogu, na koju on, u nekoj meri, i liči, poput određene erotske prakse koju ovde nalazimo (zadržavanje sperme) i koja podseća na trantizam (upoređi dalje, str. 207). Ono što Kinu prvenstveno interesuje, ostaje i dalje beskonačno produženje života materijalnog tela, dok Indiju opseća ideja duhovne slobode koju treba steći, ideja transfiguracije i »deifikacije« tela.

Evo nekoliko taoističkih tekstova koji se tiču tehnike disanja. »Povući se u jednu mirnu sobu, zatvoriti vrata, smestiti se na krevet pod neki pokrivač, glavu na jastuk visok dva i po palca, telo u pravilnom, ležećem položaju, zatvoriti oči i zadržavati dah dijafragmom tako da se dlaka postavljena na nos i na usta ne pomakne.«<sup>27</sup> Jedan autor s kraja VI stoleća, Li Ts'ien-tch'eng, preporučuje da »se legne zatvorenih očiju, zatvorenih pesnica i zadrži dah do 200, a zatim izbaciti kroz usta«.<sup>28</sup> Najznačajnije, dakle, jeste zadržati dah. Posle dugih vežbanja može se postići to da se dah zadrži za vreme od 3, 5, 7, 9 udisaja, zatim od 12, 120, itd. Da bi se dosegla besmrtnost, dah treba da se zadrži u vremenu potrebnom za 1 000 udisaja.

Mnogo je, pak, teže upražnjavati tehniku »unutrašnjeg daha«, to jest, disanja koje se naziva »embrionalnim«. Budući da je dah čisto unutrašnji, nije više reč o tome da se obustavi disanje na način starih taoista. Evo jednog kapital-

<sup>25</sup> *Les procédés de »nourrir le principe vital« dans la religion taoïste ancienne*, Journal Asiatique, avril—juin, juillet—septembre, 1937, pp. 177—252, 353—430.

<sup>26</sup> Maspéro, *op. cit.*, p. 178.

<sup>27</sup> *Tchen tchong ki*, p. 203, cit. Maspéro.

<sup>28</sup> *Cit. Maspéro*, p. 203.

nog teksta: »Kada nam, nakon što smo interiorizovali dah, ostane još slobodnog vremena, valja se povući u neku mirnu sobu gde niko ne boravi, raspustiti kose, raskopčati odeću i leći, tela u pravilnom položaju, nogu i ruku opruženih, ne zatvarati (ruke), pokriti se čistim pokrivačem, čije strane vise do poda [...] A onda uravnotežiti dahove; kada je svaki dah pronašao svoje mesto (organ koji mu odgovara), progutati (dah). Potom, zadržati dah do momenta kada to postane neizdržljivo. Ućutkati pri tom srce, da ni na šta ne misli (NB: za Kineze srce je organ misli); pustiti dah da ide kuda on hoće, a kada dah postane nezadrživ, otvoriti usta i ispustiti dah; kada dah izađe, disanje postaje ubrzano; uravnotežiti dah; nakon sedam ili osam udisaja, dah će se naglo umiriti. Tada ponovo, na isti način, početi rastakanje daha. Ukoliko i ostane još vremena, ipak valja prestati posle desetog rastakanja [...] Rastakanje daha ne može se upražnjavati svaki dan; svakih deset dana ili svaki peti dan, ukoliko imamo vremena, ili ukoliko provodljivost nije posvuda dobra, to jest ukoliko u udovima osećamo neizdrživu toplotu, i onda to valja činiti!«<sup>29</sup>

Neki rezultati prema kojima vodi »embrionalno disanje« podsećaju na jogističke »moći« (*siddhi*). »Tada se može ući u vodu (a da se ne udavi) ili hodati po vatri (a da se ne opeče)«, tvrdi se u slavnom spisu *Efikasna tajna oralna formula koja se tiče različitih načina apsorpcije daha*.<sup>30</sup>

Zadržavanje daha naročito se primenjuje u lečenju bolesti.<sup>31</sup> »Uravnotežiti dah, zatim ga progutati i zadržavati dah koliko god je to moguće: misaono se usredsrediti na bolesno mesto, pretakati dah mislima u to mesto, zamišljati da se bori sa bolešću i nastojati da se otvori obustavljeni protok. Kada je dah na izmaku, izbaciti ga i početi ponovo, dvadeset do pedeset puta; treba da se zaustavimo kada opazimo da znoj teče sa obolelog mesta. Ponovo može da se počne svakog sledećeg dana u ponoć, ili svake pete noći, sve do izlečenja.«<sup>32</sup>

U neotaoističkoj praksi uloga misli postaće još značajnija. »Govor« Sseu-ma Tch'eng-chenga podseća na to da »oni koji interiorizuju dah . . . moraju da ga prate mišlju kada on prodire u odgovarajuće organe, da bi lučevine (tih organa)

<sup>29</sup> Maspéro, *op. cit.*, pp. 220—221.

<sup>30</sup> Maspéro, *op. cit.*, p. 222.

<sup>31</sup> Maspéro, *op. cit.*, 363 sq.

<sup>32</sup> Maspéro, *op. cit.*, p. 364.

bile napojene (dahom), svakom organu odgovara, pri tom, onakav dah kakav tu boravi, na taj način dahovi mogu da obuhvate celo telo i da izleče sve bolesti...<sup>33</sup>

Verovatno da je disciplina disanja, bar što se tiče neotaoističke forme, pretrpela uticaj tantrističke joge: jedna određena praksa, istovremeno i disajna i seksualna, prodrila je u Kinu počev od VII v. n. e. (vidi, dalje, str. 84). Dr Žan Filioza (Jean Filliozat) izvlači zaključak koji ide u prilog jednog izrazito indijskog uticaja: »Od stare kineske medicine taoizam nije mogao da nasledi pojam fiziološke uloge daha onako kako je ona ovde obrađena, jer stara kineska medicina ne sadrži ništa slično.«<sup>34</sup> Pa ipak, u Kini su postojale neke arhaične tehnike šamanske strukture, čiji je cilj bio oponašanje pokreta i disanja životinja u stanju *hibernacije*, a znamo, pri tom, da je spontanost i ponoća animalnog života za Kineze bio *par excellence* model bivanja u savršenoj harmoniji sa kosmosom. Na izuzetno lep način je Marsel Grane (Marsel Granet) rezimirao organsku i duhovnu funkciju embrionalnog disanja koje karakteriše kako organsku ponoću, tako i ponoću ekstaze. »Onaj ko želi da izbegne strasti i vrtloge mora da nauči da diše, ne samo preko grla već čitavim telom, počevši od peta. Jedino takvo disanje, duboko i tiho, pročišćuje i obogaćuje supstanciju. Uostalom, to je ono isto disanje koje se nameće u stanju *hibernacije* kao i *ekstaze*. Dišući istegnutog vrata pognute glave, dah će se, da tako kažem, utancati, a životna snaga svesti na svoju kvintesenaciju. Krajnji cilj bi bio da se postigne neka vrsta *zatvorene kolanja* vitalnih tokova, pri čemu individua postaje *savršeno zatvorena* i može da podnese uranjanje. Pošto ovlada veštinom da se hrani i diše u zatvorenom kolu, na način *embriona* — čovek postaje *nepropustan*, neovisan, *neranjiv*.«<sup>35</sup> Moguće je, dakle, da su se indijski uticaji vršili na neotaoističke krugove koji su se pozivali ne na naučnu kinesku medicinu, već na autohtonu »mističku« tradiciju; a ova je, pak, još od pravadnih vremena nosila u sebi nostalgiju za blaženstvom i spontanošću životinjskog sveta. Bilo kako bilo, Lao Tse<sup>36</sup> i Tchouang Tse<sup>37</sup> znali su već za »metodično disanje«.

<sup>33</sup> Maspéro, *op. cit.*, p. 369.

<sup>34</sup> Cf. *Taoïsme et Yoga* (»Dàn Viêt-Nam«, n° 3, août 1949, pp. 113—120), p. 120.

<sup>35</sup> Marcel Granet, *La pensee chinoise*, Paris, 1934, pp. 514—515.

<sup>36</sup> *Tao Te King*, 6.

<sup>37</sup> Gl. 15.

Tehnika disanja bila je već upražnjavana i u islamskoj mistici.<sup>38</sup> Kakvog god da su porekla<sup>39</sup> tehnike disanja u islamskoj tradiciji, van svake sumnje je da su neki muslimanski mistici u Indiji pozajmljivali i upražnjavali jogističke vežbe. (Jedan od njih, princ Muhamed Dârâ Shikoh, čak je pokušao da napravi sintezu indo-islamske mistike.<sup>40</sup> Tehnika *dhikra* poprima ponegde frapantne morfološke sličnosti sa indijskom disajnom veštinom. Hjuz<sup>41</sup> navodi da se za jednog isposnika, koji je živeo na avganistanskoj granici, govorilo da je toliko praktikovao *dhikr* da je uspevao da zaustavi svoj dah gotovo tri sata. (O *dhikru* vidi, *infra*, str. 221).

Isihazam otvara, takođe, interesantan problem. Izvesne preliminarne asketske radnje i molitvene metode, koje upražnjavaju monasi isihasti, podsećaju, u nekim tačkama, na jogističke tehnike, a naročito na *prânâyâmu*. Evo kako časni otac Irinej Hausher (Irénée Hausherr) rezimira suštinu molitvene metode isihasta: »ona sadrži jednu dvostruku vežbu, omfaloskopiju i neprekidno ponavljanje molitve Isusu: 'Gospode Isuse Hriste, sine božiji, smiluj mi se!' Potrebno je sestiti u mrak, pognuti glavu, fiksirati pogled na sredinu trbuha, drugim rečima, na pupak, nastojati da se tu pronađe mesto srca, ponavljati vežbu bez predaha, prateći je uvek istom invokacijom, sledeći, pri tom, ritam disanja, usporen do maksimuma; zahvaljujući danima i noćima proboravljenim u ovoj duhovnoj molitvi, naći će se ono što se tražilo, mesto srca, a sa njim čitav niz čuda i spoznaja.«<sup>42</sup>

<sup>38</sup>Cf. J. Goldziher, *Vorlesungen über der Islam*, Heidelberg, 1910, p. 164; M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana*, »Annali Lateranensi«, 1946, pp. 102—212, spec. p. 140 sq.; naročito L. Gardet, *La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, Revue Thomiste, 1952, pp. 641—679; 1953, pp. 197—213, studija koju mi u nastavku koristimo, str. 218.

<sup>39</sup> Prema radovima nekih autora — prvenstveno Maksa Hortena (Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, 2. Vol., Heilderberg, 1927—1928) — znamo da je sufizam pretrpeo jak indijski uticaj. Luj Masinjon (Louis Massignon) je već prethodno pokazao preteranost ovakve teze (*Essai sur les origines du lexiques technique de la vie mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 63—80), a još skorije Mario Moreno je, pak, došao do negativnih rezultata kada je reč o značaju indijskog doprinosa islamskoj mističkoj tradiciji (*op. cit.*, p. 210 sq.). Specifični problem porekla muslimanske tehnike disanja ostaje i dalje otvoren.

<sup>40</sup> Cf. Mahfuz-ul-Hak, *Majma-ul-bahrain, or The Minging of the two Oceans*, Calcutta, Biblioteca Indica, 1929.

<sup>41</sup> Hughes, *Dictionary of Islam*, London, 1885, p. 703. etc.

<sup>42</sup> Irénée Hausherr, S. J., *La Méthode d'Orasion Hécyhaste*, »Orientalia Christiana«, Vol. IX, 2, Rome, 1927, p. 102.

Evo fragmenta Nikifora Usamljenika<sup>43</sup> (druga polovina XIII veka), koga je Žan Gujar<sup>44</sup> ponovo preveo: »Kao što sam tebi to već rekao, sedi, priberi svoj duh i uvedi ga — mislim na tvoj duh — u nozdrve; to je put kojim dah ide u telo. Poguraj ga, primoraj ga da siđe u tvoje telo u isto vreme kad i vazduh koji udišeš. Kada, konačno, on tu bude, videćeš kakva će radost uslediti — sigurno nećeš požaliti. Poput nekoga ko posle odsustvovanja dođe ponovo svojoj kući i ne može da obuzda radost što ponovo vidi svoju ženu i decu; tako i duh kada se sjedini s dušom biva preplavljen radošću i neizrecivim užitkom. Brate moj, nauči tvoj duh da ne žuri da ponovo izađe. U početku će mu nedostajati volje, najblaže rečeno, da ostane zatvoren i spregnut unutra. Kada jednom stekne naviku, on više neće poželeti da kruži izvan. Jer, 'carstvo božije je u nama' i za onoga koji prema njemu okreće svoj pogled i prati ga čistom molitvom, spoljni svet postaće ružan i dostojan prezrenja.«

Još u XVIII veku isihastička učenja i tehnike su veoma bliski monasima Svete Gore. Evo nekoliko odlomaka iz *Enhi-ridiona* Nikodima Hagiorite: »... Da bi se ostvario povratak duha, početnici treba da se naviknu, kao što su nas učili Oci Isposnici, na položaj pognute glave i brade pripijene na najviši deo grudi...«<sup>45</sup> »Zašto valja zadržavati dah pri molitvi? Zato što se duh, odnosno njegov aktivni život, od samog početka navikavao da se širi i raspršava na čulnim stvarima spoljnog sveta, zbog toga, kada ona (duša?) izgovara ovu molitvu, neka ne diše neprekinutim ritmom kako joj to priroda nameće, već neka zaustavi dah za vreme dok unutrašnja reč ne izgovori molitvu i onda neka diše kako su to božanski Oci podučavali. Usled momentalnog zaustavljanja disanja, zato što ne prima vazduh koji mu je, po prirodi, neophodan, srce će biti ometeno i zgrčeno i osetiće bol; što se, pak, tiče duha, ovim putem on će lakše da se pribere i okupi oko srca [...] Usled trenutnog zaustavljanja disanja, neosetljivo i neprobojno srce postaje tankočutnije, a sokovi srca, pošto su komprimirani i zagrejani kako valja, time postaju rafiniraniji, osećajniiji, ponizniji i spremniji za pokajanje i suze [...] Usled kratkog sprežanja, srce će osetiti nelagodnost i patnju; usled nelagodnosti i bola, ono će povratiti zatrovani mamac

<sup>43</sup> Prvi koji govori, nesumnjivo, o molitvi Isusovoj u kombinaciji sa »tehnikom disanja« (Jean Guillard, *Petite Philocalie*, p. 185).

<sup>44</sup> Jean Guillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953, p. 204.

<sup>45</sup> I. Hausherr, *op. cit.*, p. 107.

užitka i greha koga je prethodno progutalo...«<sup>46</sup> I na kraju, spomenimo značajan spis *Metod svete molitve i budnosti*, koji je dugo bio pripisivan Simeonu Novom Teologu; »delo koje je, verovatno, nastalo u doba kada je živeo Nikifor, ako ga i on sam nije napisao, kako to veoma uverljivo zaključuje I. Hausherr«.<sup>47</sup> U delu *Metod isihastičke molitve (La Méthode d'oraison hésychaste)*, časni otac Hausherr daje i kritičko izdanje i prevod ovog spisa (odlomak koji nas interesuje nalazi se na stranama 164—165). Ovde dajemo novi prevod Žana Gujara:<sup>48</sup> »A onda, smesti se u sedeći položaj u nekoj mirnoj ćeliji, sa strane, u nekom čošku, i pokušaj da pomno činiš ovo što ću ti reći: zatvori vrata, i uzdigni svoj duh van ispraznih i prolaznih predmeta. A zatim, prislonivši bradu na grudi, usmeri svoje oko i svoj duh na središte stomaka, drugim rečima na pupak, sputaj prolazak vazduha kroz nozdrve tako da ne možeš da dišeš s lakoćom i motri mentalno na unutrašnjost vlastite utrobe u potrazi za mestom srca, mestom koje sve energije duše vole da posećuju. U početku ćeš naići na tmine i neprobojnu neprozračnost, ali ako nastaviš, ako noć i dan upražnjavaš ovu vežbu, naći ćeš — o čuda! — bezgranično blaženstvo.« Mogli bismo da navedemo i druge tekstove isihasta, na primer Grigorija Sinaita (1255—1346), iz čijeg dela *Mala Filokalija* Žan Gujar navodi nekoliko značajnih odlomaka (o asketskim »položajima« u vreme molitve, p. 248; o zadržavanju daha, p. 249). Vredi konsultovati i apoloģiju isihasta Grigorija Palame (oko 1296—1359), »poslednjeg velikog imena vizantijske teologije«.<sup>49</sup>

Ipak, ove spoljašnje sličnosti sa *prânâyâmom* ne bi smele da nas zavedu. Vežbe disanja i položaj tela imaju za cilj da pripreme mentalnu molitvu; u *Yoga-sûtrama* te vežbe idu za »objedinjenjem« svesti i pripremom »meditacije«, dok je uloga Boga (*Īśvara*) veoma skromna. Time nije osporena činjenica da su te dve tehnike fenomenološki dovoljno slične da bi se pitanje o uticaju indijske mistike na isihazam moglo postaviti. Mi se, ovde, nećemo baviti uporednim istraživanjem.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> I. Hausherr, *op. cit.*, p. 108.

<sup>47</sup> Jean Guillard, *op. cit.*, p. 206.

<sup>48</sup> *Petite Philocalie*, p. 216.

<sup>49</sup> Vidi nekoliko izvoda kod Ž. Gujara, *op. cit.*, pp. 269—285.

<sup>50</sup> O isihazmu vidi K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, pp. 214 sq.; M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes*, »Échos d'Orient«, 30, 1931, pp. 179—185; Dr André Bloom, *Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe*, in »Études Carmélitaines«, 1948 (*Technique et con-*



## JOGISTIČKA »KONCENTRACIJA« I »MEDITACIJA«

*Āsana, prānāyāma i ekāgratā* su tu da — bar za vreme dok određena vežba traje — ukinu čovekovu uslovljenost. Nepomičan, ujednačenog daha, pogleda i pažnje usredsređene na jednu jedinu tačku, jogin u toku vežbe prevazilazi modalitete profanog življenja. On postaje autonoman prema kosmosu; spoljašnje draži ga više ne uznemiravaju (pošto je prevazišao »parove suprotnosti«, on je neosetljiv kako na hladno tako i na toplo, kako na svetlost tako i na tamu, itd.); aktivnost čula ga više ne projektuje napolje, prema objektima čula; psiho-mentalni fluks nije više ometan niti upravljani raznoraznim distrakcijama, automatizmima i uspomnama: sada je »usredsređen«, »objedinjen«. Povlačenje iz kosmosa ide uporedo sa poniranjem u sebe; poniranje ide u istom pravcu kao i pomenuto povlačenje. Jogin se vraća sebi, počinje, da tako kažemo, da poseduje samog sebe, okružen sve moćnijim »odbrandbenim sredstvima« koja ga štite od spoljašnje invazije i postaje, jednom rečju, neranjiv.

Samo po sebi razume se da je jedno ovakvo usredsređivanje, koje jogin doživljava na svim planovima (*āsana, prānāyāma, ekāgratā*), praćeno sve većom budnošću u pogledu sopstvenog organskog života. Za vreme dok traje vežba, jogin svoje telo oseća sasvim drugačije nego što to može običan čovek. Stabilnost tela, uspostvenost ritma disanja, usredotočenost polja svesti na jedan predmet, kao i odjek koji i najmanja unutrašnja životna pulsacija poprima usled svega toga, dozvoljava nam da uporedimo jogina sa biljkom. Čak i da potpuno odgovara stvarnosti, ovo poređenje ne bi sadržavalo ništa pogrdno. Za indijsku svest, vegetativni način života ne znači osiromašenje, naprotiv, znači obogaćenje života. U mitologiji *purāna* i u ikonografiji, rizom i lotos postaju upravo simboli kosmičkog događanja. Stvaranje je simbolizovano lotosom koji pliva primordijalnim vodama. Vegetacija uvek znači višak, plodnost, izbijanje svekolikih klica. Kada je reč o indijskom slikarstvu (setimo se, na primer, fresaka iz Ađante), blaženstvo predstavljenih ličnosti je oličeno blagim, talasastim pokretima nalik na pokrete vodenih lizana; čini nam se da venama tih mitskih figura teku biljni sokovi umešto krvi.

temptation), pp. 49 sq.; *id.*, *L'Hésychasme, Yoga chrétien?* in *Yoga*, ed. Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 177—195; opšti pregled problema i bibliografiju daje J. Gouillard, *Petite Philocalie*, pp. 22 sq., 37, i L. Gardet, *La mention du nom divin*, pp. 645 sq.

*A priori*, dakle, poređenje jogina u stanju usredsređenosti sa biljkom, nije lišeno svakog smisla. Nostalgija što je Indijac oseća kada misli na zatvoreni i neprekinuti tok organskog života — tok lišen i nepravilnosti i burnih trenutaka (jednom rečju, tok kakav je ostvaren na nivou vegetativnog života) — ta nostalgija je činjenica. Pa ipak, ne mislim da ukidanjen ljudske uslovljenosti putem nepokretnosti, ujednačenog disanja i koncentracije na jednu tačku ima za krajnji cilj ovaj korak unazad, što bi, zapravo, značilo vraćanje u vegetativni način života. Ono za čime se ide u Patanjđalijevim *Yoga-sūtrama*, a naročito ono za čime tragaju druge vrste joga, čini malo verovatnom jednu sličnu hipotezu. Čini se da simetrije sa vegetativnim svetom, koje možemo naći u položajima, disanju i jogističkoj koncentraciji, mogu da se savršeno objasne arhaičnim simbolom »ponovnog rođenja«. U morfološkom pogledu, *āsana* i *prānāyāma* mogu da se uporede sa »embrionalnim disanjem« kojim se koristi taoizam,<sup>51</sup> sa embrionalnim položajem koji mnogi narodi upražnjavaju pri sahranjivanju (u nadi da će se mrtvi ponovo vratiti u život), kao i sa ceremonijama inicijacije i ponovnog rođenja, što se praktikuje u zatvorenim prostorima koji simbolišu matericu. Ovde ne možemo da se duže zadržavamo na ovim ceremonijama; recimo samo to da one za onoga ko u njima učestvuje pretpostavljaju, bez izuzetka, magično projektovanje u praskozorje vremena, u mitski *illud tempus. Incipit vita nova* (a svako obnavljanje jeste jedno »novo rođenje«) nije moguće, osim u situaciji u kojoj je vreme što je protkalo izbrisano, »istorija« takođe, a trenutak inicijacije koincidira sa mitskim trenutkom začetka, to jest sa stvaranjem svetova, sa kosmogonijom. U tom smislu položaj tela i »embrionalno disanje« jogina, mada idu (bar u *Yoga-sūtrama* ako ne i u svim drugim formama joge) za potpuno drugim ciljem, mogu da se uporede sa ontološkim modalitetima svojstvenim embrionu ili vegetativnom životu.

S druge strane, *āsana* i *ekāgratā* oponašaju božanski arhetip; jogistički položaj kao takav ima religioznu vrednost. Razume se da jogin ne oponaša nikakve »gestove« niti božanske »strasti«. Glavni razlog je u tome što Bog iz *Yoga-sūtri*, *Īšvara*, jeste samo čisti duh koji ne samo da nije

<sup>51</sup> Prema taoističkim izvorima, cilj tog disanja jeste da se oponaša disanje fetusa u majčinoj utrobi. »Vraćajući se u bazu, okrećući se prema izvoru, izgoni se starost i ponovo se stiče u stanje fetusa«, kaže se u uvodu za *Verbalne formule za embrionalno disanje (T'ai-si K'eu K'ue)*. Navedeno prema: Maspéro, *Les procédés de »Nourrir le Principe vital« dans la religion taoïste ancienne* (*Journal Asiatique*), avril—juin 1937, p. 198).

stvorio svet već ne utiče na istorijski tok, ni direktno ni indirektno. Ono što će jogin, u nedostaku vidljivih manifestacija, moći ipak da oponaša jeste način postojanja koji je svojstven tom čistom duhu. Prevazilaženje čovekove situacije, »izbavljenje«, savršena autonomnost *puruse* — sve to nalazi svoj arhetipski uzor u Ísvari. Odustajanje od uslovljenog ljudskog bitisanja, to jest upražnjavanje joge, ima religioznu vrednost u tom smislu što jogin oponaša Ísvarin način postojanja: nepomičnost, usredsređenost na samog sebe. Očevidno je da i u drugim vrstama joge *ásana* i *ekâgratâ* postaju vredne u religioznom pogledu već i samom tom činjenicom što jogin preko njih, imitirajući ikonografski uzor, postaje živa statua.

Činjenica da se dah uravnotežio, pa čak po mogućstvu i zaustavio, uveliko olakšava koncentraciju (*dhâranâ*). Jer, kako kaže Patanjđali,<sup>52</sup> zahvaljujući *prânâyâmi* tamni veo će nestati i intelekt će postati podoban (*yogyata*) za koncentraciju (*dhâranâ*).<sup>53</sup> Jogin može da proveri svoju koncentrisanost pomoću *pratyâhâre* (termin koji se najčešće prevodi sa »uvlačenje čula« ili »apstrahovanje«, a koga mi radije prevodimo sa »sposobnost da se čula oslobode robovanja spoljašnjim objektima«). Prema *Yoga-sûtri* (II, 54), *pratyâhâra* bi značila sposobnost kojom intelekt (*çitta*) poseduje čulne draži kao da je kontakt stvaran.

Komentarišući ovu *sûtru*, Bhođa kaže da čula, umesto da se upravljaju ka objektu, »ostaju u sebi samima« (*svarûpamâtre svasthânâmi*). I mada se čula upravljaju ka spoljašnjem predmetu i njihova se aktivnost obustavlja, intelekt (*çitta*) ne gubi zbog toga sposobnost čulnog predstavljanja. Kada *çitta* želi da spozna spoljašnji objekt, ona se tada ne služi čulnom aktivnošću; ona spoznaje objekt svojim specifičnim sredstvima. Pošto je dobijena direktno kontemplacijom, ova »spoznaja« je, sa jogističkog stanovišta, delotvornija nego uobičajena spoznaja. »Samo onda, kaže Vyasa, mudrost (*prajnâ*) jogina spoznaje sve stvari takve kakve jesu.«<sup>54</sup>

Izuzimanje čulne aktivnosti iz dominacije spoljnih predmeta (*pratyâhâra*) jeste poslednja etapa psihičke *askeze*. Od sada jogin više neće biti »dekoncentrisan«, odnosno »ometan« od čula, aktivnosti čula, uspomena itd. Svekolika aktivnost je obustavljena. *Çitta*, ta psihička masa koja sređuje i rasvetljuje draži koje stižu spolja, može sada da bude ogledalo

<sup>52</sup> *Yoga-sûtra*, II, 52, 53.

<sup>53</sup> *Yoga-sûtra*, II, 53.

<sup>54</sup> *Yoga-bhasya*, II, 45.

objektima, a da se pri tom čula ne isprečuju između nje i objekta. Običan čovek nije kadar da dostigne tu oslobodjenost, zato što je njegov duh, umesto da ostane čvrsto usredsređen, stalno izložen ometajućem delovanju aktivnosti čula, podsvesti, »želji za životom«. Ostvarivši *çitta-vrtti-nirodhah* (i. e. ukidanje psiho-mentalnih stanja), *çitta* ostaje u samoj sebi (*svarûpamâtre*). Ta »autonomija« intelekta ne znači prosto ukidanje »fenomena«. Ostajući u stanju nezavisnosti od fenomena jogin nastavlja da ih kontemplira. Umesto da, kao do tada, spoznaje preko oblika (*rupâ*) i mentalnih stanja (*çitta-vrtti*) — jogin sada direktno kontemplira suštinu (*tat-tva*) predmeta.

Nezavisnost u pogledu draži iz spoljašnjeg sveta kao i u pogledu podsvesnog dinamizma, nezavisnost koju ostvaruje preko *pratyâhâre*, joginu će omogućiti da upražnjava trostruku veštinu koja je u tekstovima nazvana *samyama*. *Samyama* označava poslednje etape jogističke meditacije, tri poslednja »člana joge« (*yoganga*), to jest: koncentraciju (*dhâranâ*), meditaciju u užem smislu reči i »uspostavljenost« (*samâdhi*)\*. Te duhovne vežbe moguće su samo nakon dovojnog broja ponavljanja prethodno pomenutih fizioloških vežbi, tek nakon toga što je jogin uspeo da savršeno ovlada svojim telom, svojom podsvješću, svojim psiho-mentalnim protokom. Te vežbe su nazvane »suptilne« (*antarânga*) da bi se specifikovalo da ne sadrže nikakvu novu fiziološku tehniku. One liče jedna na drugu do te mere da jogin, koji upražnjava neku od njih (na primer, koncentraciju), teško može da opstane samo pri njoj, pa se događa da, i protiv svoje volje, sklizne u »meditaciju« ili u »uspostavljenost« (*enstase*). Upravo zato tri poslednje vežbe nose zajednički naziv: *samyama*.<sup>55</sup>

»Koncentracija« (*dhâranâ*, od korena *dhr*, znači »držati stegnutim«) u suštini jeste *ekâgratâ*, usredsređenost na jednu tačku, čiji sadržaj ostaje isključivo pojmovan.<sup>56</sup> Drugim rečima, *dhâranâ* — za razliku od *ekâgrate*, čiji je jedini cilj u tome da zaustavi psiho-mentalni tok i da ga »usredsredi na jednu tačku« — »usredsređenje« ostvaruje u cilju *razume-*

\* Termin koji Elijade upotrebljava za prevod sanskritskog *samâdhi* jeste *stase*. U francuskom se ovaj termin upotrebljava samo u medicini sa značenjem zaustavljenosti ili usporenosti tokova, a to, naravno, nije suštinski smisao koji Elijade želi da dá tom terminu. Očevidno je da misli na izvorno grčko *stasis* — uspostavljenost, stabilno stanje, stanje suprotno od kretanja, te ćemo ga tako i prevoditi. — *Prim. prev.*

<sup>55</sup> *Vâcâspatimišra*, ad Vyâsa, III, 1.

<sup>56</sup> Vidi Belešku II, 3.

vanja. Patanjđali je definiše na sledeći način: »usredsređe-  
nost misli na jednu tačku« (*deśabandhaścittasya dhâranâ*).<sup>57</sup>  
Vyâsa precizira da se koncentracija obično vrši na »središte  
(*çakra*) pupka, lotos srca, svetlost glave, vrh nosa, vrh jezika  
ili bilo koje drugo mesto ili spoljašnji predmet«.<sup>58</sup> Vâçaspati-  
mišra dodaje da se *dhâranâ* ne može obaviti bez oslanjanja  
na neki predmet koji će zadržati misao.

Komentarišući *Yoga-sûtru* (I, 36), Vyâsa je već govorio  
o koncentraciji na »lotos srca« kojom se stiže do doživljaja  
čiste svetlosti. Zadržimo pažnju na detalju: »unutarnja svet-  
lost« koja je otkrivena koncentracijom na »lotos srca«. Doživ-  
ljaj je potvrđen već u Upanišadama, gde je uvek u vezi sa  
pronalaženjem svoga vlastitog Sopstva (*âtman*). Svetlost »srca«  
doživeće veliki ugled u svim indijskim mističkim metodama  
koje se javljaju posle Upanišada. Povodom ovog Vyâsinog  
teksta, Vâçaspatimišra nadugo opisuje lotos srca: poseduje  
osam latica, i nalazi se, vrhom nadole, u prostoru između  
grudi i stomaka; zaustavljajući dah (*reçaka*) i koncentrišući  
na njega svoj intelekt (*çitta*) valja ga preokrenuti vrhom na-  
gore. U središtu lotosa nalazi se sunčani disk i slovo A, a tu  
je i sedište budnoga stanja. Iznad se nalazi disk meseca sa  
slovom U, tu je sedište sna. Još više iznad nalazi se »vatreni  
krug« sa slovom M: sedište dubokog sna. I na kraju, iznad  
ovog poslednjeg nalazi se »najviši krug čija suština jeste vaz-  
duh«: tu je sedište četvrtog stanja (*turiya*), »kataleptičkog  
stanja«. U tom poslednjem lotosu, tačnije u njegovoj čašici,  
nalazi se »Brahmin nerv (*nâdi*)« koji je okrenut naviše i pre-  
ko sunčevog kruga uliva se u ostale: tu upravo počinje *nâdi*,  
nazvana *susumna*, koja takođe prolazi kroz spoljašnje kru-  
gove. Ovde je sedište *çitte*: koncentrišući se upravo na tu  
tačku, jogin dostiže svest o *çitti* (drugim rečima, *postaje*  
*svestan svesti*).

Pratili smo, što je moguće vernije, tekst Vâçaspatimišre,  
čak i po cenu da zloupotrebimo strpljenje čitaoca. Reč je o  
»mističkoj« ili »suptilnoj« fiziologiji i »organima« koji svoje  
postojanje otkrivaju jedino za vreme upražnjavanja jogistič-  
ke meditacije i koncentracije. Vrat ćemo se ponovo na taj  
problem kada budemo predstavljali meditativne tehnike tan-  
trizma (vidi str. 244); tom prilikom ćemo govoriti i o odno-  
sima između »suptilnih organa«, mističkih slova i stanja sve-  
sti. Za sada je bilo značajno samo to da se napomene da je  
već tradicija klasične joge, koju predstavlja Patanjđali, po-

<sup>57</sup> *Yoga-sûtra*, III, 1.

<sup>58</sup> *Yoga-sûtra*, III, 1.

znavala i upotrebljavala sheme »mističke fiziologije« koje će,  
od tada nadalje, imati značajnu ulogu u istoriji indijske  
duhovnosti.

U svom spisu *Yoga-sâra-samgraha*<sup>59</sup> Viđnjânbhiksu na-  
vodi jedno mesto iz *Îšvara-gîte*, gde se kaže da se trajanje  
*dhârane* pruža u vremenskom intervalu od dvanaest *prânâ-  
vâmâ*. »Vreme neophodno za koncentrisanje duha na odre-  
đeni predmet (*dhâranâ*) odgovara vremenu od dvanaest *prânâ-  
nâyâma*« (to jest dvanaest kontrolisanih, ujednačenih i uspo-  
renih udisaja). Kada se ta koncentrisanost na jedan predmet  
produži dvanaest puta, dostignuta je »jogistička meditacija  
(*dhyâna*). Patanjđali poslednju meditaciju definiše sa »tok  
objedinjene svesti«,<sup>60</sup> a Vyâsa na to dodaje sledeći komentar:  
»Produženo neprekidno mentalno nastojanje (*pratyayasâyika-  
tânâtâ*) da se asimiluje predmet meditacije, oslobođeno svih  
drugih nastojanja da se asimiluju drugi predmeti (*pratyayân-  
tarenaparâmrsto*).« Viđnjânbhiksu<sup>61</sup> objašnjava taj proces na  
sledeći način: kada, u stanju u kome je bila dostignuta *dhâ-  
ranâ*, duh uspe da se održi dovoljno dugo pred samim sobom  
u obliku predmeta meditacije, bez ijednog prekida koji bi  
bio izazvan upadom neke druge funkcije, onda se dostigla  
*dhyâna*. Za primer on uzima kontempliranje slike *Visnuove*  
ili bilo koga drugog božanstva zamišljenog unutar lotosa srca.

Nepotrebno je naglašavati da se jogistička »meditacija«  
sasvim razlikuje od uobičajene meditacije. Pre svega, u grani-  
cama uobičajenog psiho-mentalnog iskustva nikakav mentalni  
»kontinuum« ne može dostići punoću i pročišćenost koju jogi-  
stički postupci omogućuju da se dostigne. Osim toga, uobiča-  
jena meditacija se zaustavlja bilo na spoljašnjim oblicima  
predmeta o kojima se meditira, bilo na njihovoj vrednosti,  
dok *dhyâna* dopušta da se »prodre« u predmete meditacije,  
da se oni na magičan način »asimiluju«. Evo, na primer, kako  
se sve do naših dana predaje jogistička meditacija na temu  
»vatra«; meditacija počinje koncentracijom, *dhâranom*, usme-  
renom na nekoliko ugljenih žeravica koje se nalaze pred jo-  
ginom: 1) misaono izjednačiti fizičko-hemijski proces koji se  
odvija u žeravici i sagorevanje koje se zbiva unutar ljudskoga  
tela; 2) identifikovati tu vatru sa vatrom sunca, itd.; 3) obje-  
diniti sadržaj svih vatri da bi se dobila vizija egzistencije  
kao »vatre«; 4) prodreti unutar kosmičkog procesa bilo na  
astralnom nivou (čovekovo telo), bilo na infinitezimalnom

<sup>59</sup> Ed. C. Jha, pp. 43 sq.

<sup>60</sup> *Yoga-sûtra*, III, 2.

<sup>61</sup> *Yoga-sâra-samgraha*, p. 45.

planu («zrno vatre»); 5) svesti sve te nivoe na jedan zajednički modalitet, naime na *prakrti* shvaćenoj kao »vatra«; 6) »ovladati«, zahvaljujući *prânâyâmi* i zaustavljenom disanju, unutrašnjom vatrom (disanje = životna vatra); 7) i, konačno, zahvaljujući jednom novom »prodoru«, proširiti ovladanost i na samu žeravicu koja se nalazi ispred njega (jer, ukoliko je proces žagorevanja od jednog kraja univerzuma do drugog jedan te isti, svaka delimična ovladanost vodi nužno totalnoj »ovladanosti«), itd.

Navodeći ovaj, doduše veoma aproksimativan, opis nekih vežbi koje se bave »meditacijom vatre«, nismo nipošto pretendovali da time u potpunosti objasnimo mehanizam *dhyâne*: reč je samo o nekim tipskim elementima. Najkarakterističnije vežbe — i to ne treba da nas čudi — ne mogu se opisati. Ono što je posebno teško da se objasni jeste sam čin »prodora« u »suštinu vatre«: taj čin ne treba shvatiti ni u vidu poetske imaginacije niti nekakve intuicije bergsonovskog tipa. Ono što jogističku »meditaciju« posebno odvaja od pomenuta dva iracionalna prodora jeste doslednost i stanje izrazite lucidnosti koje je prati i ne prestaje da usmeruje. »Mentalni kontinuum« zapravo nikada ne izmiče voljnoj kontroli jogina. Ni u jednom trenutku kontinuum se ne obogaćuje sa strane, nekontrolisanim asocijacijama, analogijama, simbolima, itd. Ni u jednom momentu meditacija ne prestaje da bude *instrument* prodora u suštinu stvari, da, u krajnjoj liniji, bude instrument *osvajanja*, »asimilacije« te iste stvarnosti.<sup>62</sup>

## ULOGA ÎSVARE

Za razliku od *sâmkhye*, joga tvrdi postojanje jednog Boga, Îsvare. Taj Bog, naravno, nije stvoritelj (kosmos, život i čovek su, kao što smo to već videli, stvoreni iz *prakrti*, zato što sve nastaje iz primordijalne supstancije). Međutim, Îsvara može pospešiti, u *nekim* slučajevima, proces izbavljenja; on može da pomogne da se brže stigne u *samâdhi*. Bog koga pominje Patanjđali jeste, zapravo, Bog jogina; on može da pomogne jedino joginu, znači samo onome ko je već odabrao put joga. Uostalom, uloga Îsvare je veoma skromna. On može da učini da, na primer, jogin, koji izabire Îsvaru za predmet svoje koncentracije, dostigne *samâdhi*. Prema Pa-

tanjđaliju,<sup>63</sup> ta božanska pomoć nije rezultat neke »želje« ili »osećanja« — jer Bog ne može da ima ni želja ni emocija — već je plod izvesne »metafizičke simpatije između Îsvare i *puruse*, simpatije koju jedino sličnost njihovih struktura može da objasni. Îsvara je jedan od *purusa* koji su bili slobodni od večnosti i nikada nisu bili dodirnuti *klešama*.<sup>64</sup> Komentarišući ovaj tekst, Vyâsa dodaje da je razlika između »oslobođenog duha« i Îsvare u sledećem: prvi se nekad nalazio u vezi (makar i prividnoj) sa psiho-mentalnim iskustvom, dok je Îsvara uvek bio slobodan. Bog ovaj ne da se privoleti ni ritualnim obredima, ni kulturnim obožavanjem, ni verom u njegovu »milost«; već njegova »suština«, da tako kažemo, instiktivno saraduje sa Sopstvom koje preko joga teži oslobođenju.

Reč je, dakle, o izvesnoj simpatiji metafizičkog reda koja povezuje dva srodna entiteta. Reklo bi se da simpatija koju pokazuje za neke jogine — to će reći za nekoliko ljudi koji svoj spas traže preko jogističkih tehnika — iscrpljuje u celosti sposobnost Îsvarinu da se interesuje za sudbinu ljudskog roda. I zato ni Patanjđali ni Vyâsa neće uspeti da preciznije objasne uticaj Boga na Prirodu. Stiće se utisak da je Îsvara ušao u dijalektiku *sâmkhya*-joge odnekud spolja. Činjenica je da *sâmkhya* tvrdi (joga usvaja tu tvrdnju) da supstancija (*prakrti*) svojim »teleološkim instinktom« saraduje pri oslobađanju čoveka. Time je uloga Boga u osvajanju slobode lišena značaja; kosmička supstancija preuzima na sebe ulogu da izbavi mnogobrojna Sopstva (*purusa*) iz iluzornih mreža egzistencije.

I pored toga što je u dijalektiku soteriološkog učenja *sâmkhye* uveo ovaj novi i (u krajnjoj liniji) savršeno nepotrebn element što ga predstavlja Îsvara — Patanjđali mu ipak ne pridaje značaj koji će mu pridati pozniji komentatori. Ono što je u *Yoga-sûtrama* od najvećeg značaja jeste tehnika, ili, drugim rečima, joginova volja, sposobnost ovladavanja sobom i moć koncentracije. Otkud to da je Patanjđali, ipak, imao potrebu da u sistem uvede i Îsvaru? To je zato što Îsvara odgovara neporecivosti jednog iskustva: Îsvara može zaista da izazove *samâdhi*, pod uslovom da se praktikuje *Îsvarapranidhâna*, to jest predanost Îsvari.<sup>65</sup> Postavivši sebi za cilj da prikupi i klasifikuje sve jogističke tehnike, koje su proverene u »klasičnom predanju«, Patanjđali nije

<sup>63</sup> *Yoga-sûtra*, II, 45.

<sup>64</sup> *Yoga-sûtra*, I, 24.

<sup>65</sup> *Yoga-sûtra*, II, 45.

<sup>62</sup> Kao što ćemo videti jogistička meditacija ima izuzetno značajnu ulogu u budističkim tehnikama.

mogao da po strani ostavi čitav lanac iskustava koji bez usredsređenosti na Īšvaru ne bi bio moguć. Drugim rečima, uporedo sa tradicijom jedne čisto magijske joge, to jest one koja se oslanja jedino na volju i lične snage askete, postojala je i drugačija tradicija, »mistička«, u kojoj su poslednje u nizu etapa u najmanju ruku olakšane zahvaljujući određenoj predanosti (*dévotion*) Bogu — ponekad veoma profinjenoj, veoma »intelektualnoj«. Uostalom, bar što se tiče Patanjđalijevog i Vyâsinog stava — Īšvara je lišen i veličine sve-moćnog Boga stvoritelja, patosa svojstvenog dinamičnom i ozbiljnom Bogu raznih mistika. Īšvara nije drugo do arhetip jogina: nekakv makrojogin; verovatno da je bio i zaštitinik nekih jogističkih sekti. I zaista, kao što kaže Patanjđali, Īšvara je bio *guru* mudraca iz pradavnih vremena; jer, dodaje on, Īšvara nije ograničen vremenom.<sup>66</sup>

Zadržimo pažnju na detalju čije će se značenje pokazati jasnije u nastavku: u dijalektiku spasenja, u kojoj nije bilo nužno da figurira, Patanjđali uvodi jednog »Boga« kome, doduše, dodeljuje veoma skromnu ulogu: onome ko ga uzme za predmet koncentracije, Īšvara može pospešiti dostizanje *samâdhija*. *Samâdhi* — kao što ćemo videti — može da se dostigne i bez »koncentracije na Īšvaru«. Joga koju praktikuje Buda i njegovi savremenici može sasvim dobro da opstane i bez »koncentracije na Boga«. Sasvim lako može da se zamisli joga koja bi u svemu prihvatila dijalektiku *sâm-khye*, i mi nemamo nikakvog razloga da sumnjamo da je takva magijska i ateistička joga postojala. Patanjđali je, ipak, morao da uvede Īšvara u jogu budući da je Īšvara, da tako kažemo, eksperimentalna činjenica: jogini su prizivali Īšvaru, mada su oslobođenje mogli dostići već i samim upražnjavanjem tehnikâ joge.

Nailazimo, dakle, na polaritet magija-mistika, o čijim će mnogobrojnim oblicima biti više reči u nastavku. Ono što se može pri tom uočiti jeste sve aktivnija uloga koju Īšvara počinje da ima kod poznijih komentatora. Vâčaspatimišra i Viđnjanabhiksu, na primer, pridaju Īšvari veliki značaj. Neosporo je to da ova dva komentatora tumače Patanjđalija i Vyâsu u svetlosti duhovnosti u kojoj su sami živeli. A oni žive u momentu kada je Indija bila preplavljena raznim mističkim strujama i kultovima. Upravo prevlast »mistike« na gotovo svim područjima postaje presudna za sudbinu »klasične« joge, zato što se upravo tim putem joga udaljuje od svog porekla, naime od »magije«. Tako će, onda, podležući

<sup>66</sup> *Yoga-sûtra*, I, 26.

konvergirajućem uticaju određenih vedantinskih ideja i *bhakti* (mističkog kulta), Viđnjanabhiksu nadugo i naširoko objašnjavati jedan takav pojam kakav je »specijalna milost božja«.<sup>67</sup> Jedan drugi komentator, Nilakantha, izjaviće da Bog, iako neaktivan, pomaže joginu na način ljubavnika.<sup>68</sup> Isti autor pripisuje Īšvari »volju« koja može da predodredi život čoveka; jer »on primorava one koje želi da uzdigne da čine dobra dela, a one koje želi da uništi primorava da čine loša dela«.<sup>69</sup> Koliko je to već više od skromne uloge koju je Patanjđali ostavljao Īšvari!

## INSTAZA I HIPNOZA

Podsetimo se na to da poslednja tri »člana yoge« (*yoganga*) predstavljaju »iskustva«, odnosno »stanja«, tako čvrsto međusobno povezana da im je dat i jedan zajednički naziv: *samyama* (doslovno znači ići zajedno, prevozno sredstvo).<sup>\*</sup> Ostvariti *samyamu* na nekom »planu« (*bhûmi*), znači ostvariti istovremeno »koncentraciju« (*dhâranâ*), »meditaciju« (*dhyâna*) i »stasis« (*samâdhi*); pri tom, »plan« ili nivo o kome je reč može da bude, na primer, nivo inertne materije (zemlja, itd.), ili zapaljive materije (vatra, itd.). Prelaz sa »koncentracije« na »meditaciju« ne zahteva nikakvu novu tehniku. Isto tako nema potrebe ni za kakvom dodatnom jogističkom tehnikom da bi se realizovao *samâdhi*, ukoliko je jogin uspeo da se »koncentriše« i »meditira«. *Samâdhi*,<sup>70</sup> jogistička »instaza«, jeste finalni rezultat i kruna svih napora i duhovnih vežbi askete. Mnogobrojne teškoće stoje na putu ukoliko postoji želja da se dobro shvati u čemu se tačno sastoji jogistička »stasis«. Čak i ako ostavimo po strani dodatna zna-

<sup>67</sup> *Yoga-sâra-samgraha*, p. 9, 18—19, 45—46.

<sup>68</sup> Cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, p. 89.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>\*</sup> Podsećamo ponovo čitaoca da sanskriptske termine prevodimo onako kako ih Elijade tumači na francuskom jeziku, iako nam se često čini da bismo ih mogli naći i u našem jeziku (i ne samo u našem), ako već ne sasvim odgovarajuće, ono bar manje pogrešne. Konačno, reč je o Elijadeovoj knjizi i njegovoj viziji joge. — *Prim. prev.*

<sup>70</sup> Značenja termina *samâdhi* su: objedinjenost, totalitet; uronjenost u . . . , potpuna koncentracija duha; povezanost. Uobičajeni prevod jeste »koncentracija«; u tom slučaju postoji rizik da se pobrkâ sa *dhâranom*. Zbog toga smo radije izabrali »en-stasis, stase, conjonction«.



čenja koja pojam *samâdhija* poprima u budističkoj literaturi ili u »baroknim« formama joge, i u obzir uzmemo samo smisao i vrednost koji mu Patanjđali i njegovi komentatori pridaju — teškoće time nisu nestale. Jer, s jedne strane, *samâdhi* izražava »iskustvo« koje se ne da ni u kome pogledu opisati, s druge strane, to »instatično iskustvo« nije jednoznačno: njegovi modaliteti su mnogobrojni. Pokušajmo da, idući postepeno, uočimo na šta se *samâdhi* odnosi. Prvenstveno, reč je upotrebljena u gnoseološkom značenju; *samâdhi* je kontemplativno stanje u kome misao neposredno obuhvata formu objekta, bez pomoći kategorija odnosno imaginacije (*kalpanâ*); stanje u kome se objekt otkriva »samom sebi« (*svarûpa*), ono što je u njemu bitno, i na način kao da je »od sebe samog ispražnjen« (*arthamatranirbhasam svarûpaśânyamiva*).<sup>71</sup> Komentarišući ovaj tekst, Vâcaspatimiśra navodi odlomak iz *Visnu-purâne* (VI, 7, 90) gde se kaže da jogin koji je prestao da upotrebljava »imaginaciju«, čin i objekt meditacije ne smatra više za dve odvojene stvari. Zbiva se istinska koincidencija između *spoznavanja* objekta i *objekta spoznaje*; taj objekt se pred svešću ne pojavljuje više u vidu svojih odnosa koji ga omeđuju i definišu kao fenomen, već »kao da je ispražnjen od samog sebe«. Iluzija i imaginacija (*kalpanâ*) se, dakle, *samâdhijem* definitivno ukidaju. Ili, kako to iskazuje Viđnjânabhiksu,<sup>72</sup> u *samâdhi* se stiže »kada se *dhyâna* oslobađa podvojenih pojmova meditacije, objekta meditacije i subjekta koji meditira i nastavlja u formi objekta meditacije«, to jest, kada izvan ove nove ontološke dimenzije, koju predstavlja pretvaranje »objekta« (Sveta) u »spoznaju-posedovanje«, ništa više ne postoji. Viđnjânabhiksu dodaje da između *dhyâne* i *samâdhija* postoji izrazita razlika: meditacija može da bude prekinuta »ukoliko čula dođu u kontakt sa nekim privlačnim objektima«, dok je *samâdhi* jedno nerazrušivo i na spoljnje draži potpuno neosetljivo stanje.

Ovo jogističko stanje ne bi smelo biti shvaćeno kao prost hipnotički trans. Indijska »psihologija« zna za hipnozu i pripisuje je stanju prigodne i provizorne koncentracije (*viksîpa*). Neki tekstovi iz *Mahâbhârate* govore o popularnom shvatanju hipnotičkog transa; trans nije drugo do automatsko zaprećenje »toka svesti«, on nije nipošto jogistička *ekâgratâ*. Činjenica da Indijci ne mešaju hipnozu sa jogističkim transom dâ se, na primer, videti iz jednog odlomka

<sup>71</sup> *Yoga-sûtra*, III, 3.

<sup>72</sup> *Yoga-sâra-samgraha*, p. 44.

*Mahâbhârate*.<sup>73</sup> Devaśarman, da bi obavio žrtveni obred, mora da krene na hodočašće, moli svoga učenika Vipulu da mu zaštiti ženu, Rući, od Indrinih čini. Vipulâ je gleda u oči, ali ona nije svesna magnetizma koji se krije u njegovom pogledu (*uvâsa raksane yukto ça sa tam abudhyata*).<sup>74</sup> Kada se oko hipnotizera »usredsredilo«, tada je njegov duh prešao u telo Rući i ona je ostala »okamenjena poput slike«. Kada je Indra ušao u njenu sobu, Rući je htela da ustane i ispuni dužnost domaćice, ali »pošto ju je« Vipula »sputao i učinio nepokretnom, ona »nije mogla da načini ijedan pokret«. Indra reče: »Gonjen Anangom, bogom ljubavi, došao sam da tražim tvoju ljubav, o ženo radosnog osmeha.« Uprkos želji da mu odgovori, Rući »oseti da nije kadra ni da ustane ni da govori« pošto joj je Vipulâ »lancima joge podvezao čula« (*babandha yogabandhâis ça tasyah sarvendriyâni sah*), i više nije mogla da se pomiče (*nirvikara*, »neizmenjiv«).<sup>75</sup> Hipnotički postupak ovako je rezimiran: »spregnuvši (*samyodya*) zrake svoga pogleda sa zrakama njenih očiju, on je prodro u njeno telo kao što vetar prodire vazдушnim prostranstvima.<sup>76</sup> Na jednom drugom mestu, Bhatta Kallata, u spisu *Spanda-kârikâ*, opisuje razliku koja postoji između hipnotičkog odnosno somnabulističkog transa i *samâdhija*.<sup>77</sup> Stanje *viksîpta* je samo izvesna paraliza mentalnog fluksa, emotivnog ili volitivnog porekla; ova, pak, zaprećenost ne sme biti izjednačena sa *samâdhijem*, koji se isključivo može postići *ekâgratom*, to jest, nakon što je mnoštvo mentalnih stanja ukinuto.<sup>78</sup>

### Samâdhi »SA OSLONCEM«

Pre nego »spoznaja«, *samâdhi* je određeno »stanje«, jedan, za jogu karakterističan, instatičan modalitet. Videćemo,

<sup>73</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 40, 46, 47, 50—51, 41, 13, 18.

<sup>74</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 40, 59.

<sup>75</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 41, 3—12.

<sup>76</sup> Hipnotički trans je, doduše, izveden jogističkim sredstvima, ali on, po sebi, nije jogističko iskustvo. Epizoda sa Vipulom pokazuje da je hipnoza poznata i opisana veoma precizno čak i u literaturi koja nije tehnička. Vidi, dalje, str. 160. *Mahâbhârata*, XIII, 40, 56—57.

<sup>77</sup> Cf. S. N. Dasgupta, *Yoga Philosophy*, pp. 352 sq. Zigurd Lindkvist (Sigurd Lindquist) je čak napisao knjigu *Metode joge (Die Methoden des Yoga)*, Lund, 1932) da bi pokazao hipnotički karakter jogističkih iskustava. Međutim, i samo površan, neposredan kontakt sa jogom uštedeo bi mu trud oko zastupanja jedne tako neoprezne teze.

<sup>78</sup> *Yoga-sûtra*, III, 11.



u nastavku, da »stanje«, zahvaljujući određenom činu, koji nije deo »iskustva«, čini mogućim samo otkriće Sopstva (*puruṣa*). Otkriće Sopstva ne proizlazi iz bilo koga *samâdhija*, svaka »stasis« nije kadra da ostvari konačno izbavljenje. Patanjđali i njegovi komentatori razlikuju više vrsta, odnosno etapa, u ovoj vrhunskoj koncentraciji. Kada je *samâdhi* postignut pomoću nekog objekta ili ideje (to jest fiksirajući misao na jednu prostornu tačku ili ideju), »stasis« se naziva *sampradnjâta samâdhi* (*instazis* »sa osloncem« ili »uposebljena«). Kada je *samâdhi* postignut van svake »relacije« (bilo da je u pitanju relacija sa spoljašnjim svetom, bilo da je mentalna), drugim rečima, kada se postigne povezanost u kojoj ne učestvuje nikakva »drugost«, i koji, dakle, nije drugo do potpuno razumevanje bića, takav *samâdhi* naziva se *asampradnjâta* (»nediferencirana stasis«). Viđnjânabhiksu<sup>79</sup> precizira da je *sampradnjâta samâdhi* sredstvo izbavljenja utoliko jer omogućuje razumevanje istine i okončava patnje. Tek će *asampradnjâta samâdhi* uništiti »o-tiske« (*samskâra*) svih ranijih mentalnih funkcija, pa čak i zaustaviti karmičke snage stavljene u pokret prethodnom aktivnošću jogina. U toku »diferencirane stasis«, nastavlja Viđnjânabhiksu, sve mentalne funkcije su zaustavljene (»inhibirane«), osim one kojom se »objekt meditira«, dok u toku *asampradnjâta* svaka »svest« iščezava: sveukupnost mentalnih funkcija je ~~blokirana~~ <sup>u sâra</sup> *La* vreme ove stasis, izuzev o-tisaka (*samskâra*) što su ostali (kao posledica ranije aktivnosti), nikakav drugi trag duha (*çitta*) nije prisutan. Da tih otisaka nije, povratak svesti ne bi bio moguć«.

Reč je, dakle, o dve jasno odvojene vrste »stanja«: prva se ostvaruje posredstvom jogističkih tehnika koncentracije (*dhâranâ*) i meditacije (*dhyâna*); druga se sastoji, zapravo, od jednog jedinog »stanja«, naime od instaze koja nije ničim izazvana, od »otetosti« (le »rapt«). Nesumnjivo da je *asampradnjâta samâdhi*, ipak, posledica dugih joginiovih nastojanja. Ne radi se ni o poklonu ni o milosti. Teško da se do ovog stanja može dospeti ukoliko *samâdhiji* prve vrste nisu bili prethodno dovoljno puta iskušani. U pitanju je, zapravo, krunisanje mnogobrojnih »koncentracija« i »meditacija« koji su mu prethodili. Ostaje činjenica da on stiže a da nije bio ni iščekivan, ni uzrokovan i bez ikakvih specijalnih priprema: zato ga i možemo nazvati »otetošću«. PRESTANAK, UTRAVICE

Jasno je, međutim, da se uposebljena *instaza*, *sampradnjâta samâdhi*, sastoji od više etapa: to je posledica činje-

<sup>79</sup> *Yoga-sâra-samgraha*, p. 4.

nice da je podložna usavršavanju i da ne predstavlja nekakvo apsolutno i nesvodljivo »stanje«. Uobičajeno je da se deli na četiri etape odnosno vrste: »argumentativna« (*savitarka*), »ne-argumentativna« (*nirvitarka*), »refleksivna« (*saviçâra*) »nad-refleksivna« (*nirviçâra*).<sup>80</sup> Patanjđali upotrebljava i jednu drugu terminologiju: *vitarka*, *viçâra*, *ânanda*, *asmitâ*.<sup>81</sup> Međutim, kao što to primećuje Viđnjânabhiksu, navodeći drugu listu, »ova četiri termina su čisto tehnički termini, i sasvim su uslovno primenjeni da označe četiri različite forme realizovanja«. Četiri forme ili etape *sampradnjata samâdhija*, nastavlja Viđnjânabhiksu, predstavljaju postepeni uspon: milost Boga (Išvare) dopušta da se u nekim slučajevima neposredno dostignu poslednje etape i tada je uzaludno vraćati se unazad da bi se ostvarila preliminarna stanja. Ukoliko se božanska milost ne uplete, valja postepeno ostvariti četiri stadijuma zadržavajući, pri tom, meditaciju na istom predmetu (na primer, Visnuu). Četiri stadijuma odnosno etape nose, takođe, naziv *samapatti* — »ujedinjenost«, »koalescencija«.<sup>82</sup>

U prvoj etapi, u *savitarka samadhiju* (»argumentativnom«<sup>83</sup> — budući da se oslanja na preliminarnu analizu), misao u »svojoj suštinskoj celosti« se izjednačuje sa meditiranim objektom; jer jedan predmet se sastoji od *stvari*, *pojma* i *naziva*; ta tri »aspekta« njegovog realiteta u toku meditacije savršeno se podudaraju sa mišlju (*çitta*). *Savitarka samâdhi* se postiže koncentracijom na predstavljeni objekt u njegovom supstancijalnom aspektu (*sthula*, »grub«): radi se o »direktnom opažaju« predmeta, i proteže se na prošlost i na budućnost tog određenog predmeta. Tako, na primer, prema Viđnjânabhiksuu, ukoliko *savitarka samâdhi* praktikujemo u odnosu na Visnuu, onda ćemo dotičnog boga razmatrati u njegovoj supstancijalnoj formi i smeštenog na nebu koje mu pripada, ali se pri tom razmatranje proteže i na to kakav je taj bog bio u prošlosti i kakav će biti u budućnosti, manje ili više dalekoj. A to znači da ova vrsta *samâdhija*, iako proizvedena »ujedinjenošću« (*samâpatti*) sa »grubom« realnošću (u našem slučaju reč je o neposrednoj percepciji Visnuove telesnosti), neće biti svedena na neoposredovanost objekta,

<sup>80</sup> *Yoga-sûtra*, I, 42—44.

<sup>81</sup> Odavno je uočen paralelizam između četiri *sampradnjata samâdhija* i četiri budističke *dhyâne*. Vidi Belešku II, 4,

<sup>82</sup> *Yoga-sûtra*, I, 41 sa komentarima Vyâse i Vâçapatimišre. Vidi Belešku II, 4.

<sup>83</sup> *Yoga-sûtra*, I, 42.

već ga »prosleđuje« i »asimiluje« u određenom vremenskom intervalu.

Sledeću etapu, *nirvitarka* (»ne-argumentativna«), Vyâsa predstavlja ovim rečima: »*Ācitta* postaje *nirvitarka* posle prestanka funkcionisanja sećanja, to jest nakon prestanka verbalnog i logičkog asociiranja, objektu se tada više ne pridaje naziv ni smisao; misao sebe odražava neposredno, stapajući se sa formom objekta i sa njim zračeći u njemu samom (*svarûpa*).«<sup>84</sup> U toku te meditacije misao je izbačena od prisutstva »ja«, budući da uobičajeni kognitivni čin (»ja znam za ovaj objekt« ili »ovaj objekt mi pripada«) više ne postoji, misao *jeste* (*postaje*) dotični objekt.<sup>85</sup> Objekt nije više znan preko asocijacije — to će reći uklopljen u seriju ranijih predstava, lokalizovan relacijama koje su mu spoljašnje (naziv, dimenzija, upotreba, klasa) i osiromašen u toku uobičajenog procesa apstrahovanja koji vrši profana misao — sada je uhvaćen u svojoj egzistencijalnoj nagosti, bez posredstva, kao konkretna, nesvodljiva datost. — OBJEKT U ZARENU JE SE OSVEŠĆENO BIĆE U BITELA DO SVES. TI.

Primerimo, ipak, da se u tim etapama *samprađnjâta samâdhi* javlja kao stanje koje proizlazi iz izvesne »spoznaje«. Kontemplacija omogućava *instazis*, *instazis* dozvoljava da se dublje podre u stvarnost, izazivajući (ili olakšavajući) novu kontemplaciju, novo jogističko »stanje«. Valja stalno imati na umu prelaz od »spoznaje« na »stanje«, jer je, prema našem mišljenju, u tome specifičnost *samâdhi* (kao, uostalom, i celokupne indijske »meditacije«). Upravo u *samâdhi* se zbiva to »probijanje nivoa« koje Indija uzima sebi za cilj, tu se događa paradoksalni prelaz od *biti* ka *spoznati*. To nadracionalno »iskustvo«, u kome je ralnô osvojeno i asimilovano od spoznaje, vodi konačnoj fuziji svih modaliteta bića. Da se u tom krije duboki smisao i osnovna funkcija *samâdhi*, biće nam jasnije u nastavku. Ono na čemu ovde insistiramo jeste to da su *savitarka* kao i *nirvitarka samâdhi*, »stanja-spoznaje«, dostignuti koncentracijom i meditacijom o formalnom jedinstvu »objekata«. TO JE ZNAČI, KA BIĆE

Međutim, te etape moraju da budu prevaziđene ukoliko postoji želja da se prodre u samu suštinu stvari. U tom cilju jogin se odaje meditaciji nazvanoj *saviçâra* (»refleksivna«); misao se ne zaustavlja više na spoljašnjem aspektu materijalnih objekata (sastavljenih od atomskih sklopova, fizičkih čestica, itd.); jogin sada neposredno prozire ta infinitezimalna energetska jezgra, koja spisi *sâmkhye* i joge nazivaju *tan*

<sup>84</sup> *Yoga-sûtra*, I, 43.

<sup>85</sup> Vâcaspatimišra, I, 43.

*mâtra*. Meditacija se, dakle, odnosi na »suptilni« (*suksma*) aspekt materije; njom se, kaže Viđnjânabhiksu, prodire do *ahamkare* i *prakrti*; ta meditacija je još praćena svešću o Vremenu i Prostoru (nije reč o »iskušanju« jednog određenog prostora ili vremenskog intervala, već svest o kategorijama Vreme — Prostor). Kada se misao »identifikuje« sa *tanmâtrama* — a pri tom se ne jave nikakvi »osećaji« koje, po prirodi stvari, *tanmâtre* proizvode, to jest kada ih jogin »asimiluje na idealni način«, a da se pri tom ne pojave ni osećanja patnje ili užitka, ni osećanja ugroženosti ili inertnosti ili tome slična osećanja, niti je prisutna svest o Vremenu i Prostoru — postignuto je stanje *nirviçâra*. Misao se tada stapa sa infinitezimalnim energetskim jezgama koja su nesvodiva osnova fizičkog univerzuma. Radi se o istinskom zahvatanju u samu suštinu fizičkog sveta, ne samo u određeni izdvojeni fenomen.<sup>86</sup>

Te četiri etape *samprađnjâta samâdhi* nazivaju se zajedničkim imenom *biçasamâdhi* (*samâdhi*, »sa klicama«), odnosno *sâlambana samâdhi* (»sa osloncem«); jer, kako to kaže Viđnjânabhiksu, one su u vezi sa određenim »supstratom« (»osloncem«) i za sobom ostavljaju naklonosti koje će biti »klice« budućeg funkcionisanja svesti.<sup>87</sup> Za razliku od ovog, *asamprađnjâta samâdhi* je *nirbiçâra*, »bez klice«, bez oslonca.<sup>88</sup> Kada budu ostvarene četiri etape *samprađnjata* — biće ostvarena i »sposobnost apsolutne spoznaje« (*rtambharakrađnja*),<sup>89</sup> čime se otvara mogućnost za *samâdhi* »bez klice«, zato što apsolutna spoznaja otkriva ontološku punoću u kojoj *biti* i *znati* nisu više dve razdvojene stvari. Utvrdivši se u *samâdhi*ju, svest (*çitta*) je sada sposobna da neposredno otkrije Sopstvo (*purusa*). I samom činjenicom uspostavljanja ove kontemplacije (koja, u stvari, nije drugo do određena »participacija«) — egzistencijalna patnja iščezava.<sup>90</sup>

Na ovom istom nivou instaze — tako teške da se definiše — postoje još dva druga varijeteta ove kontemplacije: 1) *ânandânugata* (gde se, napustivši svako opažanje, čak i opažanje »suptilnih« realiteta, jogin prepušta blaženstvu vanvremenske rasvetljenosti i samosvesnosti *sattve*), i 2) *âsmi-tânugata* (u koji se stiže kada intelekt, *buddhi*, u potpunoj odvojenosti od spoljašnjeg sveta, reflektuje isključivo samo

<sup>86</sup> Vyâsa i Vâcaspatimišra u komentarima *Yoga-sûtra*, I, 44, 45.

<sup>87</sup> Bhoða, ad. *Yoga-sûtra*, I, 17.

<sup>88</sup> Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, I, 2.

<sup>89</sup> *Yoga-sûtra*, I, 48.

<sup>90</sup> Viđnjânabhiksu, *Yoga-sâra-samgraha*, p. 5.

Sopstvo). Viđnjānabhiksu<sup>91</sup> objašnjava naziv poslednje kontemplacije činjenicom da tu jogin dostiže svoje vlastito Sopstvo i shvata: »ja sam (*asmi*) nešto drugo nego moje telo«. Naziva se i *dharmamegha-samādhi*, »oblak *dharme*«;<sup>92</sup> reč je o tehničkom terminu, za koji je teško naći ekvivalent jer *dharmā* ima više raznih značenja (red, vrlina, pravda, osnova, itd.), koji se ovde, izgleda, odnosi na obilje (»kišu«) vrlina koje na ovom nivou obasipaju jogina. Jogin istovremeno oseća i određenu zasićenost i raskid sa svetom: javlja se osećaj obojen jednim »dosta!« koji se odnosi na sva moguća znanja i svekolikoliku svest — to odbijanje dovešće ga u *asamprañnjata samādhi*, u neuposebljenu *instazu*. Za jogine mistike to je nivo na kome se javlja otkriće Boga (Īśvare), kao što to govori Viđnjānabhiksu<sup>93</sup> pozivajući se na jednu tradicionalnu sliku (koja pripada predanju — *smrti*): kada dvadeset peti princip — to jest *purusa*, Sopstvo — postaje svestan svoje heterogenosti prema dvadeset četiri prethodna principa (koji pripadaju *prakrti*), tada se opaža i dvadeset šesti princip, naime Vrhovno Sopstvo, Bog. Nakon kontemplacije vlastitog Sopstva, a to je cilj *sāmkhyaina*, na redu je kontemplacija Boga. Kao što smo već napomenuli,<sup>94</sup> Viđnjānabhiksu interpretira jogu u svetlu jedne personalne mistike. Videćemo, u nastavku, koje su implikacije te »refleksije« Sopstva, koje su u potpunosti ostvarene u »*samādhi*ju bez oslonca«: one nisu isključivo instatičkog karaktera, zato što u pitanje dovode ontološki status čoveka u njegovom totalitetu.

### *Siddhi* ILI »IZUZETNE MOĆI«

Pre nego što pristupimo izlaganju problema koje postavlja *asamprañnjata samādhi*, pogledajmo izbliza rezultate koje ostvaruju druge vrste *samādhi*ja. Jasno je da jogina mogu da interesuju isključivo rezultati praktične prirode, naime: prodor u područja koja su za uobičajeno iskustvo nepristupačna, ovladavanje područjima svesti i stvarnosti koja su do tada izgledala van domašaja. Tek pošto ostvari stepen meditativne discipline, jogin može da raspolaže »izuzetnim moćima«

<sup>91</sup> Viđnjānabhiksu, *op. cit.*, p. 12 .

<sup>92</sup> *Yoga-sūtra*, II, 29.

<sup>93</sup> Viđnjānabhiksu, *op. cit.*, p. 13 sq.

<sup>94</sup> Viđnjānabhiksu, *op. cit.*, p. 85.

(*siddhi*), kojima je posvećena III knjiga *Yoga-sūtri* počevši od šesnaeste *sūtre*. Koncentrišući se, meditirajući, odnosno ostvarujući *samādhi*, koji se odnose na određeni objekt ili čitavu klasu objekata, drugim rečima upražnjavajući *samyamu*,<sup>95</sup> jogin stiže određene okultne »moći« koje se tiču tog ili tih objekata.

Tako, na primer, upražnjavajući *samyamu* za razliku između »objekta« i »ideje«, jogin spoznaje krik svih bića.<sup>96</sup> Upražnjavajući *samyamu* na podsvesne reziduume (*samskāra*) on razaznaje prethodeće živote.<sup>97</sup> Usmerivši *samyamu* na »pojmove« (*pratiyaya*) jogin spoznaje »mentalna stanja« drugih ljudi.<sup>98</sup> »Spoznavanje mentalnih stanja ne povlači za sobom poznavanje predmeta koji su ih izazvali, zato što ovi poslednji nisu u neposrednoj vezi sa mišlju jogina. On vidi mentalnu emociju ljubavi, ali ne i predmet ljubavi.«<sup>99</sup> *Samyama* označava, kako smo upravo pomenuli, tri poslednja »člana joge«: *dhāranā*, *dhyāna* i *samādhi*. Jogin počinje da se koncentriše na određeni »predmet«, na određenu »ideju«; uzmi-mo, na primer, »podsvesne ostatke« (*samskāra*). Kada je postigao *ekāgratu*, koji se odnosi na »podsvesne ostatke«, on počinje da »meditira«, to jest da ih magijski asimiluje i usvaja. *Dhyāna* će mu, pri tom, omogućiti *samprañnjata samādhi*, posebno *bījasamādhi*, *samādhi* sa osloncem (u ovom slučaju, očevidno, oslonac predstavljaju sami podsvesni ostaci). Jogističkom »stasis«, ostvarenom na osnovi ovih ostataka, postiže se ne samo to da ostaci budu shvaćeni i magijski asimilovani (što su već *dhāranā* i *dhyāna* bile omogućile) već i to da se »spoznaja« pretvori u »posedovanje«. U *samādhi*ju se neprekidno vrši izjednačavanje onoga koji meditira i samog predmeta meditacije. Jasno je da će jogin, pošto u shvatanju podsvesnih ostataka ide dotle da se sa njima u potpunosti identifikuje, upoznati ne samo ostatke kao takve već i celinu iz koje su oni izdvojeni; ukratko, on može »idealno« (to jest, proživljujući ih u »iskustvu«) ponovo da proživi svoje ranije živote. Kao što ćemo videti, sagledavanje ranijih života ima značajnu ulogu i u budizmu, a to je potpuno razumljivo ukoliko se ima u vidu da »izlazak iz Vremena« pred-

<sup>95</sup> Podsetimo se da *samyama* označava poslednje etape jogističke tehnike, naime: koncentraciju (*dhāranā*), »meditaciju« (*dhyāna*) i *samādhi*.

<sup>96</sup> *Yoga-sūtra*, III, 17.

<sup>97</sup> *Yoga-sūtra*, III, 18.

<sup>98</sup> *Yoga-sūtra*, III, 19.

<sup>99</sup> Vyāsa, *ibid.*

stavlja značajnu temu indijske askeze. Iz Vremena se izlazi *iduci unazad* (»uz dlaku«, *pratiloman*), to jest ponovo dostižući primordijalni »trenutak« kojim je začeta prva egzistencija, ona kojom počinje celokupni ciklus transmigracija, »egzistencija-klica«. Videćemo, kasnije, u čemu je značaj ove jogističke tehnike (vidi str. 187).

Podsetimo se i drugog primera.<sup>100</sup> Zahvaljujući *samyami* usmerenoj na »pojmove«, jogin se redom saživljava sa nebrojenim psiho-mentalnim stanjima drugih ljudi; jer, čim »iznutra ovlada« određenim pojmom, jogin vidi, kao na nekom ekranu, raznorazna stanja svesti koje je dotični pojam kadar da izazove u dušama drugih ljudi.

Pošto je jogin ne samo usvojio sadržaj dotičnog »pojma« već i prozreo i njegov unutrašnji dinamizam i pošto je, samim tim, usvojio sudbinu koju je na ljudskom planu taj pojam imao — jogin će moći da sagleda sve bezbrojne situacije koje taj pojam proizvodi. Među moćima neke nam se čine još čudnijim od pomenutih. U listi *siddhija* Patanjđali pominje sve legendarne moći koje su oduvek opsedale kako indijsku mitologiju i folklor, tako i metafiziku. Za razliku od folkloristički obojenih tekstova, Patanjđali ipak u vezi sa moćima daje i nekoliko, doduše, veoma uopštenih razjašnjenja. Tako, na primer, želeći da objasni kako *samyama* koja se usmerava na formu tela može da učini nevidljivim onoga koji je praktikuje, Patanjđali kaže da *samyama* čini telo nevidljivim za druge i da »u momentu kada neposredni kontakt svetlosti i oka iščezne, nestaje i telo«.<sup>101</sup> To je objašnjenje koje Patanjđali daje za iščeznuće i pojavljivanje jogina, čudo koje se pominje u nebrojeno indijskih religioznih, alhemijskih i folklorom obojenih tekstova. Evo i komentara Vācaspatimišre:<sup>102</sup> »Telo je sačinjeno od suština (*tattva*). Za oko ono postaje vidljivo zahvaljujući tome što poseduje formu (*rūpa* označava i »boju«). Zahvaljujući rūpi, telo i njegov oblik postaju vidljivi predmeti. Kada jogin upražnjava *samyamu* na formu tela, on tada uništava vidljivost boje (*rūpa*) koja je razlog vidljivosti tela. Tako isto, ukoliko je moć percipiranja zaustavljena, jogin postaje nevidljiv. Svetlost koja se rađa u oku druge osobe nije više u kontaktu sa telom koje je iščezlo. Drugim rečima, joginovo telo prestaje da bude predmet spoznaje za druge. Jogin iščezava kada želi da ne

bude ni od koga viđen.« Tekst Vācaspatimišre, dakle, pokušava da objasni jogistički fenomen teorijom o percepciji, ne smatrajući ga čudom. Uostalom, reč je o jednoj opštoj tendenciji koju srećemo u svim značajnijim jogističkim tekstovima u skladu sa kojom se metafizički i okultni fenomeni objašnjavaju u funkciji praksom stečenih »moći«, isključujući pri tom natprirodni uticaj.

Patanjđali pominje i druge »moći« koje se postižu *samyamom*, na primer moć da se sazna čas vlastite smrti,<sup>103</sup> izuzetna fizička moć ili spoznaja »suptilnih« stvari, itd. Upražnjavajući *samyamu* na Mesec, spoznaje se Sunčev sistem;<sup>104</sup> na pleksus pupka (*nabhičakra*), nastaje spoznaja telesnog sistema;<sup>105</sup> na vratnu šupljinu (*kanthakupe*), iščezava osećaj gladi i žeđi;<sup>106</sup> na srce, spoznaja duha.<sup>107</sup> »Bilo šta da jogin želi da spozna, on mora da uspostavi *samyamu* u odnosu na taj predmet.«<sup>108</sup> »Spoznaja« postignuta tehnikama *samyame* jeste faktičko posedovanje, jedna asimilacija realiteta koje jogin meditira. Sve što je predmet »meditacije« jeste asimilovano, zaposednuto, magičnom snagom meditacije. Nije čudno da su neupućeni oduvek uzimali te »moći« (*siddhi*) za glavni cilj joge. Jogin je u Indiji oduvek bio smatran za *mahāsiddhu*, za onoga koji poseduje okultne moći, za »čarobnjaka«.<sup>109</sup> Da ovo profano verovanje nije sasvim pogrešno pokazuje nam duhovna istorija Indije u kojoj je čarobnjak imao ako ne glavnu ono bar značajnu ulogu. Indija nije nikada zaboravljala da čovek, u određenim uslovima, može da postane »čovek-bog«. Ona nikada nije mogla da se pomiri sa postojećom čovekovom situacijom satkanom od patnje, nemoći i podložne nedaćama. Ona je uvek verovala u to da postoje ljudi-bogovi i čarobnjaci jer je pred sobom oduvek imala primer

<sup>103</sup> *Yoga-sūtra*, III, 21.

<sup>104</sup> *Yoga-sūtra*, III, 26.

<sup>105</sup> *Yoga-sūtra*, III, 28.

<sup>106</sup> *Yoga-sūtra*, III, 29.

<sup>107</sup> *Yoga-sūtra*, III, 33.

<sup>108</sup> Vācaspatimišra, *Yoga-sūtra*, III, 30.

<sup>109</sup> Bhođa (ad. *Yoga-sūtra*, III, 44) daje sledeću listu »velikih« »moći« (*mahasiddhi*) jogina: 1) *animan* (umanjenost), to jest sposobnost da se postane mali poput atoma; 2) *laghiman* (olakšalost), sposobnost da se postane lagan poput vunene niti; 3) *gariman* (težina); 4) *mahiman* (neograničenost), sposobnost da se dodirne bilo koji predmet kako god daleko bio (na primer Mesec, itd.); 5) *prākāmya* (neodoljiva volja); 6) *iśitva* (ovladanost telom i duhom); 7) *vaśitva* (ovladanost elementima); 8) *kāmāvasāyitva* (zadovoljenje želja). Uporedi Belešku II, 5.

<sup>100</sup> *Yoga-sūtra*, III, 19.

<sup>101</sup> *Yoga-sūtra*, III, 20.

<sup>102</sup> *Yoga-sūtra*.

jogina. A više nego očividno je da su ti ljudi-bogovi i čarobnjaci nastojali da prevaziđu ograničenost čovekove situacije. Međutim, veoma malo je među njima onih koji su uspeli da prevaziđu ograničenosti jednog *siddha*, ograničenost situacije jednog »čarobnjaka« ili »boga«. Drugim rečima: veoma malo je onih koji su uspevali da odole drugom iskušenju, naime zaposedanju »božanske situacije«.

Zna se dobro da je u Indiji odustajanje (*le renoncement*) nešto pozitivno. Onaj koji odustaje ne oseća se time nipošto osiromašen, naprotiv, oseća se obogaćen zato što odustajući od nekog određenog užitka dobija snagu koja mnogo više vredi nego užitak od kojega se odriče. Zahvaljujući odustajanju, odnosno askezi (*tapas*), ljudi, demoni ili bogovi mogu da postanu tako moćni da postaju pretnja ekonomskoj ravnoteži čitavog univerzuma. U mitovima, legendama i bajkama srećemo veoma često epizode u kojima je glavna ličnost asketa (čovek ili bog) koji, zahvaljujući svome »odustajanju«, remeti čak i mir samoga Brahme odnosno Visnua. Da bi sprečili jedno takvo uvećanje svete snage bogovi pokušavaju da dovedu asketu u »iskušenje«. I sam Patanjđali aludira na nebeska iskušavanja koja dolaze od božanskih bića,<sup>110</sup> a Vyâsa daje sledeća razjašnjenja: kada jogin stiže u poslednju diferenciranu *stazis*, bogovi mu prilaze da bi ga iskušavali i kažu mu: »Dođi i uživaj ovde na Nebu. Ovi užici se samo poželeti mogu, zanosna lepota je ove devojke, a ovaj će eliksir zauvek odagnati starost i smrt«, itd. I Bogovi nastavljaju da ga iskušavaju nebeskim ženama, nadnaravnim moćima vidovitosti i čuvenja, obećanjima da će učiniti da njegovo telo postane »telo od dijamanta«, jednom rečju nude mu da učestvuje u božanskom načinu življenja.<sup>111</sup> Božanski način življenja je još daleko od apsolutne slobode. Jogin mora da odbije te »magične utvare«, te nestvarne predmete čula satkane od priviđenja, »koje mogu poželeti samo neznalice«, on mora da nastavi hod u pravcu koji je sebi postavio: dostizanje konačnog izbavljenja.

Jer čim jogin pristane na to da izvlači korist iz posedovanja magičnih snaga stečenih samoovladavanjem, nestaje mogućnost sticanja novih snaga. Onaj koji odbija profani život obogaćuje se magičnim silama; ali onaj koji padne u iskušenje da se koristi magičnim silama, ostaje, u krajnjoj liniji, samo običan »čarobnjak« kome nedostaje snaga da

<sup>110</sup> *Yoga-sûtra*, III, 51.

<sup>111</sup> Vyâsa, ad *Yoga-sûtra*, III, 51.

samog sebe prevaziđe. Samo novo odbijanje i uspešna borba protiv iskušenja magije, nudi asketi jedno novo duhovno obogaćenje. Prema Patanjđaliju, i prema svekolikoj tradiciji klasične joge — a da i ne govorimo o vedantinskoj metafizici koja prezire sve ove »moći« — jogin se mnogobrojnim *siddhijima* služi jedino u cilju da pospeši vrhovnu oslobođenost, to jest *asamprađnjâta samâdhi*, nipošto da bi ovladao, i to samo provizorno i samo delomično, prirodnim elementima. Jer, pravo »ovladavanje« ne predstavljaju »okultne moći« već upravo *samâdhi*. I kao što nam kaže Patanjđali,<sup>112</sup> te moći su za obično stanje budnosti (*vyutthâna*) zaista znak »usavršenosti« (to je doslovno značenje termina *siddhi*); međutim, za stanje *samâdhija* one predstavljaju samo prepreke — što je sasvim i razumljivo ako imamo na umu to da za indijsku svest svako posedovanje povlači za sobom podređivanje onome što se poseduje.

Pa ipak, što ćemo videti u nastavku, priželjkivanje »božanskog načina postojanja«, koje sila i magija mogu da osvoje, ne prestaje da opsega jogine i askete. To utoliko pre što, prema Vyâsi,<sup>113</sup> između nekih bogova, koji nastanjuju božanske sfere (*brahmâloka*), i jogina, koji su ovladali *siddhijima*, to jest došli u posed »savršenstva« koje sobom *samprađnjata samâdhi* nosi — postoji velika sličnost. Jer, kako kaže Vyâsa, četiri klase bogova iz brahmâloke imaju, u skladu sa vlastitom prirodom, »duhovnu situaciju« koja jednoznačno odgovara istom broju klasa diferenciranog *samâdhija*. Budući da su se ta božanstva zaustavila na nivou *samâdhija* sa osloncem (»sa klicom«), oni samom tom činjenicom nisu izbavljeni: oni samo uživaju jednu izuzetnu situaciju, onu istu koju dostižu jogini kada postaju majstori tih »usavršenosti«.

Ta Vyâsina glosa od velikog je značaja: ona nam pokazuje da su jogini bili uzdizani na isti nivo kao i bogovi, drugim rečima, da put joge — zahvaljujući »magiji« i »religiji« koje sadrži — vodi mitološkoj usavršenosti, onoj istoj koju poseduju ličnosti indijskog panteona. Međutim, kao ni vedântin koji sledi jedino spoznaju apsolutnog Bića (Brahmana), tako ni pravi jogin neće podleći iskušenju božanske situacije, kako god da se ona čini sjajnom, i ići će uporno za spoznajom i dostizanjem vlastitog Sopstva, to jest konačnog oslobođenja koje predstavlja *asamprađnjâta samâdhi*.

<sup>112</sup> *Yoga-sûtra*, III, 37.

<sup>113</sup> Ad *Yoga-sûtra*, III, 26.

## Samâdhi »BEZ OSLOMCA« I KONAČNO OSLOBOĐENJE

Među različitim stepenima *sampradnjâta samâdhija* neprekidno se javlja određeno osciliranje koje nije izazvano nestalnošću misli već čvrstom, organskom povezanošću koja postoji među pojedinim tipovima *samâdhija* sa osloncem. Jogin prelazi iz jednog u drugi sledeći svoju poslušnu i pročišćenu svest, dok se ona vežba u raznim vrstama kontemplacije. Prema Vyâsi,<sup>114</sup> na tom stadijumu jogin je još svestan razlike koja postoji između njegove vlastite potpuno pročišćene svesti — i Sopstva, naime, svestan je razlike između *çitte*, svedene na njen svetlosni modus (*sattva*), i *puruse*. Kada ta razlika iščezne, subjekt dostiže *asampradnjâta samâdhi*; tada su i sve *vrtti* uništene, »spaljene«; ostaju samo podsvesni utisci (*samskâra*).<sup>115</sup> tada se radi o *stazisu* »bez klice« (*nirbida samâdhi*).

Patanjđali precizira<sup>116</sup> da postoje dve vrste nediferenciranog *samâdhija*, tačnije da postoje dva načina, dve mogućnosti da se on dostigne: tehnikom (*upâya*) i samom prirodnom stvari (*bhava*). Prvi način upražnjavaju jogini, koji do *samâdhija* stižu jogom; drugi upražnjavaju bogovi (*videha*, »bestelesna« bića) i klasa nadljudskih bića nazvanih »rastočeni u *prakrti*« (*prakrtilaya*). Ovde ponovo nailazimo na poređenje jogina sa bogovima i nadljudskim bićima o kome je bilo već reči prilikom nabiranja različitih etapa *sampradnjâta samâdhija*. Komentarišući ovu Patanjđalijevu *sûtru*, Vyâsa i Vâçaspatimišra naglašavaju superiornost *in-stazis* koju jogin dostiže preko tehnika (*upâya*), budući da je »prirodni« *samâdhi* koga uživaju bogovi — provizoran, čak i da traje hiljade kosmičkih ciklusa. Primitimo usput insistiranje na nadmoći ljudske joge u poređenju sa, na izgled, privilegovanim situacijom bogova.

Viđnjânbhiksu na taj problem gleda malo drugačije.<sup>117</sup> Za njega se *upâyapratyaya*, »veštački« metod (veštački u tom smislu što nije »prirodan«, što je konstrukcija), sastoji u upražnjavanju *samyame* na Ísvaru, ili ukoliko neko po duši nije mistik, onda na svoje vlastito Sopstvo: taj poslednji metod je metod koji najčešće upražnjavaju jogini. Kada je reč o drugom metodu, takozvanom »prirodnom« (*bhavapratyaya*), neki jogini mogu da postignu nediferencirano *in-stazis* (znači:

konačno izbavljenje) prostom željom; drugim rečima, to nije više osvajanje koje se oslanja na tehnička sredstva, već se radi o jednoj spontanoj operaciji; prema Viđnjânbhiksu, taj postupak kvalifikuje se kao *bhava*, »prirodan«,<sup>118</sup> upravo zato što je onima koji ga poseduju dat rođenjem (*bhava*), a to treba shvatiti u smislu da su rođeni pod srećnom zvezdom, što je posledica upražnjavanja joge tokom ranijih života. Drugi postupak, *bhavapratyaya*, karakterišu *videha* (bića bez tela), *prakrtilaya* (bića apsorbovana u *prakrti*) i druga božanstva. Kao primer za *videha*, Viđnjânbhiksu navodi Hiranyagarbhu i druge bogove koji nemaju potrebu za fizičkim telima jer su kadri da sve fiziološke funkcije obave u svom »suptilnom« telu. *Prakrtilaya* su nadljudska bića koja, urođena u meditaciju o samoj *prakrti*, odnosno Bogom pokretanoj *prakrti*, probijaju (mentalno) Kosmičko jaje i prolaze kroz sve ljuske (*avarana*, »omotnica«), kroz sve nivoje kosmičke manifestacije do samog primordijalnog *Grund*-a, naime do *prakrti* u nepojavnom obliku i samim tim dosežu status Božanstva.<sup>119</sup>

Evo kako Vyâsa<sup>120</sup> rezimira prelaz sa *sampradnjâta* na *asampradnjâta samâdhi*: prosvetljenjem (*pradnja*, »mudrost«), koje se spontano javlja kada se jogin nađe u *dharmamegha-samâdhiju*, ostvaruje se »apsolutno osamostaljenje« (*kaivalya*), naime oslobođenost *puruse* od obuhvaćenosti u *prakrti*. Vâçaspatimišra dodaje<sup>121</sup> da *sampradnjâta samâdhi* ima za »plod« *asampradnjâta*, a da ovaj za svoj plod ima *kaivalyu*, izbavljenje. Pogrešno je misliti da je ovaj način postojanja Duha isto što i prosti »trans« u kome je svest lišena

<sup>118</sup> Na ovom mestu se Viđnjânbhiksu razilazi sa interpretacijama Vyâse i Vâçaspatimišre (ad *Yoga-sûtra*, I, 19); prema ovima poslednjima, termin *bhava* odnosi se na »svet«, na »svetovni, mondeni« život. U tom slučaju, smisao te *sûtre* bio bi sledeći: bogovi uživaju *samâdhi* kao plod svetovnih postupaka (*bhava*) — a ne: bogovi uživaju *samâdhi* kao plod prirodnih, urođenih (naime spontanih, neposrednih) uzroka, kao što tumači Viđnjânbhiksu.

<sup>119</sup> Patanjđali (*Yoga-sûtra*, I, 20) navodi pet sredstava kojima jogin postiže *asampradnjâta samâdhi*: poverenje u jogistički put (*śraddha*), energija (*virya*), memorija (*smrti*), *samâdhi* i mudrost (*pradnja*). U stvari, Patanjđali, u ovoj *sûtri*, ponovo nabrāja neke »članove« joge (*yogaŋga*) kojima se doseže izbavljenje. Viđnjânbhiksu (*op. cit.*, p. 18) preporučuje da, u slučaju da okleva pri izboru nekog od ovih sredstava, jogin može da postigne *asampradnjâta samâdhi* potpunim predavanjem Bogu (cf. *Yoga-sûtra*, I, 23), jer, dodaje on, predavanje Bogu povlači za sobom milost (*grace*) Božiju. I ovde, kao i inače, Viđnjânbhiksu je stavio akcenat na teistički, mistički aspekt joge.

<sup>120</sup> Ad *Yoga-sûtra*, III, 55.

<sup>121</sup> Ad *Yoga-sûtra*, I, 21.

<sup>114</sup> Ad *Yoga-sûtra*, I, 2.

<sup>115</sup> *Yoga-sûtra*, I, 51.

<sup>116</sup> *Yoga-sûtra*, I, 19.

<sup>117</sup> *Yoga-sâra-sâmgraha*, pp. 18 sq.



svekolikog sadržaja. Nediferencirana *instazis* nije isto što i »apsolutna praznina«. »Stanje« i »saznanje«, koji se kriju u terminu *samâdhi*, tiču se totalnog odsustva objekta u svesti, nipošto svesti koja bi bila apsolutno ispražnjena. Štaviše, u tom trenutku svest je potpuno zasićena direktnom i sveobuhvatnom intuicijom bića. Kao što kaže Madhava: »ne treba zamišljati *nirodhu* (definitivno obustavljanje psiho-mentalnog iskustva) kao nekakvo ne-biće, već upravo kao samu osnovu jedne specifične duhovne situacije.« To je ulazak, *instazis* u potpunu ispražnjenost od svakog čulnog sadržaja i svake intelektualne strukture, to je stanje neuslovljenosti koje više nije ni »iskustvo« (budući da više ne postoji povezanost između svesti i sveta) već se radi o »otkrovenju«. Odvojivši se od *puruse*, intelekt (*buddhi*) se povlači nakon obavljene misije i ponovo se stapa sa *prakrti*. Sopstvo ostaje slobodno, autonomno, sebe samog kontemplirajući. »Ljudska« svest je ukinuta; naime, ona više ne funkcioniše budući da su se njeni sopstveni konstitutivni elementi rastvorili u primordijalnoj supstanciji. Jogin dostiže izbavljenje: ~~poput mrtvaca~~, on više nije u vezi sa svetom; »živi mrtvac«. To je *divanmukta* — »izbavljen za života«. <sup>122</sup> On više nije u Vremenu, on je van domašaja Vremena živeći u večnom *sada*, u onom *nunc stans* kojim Boetije definiše večnost. <sup>123</sup>

To bi bila situacija jogina u momentu *asamprađnjâta samâdhija*, ukoliko ovu posmatramo spolja i o njoj sudimo iz perspektive dijalektike oslobođenja i odnosa Sopstva prema supstanciji, dijalektike takve kakvu je izgradila *sâmkhya*. Ukoliko u obzir uzmemo »doživljaj« raznih *samâdhija*, joginova situacija je tada i paradoksalnija i kudikamo grandioznija. Pogledajmo samo šta se sve krije u »refleksiji« *puruse*. U tom činu vrhunске usredsređenosti »saznati« znači »doći u posed«. Jer *purusino* neoposredovano otkrovenje odgovara, na doživljajnom planu, otkriću jednog ontološkog modusa koji je van dosega profanog zahvata. Taj trenutak teško može da se shvati drugačije nego kao svojevrsan paradoks; jer, jednom stigavši tu, više se ni na koji način ne bi moglo reći

<sup>122</sup> U vezi sa analizom »nelične situacije«, *divanmukte*, koja poseduje samo određenu »svedočeću svest«, koja je van svake veze sa »ja«, uporedi: Roger Godel, *Essai sur l'expérience liberatrice* (Paris, 1952). Napomenimo i to da se stanje *divanmukte* može dostići i drugim putevima osim onih koje predlaže klasična joga, ali jedino jogističkim disciplinama meditacije i koncentracije može da se *pripremi* to stanje.

<sup>123</sup> Vidi moju studiju *Symbolismes indiens du Temps et de l'Eternité*, u zborniku: »Images et Symboles« (Paris, 1952, pp. 73—119).

u kojoj meri se tu još radi o kontemplaciji Sopstva, odnosno ontološkom preobraćanju čoveka. Ta prosta »refleksija« *puruse* je više nego čin mističnog spoznavanja jer omogućuje *purusi* da »ovlada« samim sobom. Kroz tu »neuposebljenu *stazis*«, čiji jedinstveni sadržaj jeste *Biće*, jogin dolazi u posed sebe samog. Izneverili bismo pravi sadržaj tog indijskog paradoksa ukoliko bi »dolaženje u posed« hteli da svedemo na prostu »spoznaju samoga sebe«, bilo kako da je ona duboka i sveobuhvatna. »Dolaženje u posed samoga sebe« odista korenito menja ontološki status čoveka. »Otkriće samoga sebe«, autorefleksija *puruse* povlači za sobom na kosmičkom planu određeni »proboj u novu ravan«; taj skok ima za posledicu poništenje modaliteta stvarnosti, biće (*purusa*) koincidira sa ne-bićem (»čovek« u užem smislu reči), spoznaja pak, zahvaljujući potpunom prožimanju spoznatog od onog koji spoznaje, postaje magična »ovladanost«. A kako je sada objekt spoznaje čisto biće, oslobođeno svih formi i svih atributa, *samâdhi* nužno vodi prema asimilaciji čistoga Bića. Samootkrovenje *puruse* znači istovremeno i zaposedanje bića u svoj njegovoj punoći. U *asamprađnjâta samâdhiju* jogin zaista postaje Biće u celosti.

Očevidno, njegova situacija ostaje paradoksalna: iako izbavljen, on ostaje u životu; iako sebe zna i samim tim jeste *purusa*, on zadržava telo. Živi u prolaznosti a, istovremeno, učestvuje u besmrtnosti; poklapa se sa Bićem u celosti iako je samo njegov deo, itd. Pa ipak, indijska duhovnost od samog početka teži da ostvari upravo te paradoksalne situacije. Šta su drugo »ljudi-bogovi«, o kojima smo upravo govorili, nego »geometrijska mesta« u kojima se ljudsko i božansko poistovećuje, u kojima se susreću biće i nebiće, večnost i smrt, totalitet i deo? Indija je, više nego druge civilizacije, uvek živela u znaku »ljudi-bogova«.

## REINTEGRACIJA I SLOBODA

Rekapitulirajmo etape dugog i teškog putešestvija što nam ga predlaže Patanjđali. Njegov cilj je od samog početka precizno postavljen: osloboditi čoveka čovekove uslovljenosti, osvojiti apsolutnu slobodu, ostvariti neuslovljenost. Metoda se sastoji od mnogobrojnih tehnika (fizioloških, mentalnih, mističkih), ali sve one imaju jednu zajedničku crtu: njihov antisvetovni, rekli bismo, čak, radije njihov antihumani ka-

rakter. Svetovni čovek živi u društvu, ženi se, zasniva familiju; joga propisuje samoću i apsolutno uzdržavanje od seksualnih odnosa. Svetovnog čoveka »poseduje« njegov vlastiti život; jogin odbija da se »prepusti Životu«; stalnom kretanju on suprotstavlja sopstveni statički položaj, nepokretnost *āsane*; uznemirenom, neritmičnom i neujednačenom disanju suprotstavlja *prānāyāmu* i radi na tome da sasvim obustavi disanje; haotičnom protoku psiho-mentalnog života on odgovara »usredsređenjem misli na jednu tačku«, a to je samo prvi korak na putu ka definitivnom izvlačenju iz pojavnog sveta koji sobom donosi *pratyāhāra*. Sve jogističke tehnike traže da se učini jedan te isti gest: raditi upravo suprotno od onoga što nas ljudska priroda tera da činimo. Od osamljivanja i apstinencije do *samyame* nema <sup>215</sup>kontinuiteta. Pravac ostaje isti: raditi protiv »normalnih«, »svetovnih« i, u krajnjoj liniji, »ljudskih« sklonosti: **RADI SPOZNAJE NAJNOVE PRAVE PRIRODE**

Ovo korenito suprotstavljanje životu nije nešto novo ni u Indiji ni drugde; u njemu lako možemo da prepoznamo prastari i svuda prisutni polaritet svetog i svetovnog (*le profane*). Oduvek je sveto bilo nešto »sasvim drugo« od svetovnog. U toj perspektivi i Patanjđalijeva joga, kao i sve ostale vrste joge, nosi sobom neke religiozne vrednosti. Čovek koji odbija svoju vlastitu uslovljenost i svesno reaguje protiv nje, trudeći se da je otkloni, čovek željan neuslovljenog, željan slobode, »moći«, željan je, zapravo, nekog od mnogobrojnih oblika svetog. »Zbacivanje« ljudskih vrednosti, kome teži jogin, poduprto je dugogodišnjom indijskom tradicijom; naime, u vedskom viđenju svet bogova je direktno suprotan našem (desna ruka boga odgovara levoj ruci čoveka, slomljenom predmetu sa ovog sveta odgovara netaknut predmet na onome svetu, itd.). Odbijajući svetovan život, jogin oponaša transcendentni model Išvare. Iako uloga koju ima Bog u borbi za oslobođenje nije od velikog značaja, oponašanje transcendentnog modaliteta ima religiozni značaj.

Istaknimo to da se izdvajanje jogina iz života zbiva u etapama. Počinje time što se lišava manje bitnih životnih navika: komfora, zabava, dokolica, rasipanja mentalnih snaga, itd. On, zatim, nastoji da *objedini* svoje najznačajnije funkcije: disanje, svest. Ovladati svojim dahom, ujednačiti ga, dati mu jedinstven ritam — onaj koji se javlja u dubokom snu — znači objediniti sve funkcije disanja. Na psiho-mentalnom planu *ekāgratā* ide ka istom cilju: zaustaviti protok svesti, ostvariti psihički kontinuum bez ijedne pukotine, »objediniti« misao. Čak i *āsana*, najelementarnija jogistička tehnika, teži tom cilju: ukoliko se želi da se dovede k svesti

»totalitet« vlastitog tela uhvaćenog u njegovom »jedinstvu« — to nužno vodi kroz neku od njenih hijeratičnih pozicija. Krajnje pojednostavljenje načina života, mir, nepomućenost, nepomični telesni položaj, ujednačenost daha, usredsređenost na jednu tačku, itd. — sve te vežbe teže ka jednom istom cilju, naime da otklone mnoštvo i parcijalnost, da reintegriraju, objedine, obuhvate u celosti.

Ovo je bilo potrebno da se kaže da bismo bolje shvatili kako se jogin, napuštajući svetovni život, zapravo priklanja jednom drugom životu, dubljem, istinitijem — budućim »ritmičnijem« — naime, životu samoga Kosmosa. I zaista, o prvim jogističkim etapama može da se govori kao o čovekovoju težnji ka »kosmizaciji«. Iza svih psihofizioloških tehnika, od *āsane* do *ekāgrate*, jasno se očitava ista ambicija: pretvoriti haos biomentalnog svetovnog života u Kosmos. Kao što smo već rekli na jednom drugom mestu,<sup>124</sup> određen broj jogističkih i tantrističkih vežbi može da se objasni nastojanjem da se nađe podudarnost između tela i života čoveka, s jedne strane, i zvezda odnosno kosmičkih ritmova, s druge, prvenstveno sa Mesecom i Suncem, a to će se, kasnije, u više navrata, javiti kao značajan predmet naših razmatranja (vidi str. 243). Do konačnog oslobođenja nije moguće stići a da se ne prođe ova preliminarna faza »kosmizacije«; nije moguće direktno preći iz haosa u slobodu. Prelazna faza jeste »Kosmos«, to jest ostvarenje ritma na svim planovima biomentalnog života. Ovaj ritam je prisutan u strukturi samog Univerzuma, u »objedinjavajućoj« ulozi koju imaju zvezde i naročito Mesec. (Jer, Mesec je onaj koji odmerava vreme i objedinjuje nebrojeno heterogenih realiteta u jednu celinu). Znatno deo indijske mističke fiziologije zasniva se na uočavanju »sunca« i »meseca« u čovekovom telu.

Doduše, »kosmizacija« je samo prelazna faza koju Patanjđali jedva da i naznačava, međutim, ona poprma izuzetno značaj u drugim indijskim mističkim školama. I pored toga što dolazi posle faze »objedinjavanja«, »kosmizacija« nastavlja isti proces: pridati čoveku druge, džinovske dimenzije, pružiti mu makrantropsko iskustvo. Međutim, i makrantropos predstavlja samo provizornu pojavu, jer vrhunski cilj biće dosegnut samo kada jogin bude uspeo da se »povuče« u svoje vlastito središte i da se sasvim desolidarizuje sa Kosmosom, postavši nepodložan iskustvenom, neuslovljen, autonoman. To konačno »povlačenje« poprma vrednost proboja

<sup>124</sup> Cf. moj članak: »Cosmical homology and Yoga« (»Journal of the Indian Society of Oriental Art«, june—december, 1937, pp.188—203).

u novu ravan, poprima vrednost istinskog akta transcendiranja. Sa svim svojim tantrističkim ekvivalencijama *samâdhi* ostaje, u suštini, jedno paradoksalno »stanje«, zato što istovremeno i prazni i, do zasićenosti, ispunjava i biće i misao.

Istaknimo to da sve značajnije jogističke i tantrističke vežbe ostvaruju sličan paradoks. U toku *prânâyâme* život se nastavlja i pored činjenice zadržavanja daha (zadržavanja koje se flagrantno suprotstavlja životu); u jednoj osnovnoj tantrističkoj praksi (»povratak semena«), »život« koincidira sa »smrću«, »čin« ponovo postaje samo »mogućnost« (vidi str. 271). A da i ne govorimo o tome da je paradoks prisutan i u samoj funkciji indijskog (poput, uostalom, i svakog drugog) rituala, jer, prirodnom samog ritualnog čina, bilo koji objekt može da otelotvori božanstvo, jedan »fragment« (u slučaju vedskog rituala, cigla sa žrtvenog oltara) predstavlja »celinu« (božanstvo Pradžâpati), Ne-Biće predstavlja Biće. U ovoj perspektivi (perspektivi fenomenologije paradoksa) *samâdhi* se nalazi u pravcu koji istorija religije i mistike temeljno poznaje: u pravcu koincidiranja suprotnosti. Istina, u ovom slučaju koincidiranje nije samo simbolično, već konkretno, iskustvom potvrđeno. *Samâdhijem* jogin prevazilazi, u toku jednog specifičnog iskustva, parove suprotnosti i ujedinjuje prazninu i prepunost, život i smrt, biće i ne-biće. I više od toga: kao i sva paradoksalna stanja i *samâdhi* obavlja funkciju reintegriranja diferenciranih modaliteta stvarnosti u samo jedan modus: u neizdiferenciranu punoću koja prethodi Stvaranju, u primordijalnu objedinjenost. Jogin koji je dostigao *asampradnjâta samâdhi* ostvaruje san koji opседа ljudski duh od samih početaka njegove istorije: poistovetiti se sa Totalitetom, dostići Jedinstvo, ponovo ostvariti inicijalnu nepodvojenost, ukinuti Vreme i Genezu (i. e. mnoštvenost i heterogenost kosmosa); naročito prevazići podvojenost realiteta na subjekt-objekt.

Bila bi to gruba greška onoga ko bi ovu vrhunsku reintegriranost uzeo za prosto vraćanje u primordijalnu nerasčlanjenost. Neće biti naodmet da se još jednom ponovi to da joga, poput tolikih drugih mističkih pravaca, konačno dolazi do paradoksalne istine, nipošto do banalnog i lakog ukidanja svesti. Kao što ćemo videti, još od pradavnih vremena Indija poznaje mnogobrojne »transove« i »ekstaze« postignute intoksinacijama, narkoticima i raznim drugim prostim sredstvima za pražnjenje svesti; ukoliko se ne želi pogrešiti ne bi smelo da se u *samâdhiju* vidi ništa što je nalik na neku od ovih mnogobrojnih vrsta duhovnog begstva. Čak iako, na izgled, posedovanje Totaliteta, dostignuto neuposebljenom *instazis*,

podseća na blaženstvo fetusne pred-svesti svojstvene ljudskim bićima — ipak izbavljenje ne može da se poistoveti sa »dubokom usnulošću« prenatalnog egzistiranja. Uvek treba imati na umu činjenicu koja je veoma značajna: u cilju krčenja puta koji vodi ka nadsvesti (*purusino* saznanje-posed Sostva), jcgin radi na svim nivoima svesti i podsvesti. On prodiere kako u »duboki san«, tako i u »četvrto stanje« (*tyrîya*, kataleptičko stanje) sačuvavši potpunu lucidnost i ne podležući autohipnozi. Značaj koji autori pridaju jogističkim stanjima *nad*-svesti govori u prilog tome da se konačna reintegracija obavlja u *tom* pravcu, a ne u pravcu nekog manje ili više dubokog »transa«. Drugačije rečeno, prema prvobitnoj situaciji (onoj koja je postojala pre podele stvarnosti na subjekt-objekt) — dostignuće inicijalne nepodvojenosti preko *samâdhija* donosi i novi element: *spoznaju* jedinstva i svest o blaženstvu. Tu postoji izvesno »vraćanje na početak«, ali sa tom razlikom što »izbavljen za života« nalazi prvotnu situaciju obogaćenu *slobodom* i *nadsvešću*. Iskazano drugim rečima, on automatski ne prisvaja jednu već »datu« situaciju, već uz tu izvornu punoću on prijanja nakon toga što je prethodno začeo jedan, do tada, nepostojeći i paradoksalan način postojanja: *svest o slobodi* koja ne postoji nigde drugde u Kosmosu, ni na nivou Života, ni na nivou »mitoloških božanstava« (bogovi, *deva*), koja jedino postoji u slučaju Vrhunskog bića — Íšvare. Na ovom mestu jasno dolazi do izražaja karakter joge kao inicijacije, jer u toku inicijacije čovek mora da »umre« da bi se »ponovo rodio«, ali pri tom novo rođenje ne ponavlja »prirodno rađanje«; kandidat ne nalazi ponovo isti profani svet za koji je umro u toku inicijacije, već osvećeni svet koji odgovara novom načinu postojanja i koji je *van domašaja »prirodnog« (profanog) nivoa življenja*.

Čovek je u iskušenju da u tom idealu — svesnom osvajanju slobode — vidi opravdanje koje indijska misao nudi za činjenicu, na prvi pogled apsurdnu i do surovosti nepotrebnu, da svet postoji, da čovek postoji te da je njegovo postojanje neprekinuta svita iluzija, patnji i beznađa. Dostigavši izbavljenje čovek uspostavlja duhovnu dimenziju slobode i »uvodi« je u kosmos i u život, u te slepe i tugom omeđane načine postojanja.

## GLAVA TREĆA

# JOGA I BRAMANIZAM

### ASKETE I »EKSTATICARI« U VEDAMA

Do sada je bilo reči o doktrinama i tehnikama koje smo, sistematizovane i formulisane, našli u Patanjđalijevim *Yoga-sûtrama* i njihovim komentarima. Za razliku od drugih *daršana*, *yoga-daršana* nije samo i isključivo »sistem filozofije«: ona je u sebe asimilovala znatan broj praksi, verovanja i panindijskih aspiracija. Joga je posvuda prisutna, kako u usmenom indijskom predanju, tako i u sanskritskoj i dijalektskim književnostima. Svakako, »proteiformna« joga ne podudara se uvek sa Patanjđalijevim »klasičnim« sistemom: reč je, zapravo, pre o tradicionalnim obrascima uz koje će tokom vekova prionuti čitav lanac drugih praksi i »narodnih« verovanja. Do te mere da će joga na kraju postati specifična dimenzija indijske duhovnosti. A taj prestiž i proteiformno prisustvo pokreću pitanje koje, pak, otvara mnoga druga: nije li joga, zapravo autohtona kreacija Indije u celini, tvorina ne samo Indoevropijana već, takođe, i naročito prearijevskih populacija?

Ukratko, može se reći to da je joga uspela da se nametne kao univerzalnovažeća tehnika koja se poziva na dve tradicije: 1) na tradiciju asketa i »ekstatičara« koje srećemo još od *Rg-veda*, i 2) na simbolizam *Brâhmana*, naročito na spekulacije koje govore o »interiorizaciji žrtvenog čina«. Ovaj hiljadugodišnji proces integrisanja, koji će uroditi jednom od najvećih duhovnih sinteza Indije, ilustruje, na jasan način, ono što se naziva fenomenom hinduizacije; kako se primičemo srednjem veku mehanizam tog fenomena postaje sve izraženiji.

U Vedama nalazimo samo rudimente klasične joge; međutim, ti stari tekstovi govore o određenim asketskim disciplinama i »ekstatičkim« ideologijama koje će, iako nisu uvek u čvrstoj vezi sa jogom u užem smislu reči, ipak, na kraju, biti integrisane u jogističku tradiciju. To je razlog što o njima ovde govorimo. Ali ne treba mešati dve različite kategorije duhovnosti: asketske metode i tehnike ekstaze nalazimo i u drugih indoevropskih naroda, da i ne govorimo o drugim azijskim narodima, dok se joga sreće samo u Indiji i u kulturama koje su pretrpele njen duhovni uticaj.

Tako je u jednoj himni iz *Rg-vede* (X, 136) reč o jednom *muni*ju dugih kosa (*keśin*), koji je odeven »u crni sloj prljavštine«, koji je »vetrom opasan« i u koga »ulaze bogovi« (2). On izjavljuje: »u opijenosti ekstaze mi smo uzjašili vetar. Vi, smrtnici, vi možete da vidite samo naša tela« (3). *Muni* leti prostranstvima (4), on je vetrov konj (*Vāta*), prijatelj *Vāyua*, »mamuzan od bogova«; nastanjuje dva okeana, okean izlazećeg i okean zalazećeg sunca (5);<sup>1</sup> »kreće se putevima *Apsara*, *Gandharva* i divljih životinja, čita misli« (6) i »sa Rudrom ispija pehar otrova« (7). Neki u ovom *muni*ju dugih kosa vide prototip jogina. U stvari, reč je o ljudima koji upražnjavaju ekstazu i koji sa joginom imaju samo površne sličnosti, od kojih je osnovna upravo moć letenja; ta *siddhi* je magijsko dostignuće koje svuda srećemo (vidi str. 277). Aluzije na vetrovog konja, na otrov koji pije sa Rudrom, o bogovima koji su u njegovom telu, ukazuju pre na tehniku koja je bliska šamanističkoj. Opis »ekstaze« čini nam se interesantnim na jedan drugi način: *muni* »iščezava duhom«, napuštajući svoje telo, čita misli drugih, nastanjuje »dva okeana«. Reč je o iskustvima koja prevazilaze domen profanog, o stanjima svesti kosmičke strukture, koja, kao što smo videli, mogu da se dostignu i drugim putevima, ne samo ekstazom (*supra*, p. 94). Često smo primorani da upotrebimo reč ekstaza da bi označili iskustvo ili stanje svesti kosmičkih dimenzija, iako nije reč uvek o »ekstazi« u pravom smislu te reči.

Vede navode i druga nadnaravna iskustva u vezi sa nekim mitskim ličnostima (*Ekavrātya*, *Brahmacārin*, *Vena*, itd.), koja, verovatno, predstavljaju obogotvorene arhetipove nekih asketa i čudotvoraca. Obogotvorenje čoveka, »čovek-bog«, predstavlja dominantni motiv čitave indijske duhovnosti. O *Ekavrātyi*, ličnosti koju nalazimo već u slavnoj i teško razumljivoj himni iz *Atharva-vede* (XV, 1), *Djaiminīya-upanisad-brāhmana* (III, 21) govori kao o božanstvu od koga vode

<sup>1</sup> Cf. *Atharva-veda*, XI, 5, 6; XV, 7, 1.

poreklo *vrātye*, dok će *Praśna-upanisad* i *Culika-upanisad* u njemu videti neku vrstu kosmičkog principa.<sup>2</sup> Verovatno da je *Ekavrātya* predstavljao model te misteriozne grupe, tih *vrātya* u kojima će neki prepoznati šivaitske askete [*Sarpatntier* (*Charpentier*)], drugi, mistike (*Chattoṣpādhyaya*), preteče jogina (*Hauer*), dok će treći u njima videti predstavnike nearijevskog živilja [*Vinternic* (*Winternitz*)].<sup>3</sup> Njima je posvećena čitava jedna knjige *Atharva-vede* (XV), ali tekst je prilično nerazumljiv: iz teksta se, ipak, može zaključiti da *vrātye* upražnjavaju askezu (ostaju godinu dana u stojećem stavu, itd.), znaju za disciplinu daha (u vezi sa različitim kosmičkim segmentima),<sup>4</sup> pronalaze podudarnost vlastitih tela i makrokosmosa.<sup>5</sup> Očevidno, toj misterioznoj bratiji pridavao se određeni značaj jer je bio organizovan specijalni žrtveni obred, *vrātyastoma*, ne bi li se oni ponovo vratili u krilo bramaniističkog društvenog poretka. Tekstovi posvećeni opisu *vrātyastome* i *mahāvrate* (solsticijski ritual koji obiluje arhaičnim elementima) dopuštaju nam da steknemo određenu predstavu o tim tajanstvenim ličnostima: na glavi su nosili turban, bili su obučeni u crno, a preko ramena su prebacivali dva obovnska runa, jedno crno, drugo belo; njihovi znaci pripadnosti bili su: zaoštren štap, ogrlica (*niska*) oko vrata i nenategnuti luk (*dyahroda*). Štap-koplje (prototip šivaitskog *śūla*?) i luk, magijsko oružje, srećemo u nekim oblicima azijskog šamanizma.<sup>6</sup> Kola koja vuku konj i mazga bila su žrtveni oltar. Za vreme *vrātyastome* pratile su ih i druge ličnosti, od kojih su glavne bile jedan *māgadha* i jedna *pumścali*,<sup>7</sup> prema svemu sudeći, izgleda da je *māgadha* imao ulogu inkantatora, dok je *pumścali* bila doslovno hetera; u toku *mahāvrate* ona se, u skladu sa ritualom, podavala *māgadhi* (ili nekom *brahmačārinu*).<sup>8</sup> Pomenuti ritual je sadržavao i neke elemente arhaične magije plodnosti: uvredljive i obscene dijaloge, ritualna njihanja, seksualni čin.

<sup>2</sup> Hauer, *Der Vrātya*, pp. 306 sq.

<sup>3</sup> Vidi Belešku III, 1

<sup>4</sup> *Atharva-veda*, XV, 14, 15 sq.

<sup>5</sup> *Atharva-veda*, 18, 1 sq.

<sup>6</sup> Cf. Éliade, *Le Chamanisme*, p. 258 (drvo-koplje u Dajaka), Dominik Schröder, *Zur Religion der Tujen in Sininggebietes* (»Anthropos«, 1952, pp. 18 sg.; 1953, pp. 248 sq.: »koplje duha« kod Tu je-a), etc.; o luku u azijskom šamanizmu cf. moju knjigu pp. 163 sq., etc.

<sup>7</sup> *Atharva-veda*, XV, 2.

<sup>8</sup> *Daiminīya-brāmana*, II, 404 sy., *Apastamba-srauta-sūtra*, XXI, 17, 18, etc.; Hauer, *op. cit.*, p. 264.

Seksualno sjedinjenje, dakle, nalazimo već u vedskoj religiji;<sup>9</sup> to sjedinjenje postaje tehnika mistike tek posle trijumfa tantrizma.<sup>10</sup> Za vreme *mahâvrate*, *hotr* se ljujao na ljujašci praveći, tako, aluziju na tri daha: *prânu*, *vyânu* i *apânu*.<sup>11</sup> Verovatno da se ovde radi o nekoj disciplini za disanje koja implicira zaustavljenost daha, ali je malo verovatno da je ta vežba već bila jedna *prânâyâma*.<sup>12</sup> Takođe, za vreme *mahavrate* *hotr* je granom *udumbare* dodirivao harfu sa sto žica, govoreći: udaram te za *prânu*, za *apânu* i za *vyânu*. Ljujlaška se naziva »brod koji vodi u nebo«, a prinosilac žrtve naziva se »ptica koja leti u nebo«;<sup>13</sup> i devojke koje su igrale oko vatre ptice su koje lete u nebo.<sup>14</sup> Slike nebeske barke i ptice često se pojavljuju u bramanističkoj literaturi; ali one ne pripadaju isključivo indijskoj tradiciji; nalazimo ih među središnjim idejama šamanizma, u simbolici »središta sveta« i u magijskom letu. Kada je reč o ljujašci, ona ima određenu ulogu u ritualnim obredima plodnosti, ali se javlja i u šamanističkim kontekstima.<sup>15</sup>

Grupa ovih problema je prilično zamršena, a tradicije, koje prenose tekstovi, često su konfuzne, ponekad i međusobno protivrečne. Tako pored *Ekâvratye*, tog obogotvorenog praznora *vrâtya*, srećemo i *Brahmacârina*, zamišljenog na sličan način, kao ličnost kosmičkih dimenzija: upućen, odeven u kožu crne antilope, duge brade, *Brahmacârin* putuje između Istočnog i Severnog okeana i stvara nove svetove; kliče mu se »kao embrionu u utrobi besmrtnosti«; obučen u crveno, upražnjava *tapas*.<sup>16</sup> Videli smo da se prilikom rituala *mahâvrate* pojavljuje jedan *brahmacârin* (= *mâgadha*) koji se ritualno sjedinjuje sa *pumšćali*.

Moguće je da su *vrâtya* predstavljali određenu misterioznu bratiju koja je pripadala avangardi arijevskih osvajača (Hauer). Pa ipak, oni se nisu znatno razlikovali od rgvedskih

<sup>9</sup> Cf. erotsku himnu u *Atharva-vedi*, XX, 136; *âsvamedha*, etc.

<sup>10</sup> Vidi infra p. 257.

<sup>11</sup> *Śāṅkhâyana-śrauta-sûtra*, XVII; Hauer, 258 sq.

<sup>12</sup> Na osnovi i nekih drugih aluzija na vrste daha *Atharva-veda* (V, 28; XV, 15 i 17) moglo bi se zaključiti da se u Vedama znalo za fenomene *reçaka*, *pîraka* i *kumbhaka*; vidi i Hauer, *Anfange der Yoga-praxis*, pp. 10 sq; cf. *id.*, *Vrâtya*, pp, 291 sq. O pet vrsta daha vidi Belešku III, 2.

<sup>13</sup> *Tândya-mahâ-brâhmana*, V, 1, 10.

<sup>14</sup> *Tândya-mahâ-brâhmana*, V, 6, 15.

<sup>15</sup> Cf. Frazer: *The Dying God* (London, 1918), pp. 156 sq., 277 sq.; moj *Chamanisme*, pp. 127 sq.

<sup>16</sup> *Athvara-veda*, XI, 5, 6—7.

*kešina*; u nekim komentarima Rudra je nazvan *vrâtya-pati*,<sup>17</sup> a u *Mahâbhârati* je još zadržan naziv *vrâtya* da bi se označile šivaitke bahantkinje.<sup>18</sup> Ove orgijastične tendencije ne bi trebale da bace u zasenak kosmičku strukturu njihovih »mističkih« iskustava. Osim toga, ovaj tip iskustava zuzimao je značajno mesto u životu domorodačkih, prearijevskih populacija, a to ponekad otežava uočavanje indoevropskog doprinosa prearijevskom supstratu; u momentu dolaska u Indiju, i Indoevropljani su, takođe, posedovali, i još poseduju, neke elemente arhajske kulture.

### Tapas i JOGA

Praksa i teorija *tapasa* veoma podrobno ilustruje ekvivalentnost koja postoji između religioznih arhaizama Indoevropljana i domorodaca. Ovaj termin (doslovno znači »vatra, žar«) označava asketski napor uopšte. *Tapas* je uveliko prisutan u *Rg-vedi*,<sup>19</sup> a njegove kreativne moći protežu se kako na kosmički plan, tako i na duhovni: preko *tapasa* asketa postaje vidovit, pa čak i otelotvoruje bogove. *Pradâpati* stvara svet »zagrevajući« se askezom do krajnjih granica;<sup>20</sup> to, pak, čini nekom vrstom magijskog znojenja. Za bramanističku spekulativnu misao i sam *Pradâpati* je rođen iz *tapasa*: u početku (*agre*) *Ne-Biće* (*asat*) se pretvori u duh (*manas*) i zažari se (*atapyata*), stvarajući dim, svetlost, vatru i, na kraju, *Pradâpatija*;<sup>21</sup> u drugim tekstovima *Ne-Biće* je predstavljeno praizvornim *Vodama*.<sup>22</sup> Kosmogonija i antropogonija, putem znojenja, spadaju u mitske motive koje nalazimo i drugde (na primer u Severnoj Americi). Verovatno da su u vezi sa šamanističkim shvatanjem sveta: poznato je da se severnoamerički šamani smeštaju u neku vrstu saune da bi izazvali obilno znojenje.<sup>23</sup> Taj običaj samo je vid šireg ideološkog kompleksa, starijeg od šamanizma u užem smislu te reči: tu mislimo,

<sup>17</sup> Hauer, p. 191.

<sup>18</sup> Hauer, p. 233 sq.

<sup>19</sup> Cf., na primer, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; etc.

<sup>20</sup> *Aitareya-brâhmana*, V, 32, I.

<sup>21</sup> *Taittirîya-brâhmana*, II, 2, 9, 1—10.

<sup>22</sup> *Śatapatha-brâhmana*, XI, 1, 6, 1.

<sup>23</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, p. 302, etc.



pre svega, na »magijski žar« i »ovladavanje vatrom«. <sup>24</sup> Magijom povećati temperaturu svoga tela, ili »ovladati« vatrom tako da se postane neosetljiv na temperaturu žeravice, jesu dve univerzalnoprисutne čudotvorne moći kojima raspolažu iscelitelji, šamani i fakiri. Kao što ćemo videti (str. 325) jedna *par excellence* jogističko-tantristička tehnika sastoji se upravo u tome da se proizvede unutrašnja toplota (»mistička toplota«). Pomenute tehnike nedvosmisleno dopuštaju da se uoči kontinuitet koji postoji između najstarijih poznatih magijskih tehnika i tantrističke joge.

I Indoevropljani su znali za »kretavino znojenje i provođenje toplote magijom. Prvi ljudski par rođen je iz znoja Ymirovog, kao što će i Ahura Mazda stvoriti čoveka izazvavši znojenje Gađomardovog tela. Irski heroj Kačalein (Cuchulainn) vratiće se tako »zagrejan« iz svog prvog ratničkog podviga (koji ima funkciju inicijacije ratnika), da daske i obruč bačve u koju su ga stavili neće izdržati; isti »zažareni bes« nalazimo i u Batraca (Batradz), <sup>25</sup> heroja kavkaskih Narta. Prema Žoržu Dimezilu, nekoliko termina iz »herojskog« indoevropskog rečnika — *furor, ferg, wut, ménos* — izražavaju upravo tu istu »izuzetnu zagrejanost« i taj »bes« koji, na drugim nivoima sakralnog, karakterišu otelotvorenje *snage*. Mnoge epizode iz mitologije i indijskog religioznog folklor, takođe, govore o bogovima i smrtnicima koje je snaga *tapasa* nekog velikog askete pretvorila u prah. Pošto i sami proizlaze iz jednog arhaičnog duhovnog horizonta, i Indoevropljani su, kao i neke druge etničke grupe iz Azije, poznavali tehniku i ideologiju »magijske zagrejanosti«. Međutim, te prakse askeze i izuzetno kompleksna ideologija strukturirana oko pojma *tapas*, sa snagom koju ne nalazimo drugde, posebno će se razviti upravo u Indiji. Drugim rečima, magijska tradicija, nesumnjivo stara i univerzalnoprисutna, svoj potpuni i neuporedivi procvat doživeće upravo na tlu Indije. <sup>26</sup>

Interesantno je videti kako će *tapas* biti asimilovan od jogističkih tehnika. <sup>27</sup> Napomenimo, prethodno, sledeće: ritu-

<sup>24</sup> Cf. *Le Chamanisme*, pp. 327, 386, sq., 412 sq.

<sup>25</sup> Ymir, Gajômart: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I (Uppsala, 1918, pp. 14 sq., 36 sq.; H. Guntert, *Der arische Weltkonig und Heiland* (Haile, 1923), pp. 346 sq.; Sven S. Hartman, *Gayômart* (Uppsala, 1953); Cuchulainn, Batradz: G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 35 sq.; *id.*, *Légendes sur les Nartes* (Paris, 1930), pp. 50 sq., 179 sq.

<sup>26</sup> Vidi Belešku III, 3.

<sup>27</sup> *Yoga-sûtre* u četiri navrata pominju značaj *tapasa* za duhovno područje: II, 1, 32, 43; IV, 1.

alno »zagrevanje« nije bilo rezervisano isključivo za askete i »ekstatičare«. Ritual žrtvovanja *some* zahtevao je od onoga ko je prinosiso žrtvu i od njegove žene da upražnjavaju obred posvećenja zvani *diksa*, koji se sastojao od asketskog bdenja, meditiranja u tišini, posta i posebno od »zagrevanja« (*tapas*) — pri čemu je obred mogao da traje od jednog dana do godine dana. Kao što znamo, žrtvovanje *some* je jedan od najznačajnijih obreda prinošenja žrtve vedske i bramanističke Indije, a to, onda, znači da je *tapas* bio deo religijskog iskustva celokupnog indijskog naroda. Čini nam se da se iz ovog može zaključiti, bar na teorijskom području, da između rituala i asketskih, odnosno kontemplativnih, tehnika nema prekida u kontinuitetu: između onoga ko prinosiso žrtvu i *tapasvina*, bar u početku, postojala je samo razlika u kvantitetu. Kontinuitet između rituala i askeze može da se uoči i drugde: u hrišćanskom svetu, laici i monasi recituju iste molitve i slede isti religijski kalendar uprkos tome što se produbljenost iskustava razlikuje. Da bi se bolje mogao shvatiti smisao poznijih hinduističkih sinteza, proizašlih iz asimilovanja i podudarnosti nebramanističkih i čak nearjevskih religioznih vrednosti, značajno je uočiti jedinstvo osnovnih shvaćanja vedskog perioda.

*Tapas* je moguće postići postom, bdenjem pored vatre i sličnim načinima; moguće ga je ostvariti i zadržavanjem daha. Obustavljenost disanja počinje da ima obrednu vrednost naročito u periodu *Brâhmana*; tako, na primer, kada se peva *Gâyatristotra* treba zadržati dah. <sup>28</sup> Pomenimo i aluziju na vrste daha u *Atharva-vedi* (XV, 15—18). Detaljnije informacije daje *Baudhâyana-dharma-sûtra* (IV, 1, 24), prema kojoj se magijska zagrejanost postiže zadržavanjem daha. (*Maddhimanikâya*, I, 244 etc., prenosi istu tradiciju). Jasno je koji smisao imaju sva ta uputstva; da bi žrtva *some* bila posvećena, treba upražnjavati *tapas* i postati »goreći«, pri čemu je »magijska zagrejanost« sigurni znak prevazilaženja obične ljudske uslovljenosti, izlaska iz »profanog«. Ono što nam ovde dopušta da, s jedne strane, izjednačimo jogističke tehnike i ortodoksne bramanističke metode, s druge, da uporedimo jogina i *tapasvina* — jeste to što se zagrejanost može postići i disciplinom, odnosno zadržavanjem daha; već na osnovi toga da se naslutiti mogućnost poređenja vedskog rituala prinošenja žrtve i tehnika ekstaze.

Ova podudarnost naročito je uočljiva ako se imaju u vidu spekulacije u *Brâhmanama* o žrtvovanju. Nepotrebno je

<sup>28</sup> *Daimini-brâhmana*, III, 3, 1; *Kausîtaki-brahmana*, XXIII, 5.

podsećati na značaj koji obred prinošenja žrtve poprma od vedskih vremena. On je tu svemoćan. I sami bogovi preživljavaju zahvaljujući ritualnim ponudama: »O Indro, žrtva je ona koja te je učinila tako moćnim... Kult je ono što je pomoglo tvojoj munji da raspolovi Zmaja.«<sup>29</sup> Žrtva je princip i životnosti i duševnosti kako bogova tako i svih ostalih bića.<sup>30</sup> U početku su i bogovi bili smrtni;<sup>31</sup> tek će ih žrtva učiniti bogovima i besmrtnima;<sup>32</sup> oni žive od darova zemlje kao što ljudi žive od darova Neba.<sup>33</sup> Pre svega, žrtva na području aktivnosti izražava »delo«, želju da se *preradi svet*, da se ponovo sjedine udovi Prađâpatijeve,<sup>34</sup> o kojima je reč u jednom poznatom mitu; naime, kada je Prađâpati stvorio svet, njegovi udovi se odvojiše od njega, a bogovi od njih »načiniše nešto drugo«.<sup>35</sup> Žrtvom se Prađâpati obnavlja;<sup>36</sup> međutim, to se može shvatiti u smislu da se Prađâpati ponovo pravi da bi mogao da ponovi kosmogoniju, kako bi svet mogao da potraje i da se nastavlja. Kao što primećuje Silven Levi,<sup>37</sup> žrtva se ne začinje, ona se samo produžava, nastavlja; jedino treba sprečiti da se žrtva ne rasturi.

Ovaj paradoksalni opis žrtve kao nastavljanja, koje je istovremeno *povratak u primordijalno jedinstvo*, povratak u punoću Prađâpatija *pre stvaranja sveta* — ne dovodi u pitanje njenu suštinsku funkciju koja se sastoji u tome da se obezbedi »drugo rođenje«. I zaista, inicijacijski simbolizam žrtve biće jače izražen upravo simbolizmom seksualnog čina i porođaja. Tekstovi su tu jednodušni.<sup>38</sup> *Aitareya-brâhmana* (I, 3) nam daje precizan opis mehanizma homologacije: »Sveštenici pretvaraju u embrion onoga kome oni daju *dîksu*. Porškopre ga vodom; voda je muško seme (...) Zatim ga uvode u specijalnu ostavu: taj prostor predstavlja matericu onoga koji obavlja *dîksu*; tako on ulazi u matericu koja mu je namenjena. Oblače ga u posebnu odeću; odeća predstavlja am-

niotičnu opnu (...) Preko svega stavljaju mu kožu od crne antilope, kao što iznad amniotičke opne postoji još i placenta (...) Drži stegnute pesnice kao što i embrion ima stegnute pesnice dok se nalazi u utrobi, kao što i novorođenče ima stegnute pesnice u momentu porođaja (...) On će skinuti kožu antilope kada se bude kupao, kao što i novorođenče napušta placentu da bi došlo na svet. Zadržava, pri tom, svoju odeću kao što i dete na sebi ima amniotičnu opnu u trenutku rađanja.«

Ova simbolika nije nastala u *Brâhmanama*. Posvuda srećemo to da je upućeni izjednačavan sa novorođenčetom; ne nedostaje ni primera u kojima je koliba za inicijaciju shvaćena kao utroba zmaja:<sup>39</sup> kandidat je tu »zakopan«, ritualno »mrtav«, ali, istovremeno, on je i u embrionarnom stanju. Pošto je cilj rituala prinošenja žrtve bio da se, nakon smrti, osigura uzlaz u nebo (*svarga*), u boravište bogova, odnosno da se zadobije božansko svojstvo (*devâtma*), i ovde se dá uočiti podudarnost sa fundamentalnom koncepcijom arhajske inicijacije koja je trebalo da obezbedi upućenom bolje uslove u zagrobnom životu. I više od toga: inicijacija ne može da se svede samo na ritual smrti i ponovnog rođenja jer sadrži i određenu tajnu gnosu. Znamo da je i u *Brâhmanama* »znanje« imalo značajnu ulogu, mada se to prevashodno ticalo misterije rituala prinošenja žrtve.<sup>40</sup> »Ovaj svet (svet bogova) pripada onima koji znaju.«<sup>41</sup> »Onaj koji to zna« (*ya evom veda*) jeste sintagma koju veoma često srećemo u *Brâhmanama*. Vremenom će »znanje« o ritualu i liturgijskim tehnikama izgubiti značaj, a jedno će novo znanje zameniti, *znanje brahmana*. Time će biti prokrčen put upanišadskim *rsijima* i, malo kasnije, učiteljima *sâmkhye* za koje će istinito znanje biti dovoljan uslov za izbavljenje. Jer, kao što je rečeno u *Mundaka-upanisadi* (I, 2, 7), »ritual prinošenja žrtve može da se uporedi sa barkom koja plovi pučinom okeana i svakoga časa može da potone«.

<sup>29</sup> *Rg-veda*, III, 32, 12.

<sup>30</sup> *Śatapatha-brâhmana*, VIII, 6, 1, 10, etc.

<sup>31</sup> *Taittîrya-samhita*, VIII, 4, 2, 1, etc.

<sup>32</sup> *Taittîrya-samhita*, VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2, etc.

<sup>33</sup> *Taittîrya-samhita*, III, 2, 9, 7, etc.

<sup>34</sup> Najznačajnije tekstove o ovome dao je: Sylvain Levi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898; cf. takode A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), pp. 19 sq.

<sup>35</sup> *Taittîrya-brâhmana*, I, 2, 6, 1, etc.

<sup>36</sup> *Taittîrya-samhita*, V, 5, 2, 1.

<sup>37</sup> Cf. S. Levi, *op. cit.*, pp. 79—80.

<sup>38</sup> Cf. S. Levi, *op. cit.*, pp. 104, sq.

<sup>39</sup> Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, 225 sq.

<sup>40</sup> Ginekološki i babički simbolizam inicijacije nastaviće da živi u didatičkom filozofskom rečniku. Sokrat pretenduje na to da obavlja ulogu babice: on porađa »novog čoveka« tako što porađa »onoga koji zna«.

<sup>41</sup> *Śatapatha-brâhmana*, X, 5, 4, 16.

## »RITUALNA INTERIORIZACIJA«

Ritual prinošenja žrtve biće veoma rano povezan sa *tapasom*. Bogovi svoju besmrtnost duguju ne samo tome ritualu (*supra*, p. 116) već, takođe, i askezi. U *Rg-vedi* (X, 167, 1) se kaže da je Indra zadobio nebo snagom vlastitog *tapasa*. Ovu će, pak, ideju *Brāhmana* razviti do njenih krajnjih granica: »Bogovi su svoje mesto zaslužili isposništvom.«<sup>42</sup> Jer, i *tapas* je neka vrsta »žrtve«. Dok vedska žrtva bogovima nudi *somu*, rastopljeni puter i žrtveni oganj, asketa nudi »unutrašnju žrtvu«, a žrtve livenice i objekti rituala bili su zamenjeni određenim fiziološkim funkcijama. Disanje je često izjednačavano sa »neprekinutom žrtvom livenicom«. U *Vaikhānasamārta-sūtri* (II, 18) reč je o *prānāgnihotri*, naime o »svakodnevnoj žrtvi disanja«.<sup>43</sup> Koncept »unutrašnje žrtve« bio je plodan zato što je omogućio da askete i mistici, čak i oni koji su bili najviše skloni autonomiji, ostanu, ipak, u krilu bramanizma, a kasnije i u hinduizmu.

Evo jednog bramanističkog teksta u kome se *prānāyāma* upoređuje sa najslavnijim vedskim ritualom — sa *agnihotrom* (žrtveno spaljivanje koje je domaćin kuće trebalo da obavlja svakodnevno, ujutro pre izlaska i uveče po zalasku Sunca: »nazivaju je 'unutrašnja *agnihotra*'). Dok govori čovek ne može da diše i time se disanje stavlja na oltar reči; dok diše, pak, on ne može da govori, znači da reč prinosi na žrtvu disanju. U pitanju su, dakle, dva neprekidna, večna, žrtvena čina; i budan i u snu, čovek bez prekida prinosi ove žrtve. Sve ostale žrtve imaju određen cilj i time se izjednačavaju sa činovima (*karma*). Stari, pak, koji su znali za pravu žrtvu, nisu pribegavali *agnihotri*«.<sup>44</sup>

Ovu istu koncepciju, malo iznijansiranije forme, nalazimo i u *Chândogya-upanisadi* (V, 19—24): prava žrtva je žrtva

<sup>42</sup> *Taittīrya-brahmana*, III, 12, 3, 1, etc.

<sup>43</sup> U ovom istom tekstu nailazimo i na izjednačavanje fizioloških funkcija, odnosno organa, sa različitim žrtvenim vatrama, sa predmetima koji služe pri prinošenju žrtve i tome slično. »Sobom sâm obasjani *ātman* jeste onaj koji prinosi žrtvu; razum je njegova žena; lotos srca je *vedi*; dlake su vlati trave *dhārba*; *prāna* je *Cārhapatyā*; *apāna* je *Āhavanīyā*; *vyāna* je *Daksināgni*; *udāna* je vatra *Sabhya*; *sāmāna* je vatra *Āvasatyā*; to su pet vatri (obreda prinošenja žrtve). Čula, to jest, jezik, itd., jesu žrtvene posude; sadržaj čula, naime ukus, itd., jesu ono što se prinosi na žrtvu.« *Prānāgnihotra* se, takođe, sreće i u nekim *Upaniśadama*, doduše malo izmenjenog značenja; cf. *Prānāgnihotra-upaniśad*, 3—4.

<sup>44</sup> *Kānsītaki-brahmana-upaniśad*, II, 5.

dahu (*souffle*); »onaj, pak, koji nudi *agnihotru*, a da to ne zna (*sa ya idam avidvān*), nalik je na onoga koji bi ... mesto u vatru, žrtvu stavljao u pepeo« (V, 24, 1). Ovaj oblik prinošenja žrtve najčešće se naziva »mentalna žrtva«. Mi bismo radije rekli »ritualna interiorizacija« jer podrazumeva, osim mentalne molitve, i suštinsko poistovećenje fizioloških funkcija sa životom Kosmosa. Podudarnost organa odnosno fizioloških funkcija i kosmičkih oblasti jeste nešto što nalazimo svuda u Indiji. Već u *Vedama* nalazimo tragove poistovećivanja, ali ono će tek u tantrizmu poprimiti koherenciju određenog »sistema« (i to uglavnom zahvaljujući eksperimentalnom doprinosu jogističkih tehnika).

Odlomci koje smo upravo naveli tiču se, bez sumnje, određenih asketa koji su upražnjavali *prānāyāmu* i za koju su sami smatrali da odgovara konkretnoj radnji prilikom prinošenja žrtve koja se nazivala *agnihotra*. Reč je samo o jednom primeru iz koga se dá videti kako je ortodokсна tradicija revalorizovala određenu vežbu, koja je, uzeta za sebe, potpuno izvan te tradicije. Opravdavajući je, ovo izjednačenje povlači za sobom, u praksi, jednu zamenu. Askeza se pretvara u ekvivalent žrtve, odnosno vedskog rituala. Postaje jasno kako su onda i druge jogističke prakse mogle da prodru u bramanističku tradiciju i kako su mogle da budu prihvaćene.

Ne treba, pri tom, misliti da se homologizacija vršila samo u jednom pravcu. Pristalice jogističkih praksi nisu uvek bile te koje su nastojale da od bramanizma iznude priznanje za svoje stavove i metode. Često je u tome prednjačila i sama ortodoksnost. Izuzetno mali broj »jeresi« u toku tri hiljade godina indijskog religijskog života može se objasniti kako nastojanjem raznih mnogobrojnih sekti i duhovnih tokova da budu prihvaćeni u okrilje tradicije, tako i asimilirajućom i »hinduizirajućom« aktivnošću same ortodoksnosti. Ortodoksnost u Indiji znači, pre svega, priznanje dominirajuće uloge bramanske kaste. Njen, pak, teološki i obredni »sistem« svodi se na dva fundamentalna elementa: 1) Vede su neprikosnoveni pisani *corpus*; 2) žrtveni obred poprima najveću važnost. Oba elementa su *par excellence* »statična«. Pa ipak, istorija religije indoarijevske Indije je u suštini dinamična i u permanentnom menjanju. Jedna dvostruka aktivnost objašnjava taj fenomen, živa aktivnost koju je doskoro održavala bramanska ortodoksija: 1) zahvaljujući hermetici, Vede su bile neprekidno ponovo i iznova interpretirane; 2) zahvaljujući mitskoj, obrednoj i religijskoj homologizaciji, svekolika neortodokсна kulturna i mistična kompleksnost svedena je, da tako kažemo, na zajednički imenitelj, da bi, konačno, bila

utopljena u ortodoksiju. Asimiliranje »narodnih«, autohtonih božanstava od hinduizma i dalje je aktuelan proces.<sup>45</sup>

Naravno, crtodoknost je tu asimilaciju vršila samo u momentima krize, kada je postalo vidljivo da stare obredne sheme i doktrine više ne zadovoljavaju ni njenu vlastitu elitu i kada su se, *extra muros*, pojavljivala značajna asketsko-mistična iskustva i propovedi. U istoriji jasno može da se uoči reakcija kako protiv bramanističkog ritualnog shematizma, tako i protiv preterivanja u »apstrakciji«, reakcija koja je svoje polazište imala unutar indijskog društva. Ta reakcija biće sve jača onoliko koliko Indija bude postajala sve »bramanističkija« i »hinduiziranija«, to jest onoliko koliko budu jačali upravo nebramanistički i nearijevski elementi.

## SIMBOLIKA I GNOSA UPANIŠADA

I Upanišade će, na svoj način, reagovati protiv ritualizma. One su izraz iskustava i meditacija koje se rađaju na marginama bramanističke ortodoksije. One nastoje da odgovore potrebi za apsolutom, koju apstraktne sheme ritualizma nisu bile ni izdaleka kadre da zadovolje. U tom pogledu upanišadski rsi se slažu sa stavom jogina; i jedni i drugi napuštaju ortodoksni stav koji se ogleda u žrtvenom ritualu, društvenom i porodičnom životu, da bi se prosto i potpuno predali traganju za Apsolutnim. S tom razlikom što se Upanišade, pri tom, drže metafizike i kontemplacije, dok se joga služi askezom i meditativnim tehnikama. To razilaženje neće prekinuti permanentnu osmozu između upanišadskih i jogističkih krugova. Izvesne jogističke metode su, štaviše, prihvaćene u Upanišadama kao preliminarne vežbe za pročišćenja i kontemplacije. Ne bismo ovom prilikom zalazili u detaljno razmatranje tog odnosa; iz ogromne mase upanišadske spekulacije izdvojicemo samo one aspekte koji se direktno tiču naše teme.<sup>46</sup> Znamo da je najveća originalnost Upanišada u sistematskom iskazivanju jedinstva *âtmana* i *brahmana*. Ukoliko imamo u vidu šta je *brahman* značio još od vedskih vremena, doprinos Upanišada ticao bi se sledeće korolarije: budući da je *brahman* označavao besmrtno, neuništivo, svemoćno, proizlazi da će besmrtnost i apsolutna moć

<sup>45</sup> Vidi Belešku IV, 4.

<sup>46</sup> Bibliografske podatke dajemo u Belešci III, 5.

pripasti svakom biću koje uspe da prozre gnosu i da dođe u posed tajnog znanja.

Koliko god da je teško u jednoj jedinjoj formuli sažeti sva značenja koja je *brahman* imao u vedskim i postvedskim tekstovima, sigurno je ipak da je taj termin izražavao konačnu i neuhvatljivu stvarnost, *Grund* svih kosmičkih manifestacija i svakog iskustva i, samim tim, *snagu* svekolikog Stvaranja, bilo da je u pitanju stvaranje kosmosa odnosno univerzuma, ili, pak, ritualno stvaranje (žrtvovanje). Nije potrebno da se navode sva mnogobrojna poređenja i identifikacije koje se tiču *brahmana* (tako je, na primer, samo u *Brâhmanama*, on izjednačavan sa vatrom, rečju, obredom prinošenja žrtve, Vedama, itd.). Ono što je značajno jeste to da je u svim epohama i na svim nivoima kulture *brahman* bio shvatan i eksplicitno određivan kao neuništiv, neizmjenljiv, fundamentalan, kao princip svega postojećeg. Značajno je napomenuti i to da je u Vedama mitska slika *brahmana* — *skambha*, Stub Kosmosa, *axis mundi*, simbol čiju arhaičnost nije potrebno dokazivati, budući da je srećemo kako u lovaca i stočara centralne i severne Azije, tako i u »primitivnim« kulturama Okeanije, Afrike i obe Amerike.<sup>47</sup> I u nekoliko himni iz *Atharva-vede* (X, 7, 8, etc.), *brahman* je izjednačen sa *skambhom* (doslovno podupiračem, podrškom, stubom), drugim rečima *brahman* je *Grund* koji podržava svet, dakle, istovremeno i osa kosmosa i onološki temelj.

Jasno se da uočiti izvesna dijalektička elaboracija ove primordijalne simbolike koja se odnosi na *axis mundi*: s jedne strane, osa je trajno smeštena u »Središtu sveta«, podržava i povezuje kosmičke zone (Nebo, Zemlju, podzemni svet); istovremeno, ona simbolizuje i »kosmizaciju« (pojavu različitih oblika) i normu, univerzalni zakon; *skambha* nosi i drži razdvojenim Zemlju i Nebo, a to znači da, sprečavajući njegovu reintegraciju u Haos, u konfuziju, obezbeđuje trajanje pojavnog Sveta. S druge strane, »u *skambhi* se nalazi sve što je u posjedstvu duha (*âtmanvat*), sve što diše«.<sup>48</sup> Već ovde se može naslutiti kojim će putem krenuti upanišadska spekulativna misao: Biće, izjednačeno sa »osom« Univerzuma (sa njegovim »Središtem«, njegovim principom), na jednom drugom nivou je izjednačeno sa duhovnim »središtem« čoveka, sa *âtmanom*. »Onaj koji prepozna *brâhmana* u čoveku, zna za vrhunsko biće (*paramesthin*, Uzvišenog), a

<sup>47</sup> Cf. moj *Le Chamanisme*, pp. 235. sq.

<sup>48</sup> *Atharva-veda*, VII, 8, 2.

onaj koji zna vrhunsko biće, zna za *skambhu*.<sup>49</sup> Vidimo napor da se odredi najviša stvarnost, taj princip što izmiče rečima; *brahman* je shvaćen kao Stub Univerzuma, potpora, osnova; termin *pratistha*, koji izražava sve te pojmove, već uveliko je bio upotrebljavan u tekstovima Veda, u *Mahâbhârati* i *purânama*; *brahman* je označen i kao *dhruva*, »fiksna, nepokretan, čvrsta, stalna«.<sup>50</sup>

Spoznati *skambhu*, *dhruvu*, znači doći u posed ključeva kosmičke misterije i pronaći u najdubljim slojevima vlastitog bića »Središte Sveta«. Spoznaja je, dakle, jedna sveta snaga, budući da rešava zagonetku i Univerzuma i Sopstva. U drevnoj Indiji, kao i u svim ostalim tradicionalističkim društvima, tajno znanje jeste privilegija jedne klase, privilegija znalaca misterija, obrednih učitelja — *bramana*.<sup>\*</sup> Kao što se moglo i očekivati, univerzalni princip *brahman* biće izjednačen sa čovekom-bramanom: *brahma hi brâhmanah* jeste osnovna misao postvedskih tekstova.<sup>51</sup> »Rađanje *bramana* jeste permanentna inkarnacija *dharme*,<sup>52</sup> »mudri ljudi su ono što održava sve svetove.«<sup>53</sup>

Braman je izjednačen sa *brahmanom* zato što *braman* poznaje strukturu i poreklo Univerzuma, zato što zna Reč koja iskazuje sve to; jer *Vâc*, *Logos*, može od svakoga da učini *bramana*.<sup>54</sup> Kao što se to kaže već i u *Brhadâraryaka-upanisadi* (III, 8, 10), onaj koji zna ono neuništivo (*aksaram*, to jest *brahman*), taj je *braman*. Ukratko, *bramanom* se postaje spoznajom Bića, konačne stvarnosti, a posedovanje te spoznaje dovodi do sticanja prave *snage*, svete *snage*. Klasične Upanišade su, pokazujući sistematično identitet *âtmana* (Sopstva) i *brahmana* (= *skambha*, *dhruva*, *aksara*), ukazale na put oslobođenja od robovanja ritualu i činu. Upravo tim stavom upanišadski *rsii* približili su se stavu asketa i jogina; ovi su, pak, sa svoje strane, polazeći od drugačijih premisa,

<sup>49</sup> *Atharva-veda*, X, 8, 43.

<sup>50</sup> Vidi o ovome tekstove koje je sakupio Gonda, *Notes on Brahman*, pp. 17—48.

\* U sanskritu se 'sveštenik' piše *brâhmana*, a 'princip' o kome je reč — *brahman*. U našem pravopisu se odomacilo pojednostavljeno »braman«, što nas obavezuje da tako pišemo naziv sveštenika ove kaste, dok ćemo za princip zadržati sanskritsko pismo i izgovor, naime, *brahman*. — *Prim. prev.*

<sup>51</sup> Gonda, *op. cit.*, p. 51.

<sup>52</sup> *Manu*, I, 98.

<sup>53</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 151, 3; cf. i druge tekstove koje navodi Gonda, p. 52.

<sup>54</sup> Već i u *Rg-vedi*, X, 125, 5.

idući za drugačijim ciljevima (manje spekulativnim, više tehničkim, više »mističnim«), takođe smatrali da tajno znanje oslobađa bezgraničnu duhovnu snagu; međutim, spoznaju Sopstva oni su nastojali da iznude što kontemplativnim što fiziološkim tehnikama. Svoje telo shvataju kao Kosmos, a time su do krajnjih granica razvili ideju o homolognosti mikro- i makrokosmosa koju srećemo već u *Rg-vedi*; kosmički Vetrovi su dah kojim se »ovladalo«; kičma je izjednačena sa stubom *skambha*; »Središte Sveta« bilo je nađeno u jednoj određenoj tački (»srce«) ili u osi (koja prolazi kroz različite *ćakre*) unutar njihovih tela. U poznijim tekstovima možemo već da uočimo ovu obostranu osmozu: pod oreolom starih Upanišada, jogini su svoje spise okitili epitetom »upanišadski«; upanišadski *rsii*, pak, izvojevali su prilično veliki renome koji su uživali jogini, kao oni koji su kadri da dostignu konačno izbavljenje i da magijom ovladaju svetom. Stoga će jedan sumarni pregled jogističkih elemenata prisutnih u Upanišadama biti koristan: omogućiće nam da bolje uočimo, s jedne strane, proces asimilacije joge i bramanizam, i s druge strane, njen čudesni polimorfizam. Jer, ne treba da smetnemo sa uma da — počevši od ovog vremena — ono na šta ćemo nailaziti u našem proučavanju jeste bogata i, ponekad, nerazumljiva morfologija jedne »barokne« joga.

## BESMRTNOST I IZBAVLJENJE

Termin *yoga*, upotrebljen kao tehnički termin, sreće se prvi put u *Taittirîya-upanisadi* [II, 4 (*yoga âtma*)], u *Kâtha-upanisadi* [II, 12; (*adhyâtma yoga*), V, 11 (tekst koji je najbliži klasičnom značenju)], itd.; međutim, jogističke tehnike sreću se već i u najstarijim Upanišadama. Tako, na primer, odlomak iz *Āchândogya-upanisade* [VIII, 15 (*âtmani sarvendrîyâni sampratisiha* — »koncentrišući u sebi sva čula«)] dozvoljava da se zaključi o upražnjavanju *pratyâhâre*; isto tako u *Brhadâraryaka-upanisadi* (npr. I, 5, 23) često nailazimo na *prânâyâmu*.

U Upanišadama, *spoznaja* donosi izbavljenje od smrti: »Povedi me od smrti u besmrtnost!«<sup>55</sup> »Oni koji poseduju ovo znanje postaju besmrtni.«<sup>56</sup> Upraznjavanje joga, na način ka-

<sup>55</sup> *Brhadâraryaka-upanisad*, I, 3, 28.

<sup>56</sup> *Kâtha-upanisad*, VI, 9; cf. *ibid.*, VI, 18 *vimrtyan*, »oslobođen smrti«.



ko je shvaćena u Upaniṣadma, služi istom cilju. U *Katha-upaniṣadi* značajno je to da je upravo Yama, kralj smrti, onaj koji istovremeno izlaže i vrhunsko znanje i jogu. Fabula te Upaniṣade (inspirisana, doduše, *Taittirīya-brāhmanom*) originalna je i zagonetna: mladi braman Naćiketas stiže u podzemni svet i, dobivši od Yame obećanje da će mu ispuniti tri želje, postavlja pitanje o sudbini čoveka posle smrti. Silazak i tri dana provedena u podzemnom svetu, veoma su poznate inicijacijske teme; podsećaju, naravno, i na šamansku inicijaciju i antičke misterije. Yama saopštava Naćiketasu tajnu »vatre koja vodi na nebo«,<sup>57</sup> pri tom, termin »vatra« može da se shvati bilo kao obredna vatra, bilo kao »mistična vatra« koju proizvodi *tapas*. Ta vatra jeste »most koji vodi ka vrhunskom brahmanu«;<sup>58</sup> metafora mosta, često upotrebljavana već u *Brāhmanama*, sreće se i u najstarijim Upaniṣadama;<sup>59</sup> nalazimo je u mnogim tradicijama, gde uglavnom označava inicijacijski prelaz iz jednog načina života u drugi.<sup>60</sup> Međutim, najvažnija pouka tiče se »velikog putovanja«: nakon uzaludnog nastojanja da odvrati Naćiketasa od ovog problema, nudeći mu, u zamenu za odgovor, mnoga zemaljska dobra, Yama mu konačno otkriva veliku tajnu — *âtman*, koji »ne može da se dostigne ni egzegezom, ni intelektualom, ni velikim studijama. Samo onaj koga on (Yama) izabere može da ga dosegne«.<sup>61</sup> Poslednja rečenica svedoči o jednoj mističnoj inspiraciji koju, u sledećem poglavlju, potvrđuje pozivanje na *Viṣṇua*.<sup>62</sup>

Čovek koji sobom vlada može da se uporedi sa veštím kočijašem koji zna da vlada svojim čulima: takav čovek može da postigne izbavljenje. »Znaj da je *âtman* gospodar kola, da telo predstavlja kola, a da je razum kočijaš, dok su, pak, misli — uzde. Čula su konji, kaže se, dok su domeni čula put kojim kola idu ... Onoga koji poseduje spoznaj, misli uvek dobro zauzdanih, čula slušaju kao dobri konji kočijaša ... Onaj koji poseduje spoznaj, misaon i uvek čist, stići će na odredište odakle se više ne rađa.«<sup>63</sup> Iako joga nije posebno imenovana — slika je isključivo jogistička: upregnutost, uzde, kočijaš i dobri konji evociraju koren *yud* — »spre-

<sup>57</sup> *Taittirīya-brāhmana*, I, 68 sq.

<sup>58</sup> *Taittirīya-brāhmana*, III, 2.

<sup>59</sup> *Chândogya-upaniṣad*, VIII, 4, 1—2.

<sup>60</sup> Cf. *Le chamanisme*, pp. 355, sq., 419 sq.

<sup>61</sup> *Chândogya-upaniṣad*, II, 23; naveo L. Reno.

<sup>62</sup> *Chândogya-upaniṣad*, III, 9.

<sup>63</sup> *Chândogya-upaniṣad*, III, 3—4, 6, 8; prev. prema Renou.

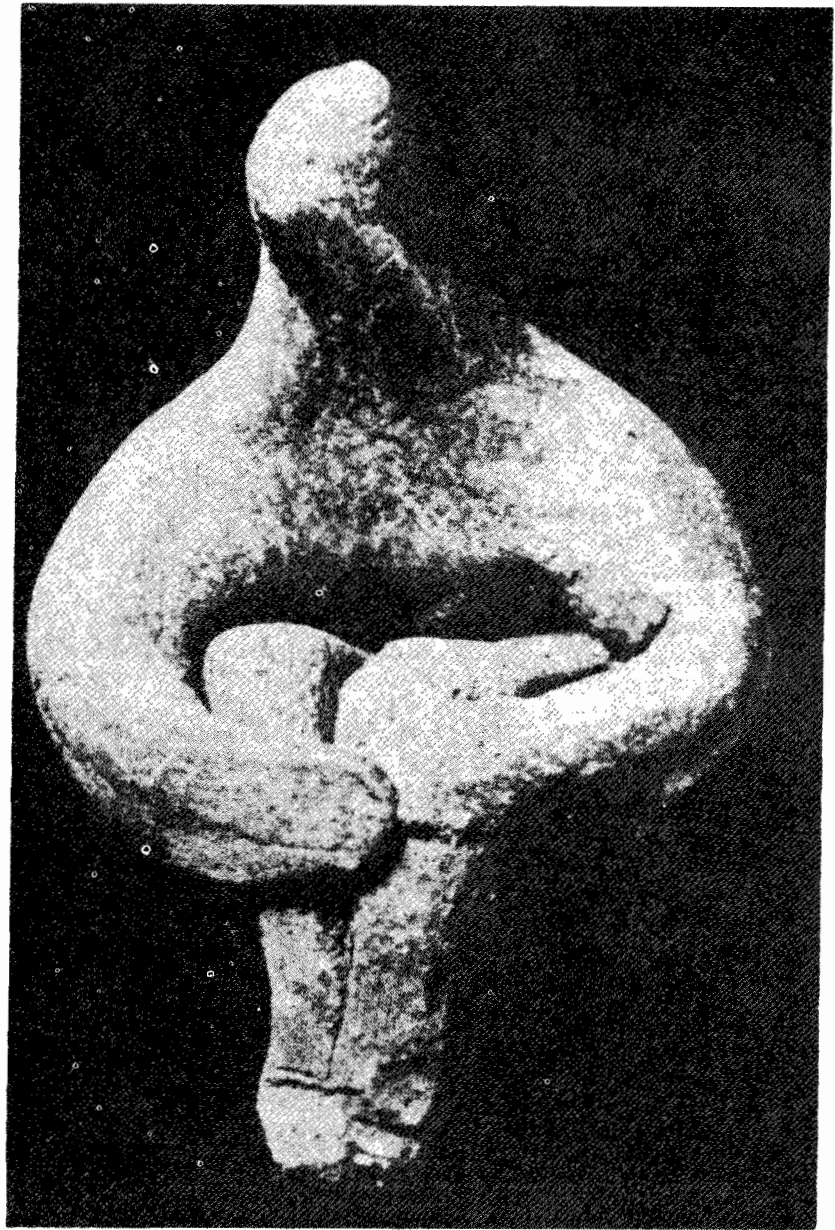


Figure kao što je ova iz Harappa-civilizacije, najstarije su predstave jogističkih *âsana*. Harappa, Pendab, oko 3 000 pre n. e.



gnuti, ujarmiti.«<sup>64</sup> To još jasnije potvrđuje stih: »Ono što shvatamo pod imenom joge jeste upravo odlučno ovladavanje čulima. Samo tada čovek biva usredsređen...« (VI, 11; cf. VI, 18: »Tako će Ničiketas — nakon što je od Smrti bio podučan, primivši znanje i iscrpna uputstva o jogi i spoznavši *brahman* — biti pošteđen starenja i smrti«). I, konačno, jedan detalj jogističke fiziologije iz *Chândogyia-upanisade* (VIII, 6, 6): preuzeta *śloka* kaže da »postoji sto jedna vena srca, a da samo jedna ide ka glavi; tim putem valja krenuti ka besmrtnom.«<sup>65</sup> Ova aluzija nije bez značenja: ona ukazuje na postojanje jednog mističkog fiziološkog sistema, kojega će pozniiji tekstovi, naročito jogističke Upanišade i tantristička literatura, obogatiti sa više detalja.

»Čovek koji za vozača kola ima znanje, a misli su mu uzde, stići će na ishodište svoga putovanja, na uzvišeno mesto gde boravi Visnu« (*so'dhvanah pāramāpnoti tadvisnoh paramam padam*), kaže se u *Kātha-upanisadi* (III, 9). I pored toga što još nije reč o Visnu iz klasičnih epova, niti o onom iz *purāna*, uloga koju on ima u prvoj Upanišadi, gde je joga shvaćena kao sredstvo kako za spoznavanje *ātmana*, tako i za doseganje besmrtnosti, dopušta da se vidi u kome smeru ide njegovo određenje u poznijim sintezama; tri glavna puta izbavljenja — upanišadska *spoznaja*, jogistička *tehnika* i *bhakti* — postaće homologna i postepeno će se pretopiti u jedan. Taj proces je znatno više odmakao u jednoj drugoj Upanišadi iz tog vremena, u *Svetâšvatara-upanisadi*, u kojoj se umesto *Visnua* obožava Šiva. Identitet mističke spoznaje i besmrtnosti neće biti nigde više puta pomenut nego ovde.<sup>66</sup>

Značaj koji »motiv besmrtnosti« ovde ima, nagoni nas da verujemo da je *Svetâšvatara-upanisad* bila redigovana u »mističkim« krugovima ili, što je verovatnije, da je bila prepravljena u duhu tih krugova, jer je vidljivo da je tekst, tokom vekova, pretrpeo mnoge dopune. Termin »izbavljenje« znatno

<sup>64</sup> Istu sliku nalazimo i u *Maitrayâdi-upanisad*, II, 6.

<sup>65</sup> *Chândogyia-upanisad*, VI, 16.

<sup>66</sup> Besmrtnost je u Bogu (I, 6); kada se upozna Hara (=Šiva), »rođenje i smrt prestaju« (I, 11); onaj koji zna za Rudru (Šivu) postaje besmrtn (III, 1); onaj ko za Gospodara priznaje uzvišeni *brahman*, dostiže besmrtnost (III, 7); »čovek koji to zna, s one strane je smrti; drugoga puta nema« (III, 8); besmrtnost (III, 10; III, 13); Duh je »gospodar besmrtnosti« (III, 15); onaj koji to zna, pobedio je smrt (IV, 15, 17, 20); božanska bića i pesnici koji su spoznali suštinu *brahmana*, koja se u Vedama i Upanišadama krije, postali su besmrtni (V, 6); besmrtnost isključivo kroz Šivu (VI, 15, 17); »glavni most koji vodi besmrtnost« (*amrtasya param setum*, VI, 19).

ređe je upotrebljavan.<sup>67</sup> Međutim, mnogi odlomci govore o radosti koju pruža »večno blaženstvo« što ga poseduju oni koji znaju Šivu,<sup>68</sup> izraz koji, između ostalih, jasno ukazuje na sadržaj jednog konkretnog mističnog iskustva. *Brahman* je izjednačen sa Šivom, čija su druga imena još: Hara (I, 10), Rudra (III, 2), Bhagavat (III, 11). Nećemo se upuštati sada u složenu strukturu i »sektašku« (šivaitsku) nijansu ove Upanišade.<sup>69</sup> Samo smo hteli da ukažemo na njen mistički i eksperimentalni karakter,<sup>70</sup> da bismo time lakše razumeli otkuda ona pridaje toliki značaj jogističkoj praksi.<sup>71</sup> Da se tu radi o tradicijama i o »tajnama zanata« svojstvenim izvesnim »eksperimentatorima« anahoretama — to i sam autor (odnosno »izdavač«) nagoveštava, kad nam kaže:<sup>72</sup> »Snagom svog isposništva i milošću boga (*devaprasâdat*) mudrac *Svetâšvatara* je, uistinu, i kako priliči, otkrio *brahman* onima koji su prestupili granicu *ašrama* i dostigli vrhunsko pročišćenje koje je preporučio skup svih *rsija*.«<sup>73</sup>

I tako je tehnika joge ušla u domen upanišadske tradicije. Reč je o tehnici koja pokazuje dosta istovetnosti sa onom iz *Yoga-sûtri*. Evo nekih osnovnih mesta: »Tela nepomičnog, tri dela u pravoj liniji (naime: grudi, vrat, glava),<sup>74</sup> usredsredivši čulnost i misli na srce, zahvaljujući barki *brahmana* mudrac će preći zastrašujući tok.<sup>75</sup> Sabivši dah u telo, kontrolišući njegovo odvijanje, treba disati kroz nozdrve daha usponenog;<sup>76</sup> mudrac mora da netremice obuzdava svoje misli kao zapregu neposlušnih konja. Neka za upražnjavanje joge izabere mesto zaravnjeno i čvrsto,<sup>77</sup> bez kamenja i peska, ne prevruće, čulima prijatno usled blizine vode i ugodnih šumova, oku drago, od vetra zaštićeno udubljenje.<sup>78</sup> Magla, dim, Sunce, vatra, vetar, svetleći insekti, munje, kristal, Mesec — pojave su koje, kroz jogu, u početku nagoveštavaju *brahman*.<sup>79</sup>

<sup>67</sup> *Svetâšvatara-upanisad*, IV, 16.

<sup>68</sup> *Svetâšvatara-upanisad*, VI, 12.

<sup>69</sup> Vidi Belešku III, 5.

<sup>70</sup> *Svetâšvatara-upanisad*, IV, 20.

<sup>71</sup> *Svetâšvatara-upanisad*, II, 8—13.

<sup>72</sup> *Svetâšvatara-upanisad*, VI, 21.

<sup>73</sup> Prevod prema A. Silburnu.

<sup>74</sup> *Bhagavad-gîtâ* VI, 13.

<sup>75</sup> *Bhagavad-gîtâ*, II, 8.

<sup>76</sup> *Bhagavad-gîtâ*, V, 27.

<sup>77</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 11.

<sup>78</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 10.

<sup>79</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 11.

Kada je petostruki kvalitet joge došao do izražaja — nema više ni bolesti, ni starosti, ni smrti za onoga koji je svoje telo iskovao u vatri joge.<sup>80</sup> Lakoća, zdravlje, pročišćenost želja, blistavost pojave, ugodan glas, prijatan miris, smanjena ekskrecija, smatra se da su prvi rezultati joge.<sup>81</sup>

Tu su, kao što vidimo, već prisutni svi najvažniji *anga* iz *Yoga-sûtri: âsana, pratyâhâra, prânâyâma*. Zvučni i svetlosni fenomeni, koji se javljaju pri jogističkoj meditaciji, i na kojima će poznije Upanišade veoma mnogo insistirati, potvrđuju tehnički, eksperimentalni karakter mističkih tradicija koje prenosi *Svetâšvatara*. Jedna druga Upanišada iz iste grupe, *Mândûkya*, donosi nove značajne podatke koji se tiču četiri stanja svesti i na njihov odnos prema mističkom slogu *OM*. Kratkocâ te Upanišade (svega 12 strofa) nije u srazmeri sa velikim značajem otkrića koja ona sobom nosi. I mada preuzima postojeće upanišadske spekulacije o stanjima jave i sna,<sup>82</sup> *Mândûkya* je prva koja govori o homolognosli između stanja svesti, mističkih glasova i, kao što to dobro primećuje Cimer, oslanjajući se na jednu *Sankarinu* aluziju, četiri *yuge*. Tendencija ka homologizaciji različitih nivoa realnosti suštinski karakteriše svekoliku arhajsku i tradicionalnu duhovnost; prisutna već u vedskoj epohi, ona će svoj puni procvat doživeti u *Brâhmanama* i Upanišadama. Međutim, *Mândûkya* označava trijumf jednog dugog procesa sinteze, onoga koji će objединiti više različitih nivoa: upanišadski, jogistički, »mistički«, kosmološki. I zaista, prva strofa *Mandukya-upanisade* govori o misteriji i veličini sloga *OM*<sup>83</sup>: taj slog »predstavlja sve«. Ovo, pak, »Sve« koje je *brahman*, koje je *âtman*, ima četiri četvrtine (*pâda* — »noga«: »kao četiri noge jedne krave«, dodaje Šankara); i mistični slog, sa svoje strane, sastavljen je takođe od četiri elementa: glasovi A, U, M i ishodišna sinteza u obliku zvuka koji proizlazi iz *OM*. Ova četvoročlana podela otvara mogućnost jednoj smeloj homologizaciji: četiri stanja svesti su dovedeni u vezu, istovremeno, sa: četiri »četvrti« *âtmana* — *brahmana*, sa četiri elemenata sloga *OM*; ukoliko uzmemo u obzir Šankarin komentar, sa četiri *yuge*. »Ono što je u stanju budnosti,

<sup>80</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 12.

<sup>81</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 13. Prevod prema A. Silburnu.

<sup>82</sup> *Brhadâranyaka-upanisad*, IV, 4, 7, sq.; *Chândogya-upanisad*, VIII, 6, etc.

<sup>83</sup> O starosti meditacije o slogu *OM*, meditacije koju srećemo već u Vedama, vidi u Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 349 sq.; Hauer, *Anfänge der Yoga-Praxis*, 180—181.



Kome Yama, bog smrti, kome oda tajno znanje o *atmanu* taj je spasen. Jer, ovo znanje »nije moguće dostići ni ispitivanjem svetih tekstova, ni intelektom, niti se da ikakvim studijama naučiti«. (*Katha-upanisad*, II, 23)

spoznajne sposobnosti okrenute ka spoljašnjem svetu... to je prva četvrt, zvana *vaišvânara* («univerzalno, ono što je zajedničko svim ljudima»); *vaišvânari* odgovara zvuk A.<sup>84</sup> »Ono što je usnulo, sa spoznajom okrenutom ka unutrašnjem svetu... to je druga četvrt, zvana *taiđasa* (ono što blista); odgovara mu zvuk U.<sup>85</sup> »Kada čovek usne i pri tom nikakva želja ne iskrsava, niti san — to je stanje dubokog sna...; to je treća četvrt zvana *prađnja* (ovaj koji zna); *prađnja* je treći od zvukova, M.<sup>86</sup> Četvrtim se naziva ono u kome spoznaja nije okrenuta ni ka spoljašnjem svetu niti ka unutrašnjem svetu, niti ka oba u isto vreme, niti se radi o neizdiferenciranoj spoznaji; u pitanju je ono nevidljivo, neizrecivo, neuhvatljivo, neodredljivo, bez mena, čija je suština u iskušavanju svoga vlastitog Sopstva (*ekâtmapratyayasâram*), ono što je nerazlučivo, umireno (*śântam*), dobronamerno (*śivam*), nepodvojeno (*advaitam*). To je Sopstvo, ono je objekt spoznaje.<sup>87</sup> »A četvrto stanje... jeste slog OM.«<sup>88</sup>

Jedan odlomak iz *Amrtabindu-upanisade* (XI, 12) precizira da sve ono što je iskušeno u budnom stanju, u usnulom stanju, kao i u stanju sna bez snova, mora da se shvati kao jedan jedinstveni *âtman*; pa ipak, izbavljenje dostiže jedino onaj koji je otišao iznad ove tri dimenzije duha, tj. ko je dostigao četvrtu (= *turiya*). Drugim rečima, celina iskustva sačinjava *âtman*, ali je sloboda u transcendentiranju iskustva (u smislu pojedinačnog iskustva). Četvrto stanje, *tyriya*, odgovara stanju *samâdhija*: to je boravište celokupnosti duha, odsustvo uposebljavanja; u pitanju je celokupnost koja, na kosmološkom planu, čini jedan završeni ciklus, sadržavajući kako četiri *yuge* tako i vanvremenski period reintegrisanja u primordijalno jedinstvo. *Turiya* i *samâdhi* predstavljaju Duh u njegovom nediferenciranom jedinstvu. Znamo, naime, da je za Indiju jedinstvo shvatljivo samo pre ili posle Stvaranja, pre ili posle Vremena. Ova, pak, potpuna reintegracija, ovaj povratak u objedinjenost, za indijski duh predstavlja konačni cilj svake odgovornosti karakterisane egzistencije. Videćemo, uskoro, koliko je ta uzorna slika prisutna na svim duhovnim nivoima i u svim kontekstima kulture.

<sup>84</sup> *Mandukya-upanisad*, 9.

<sup>85</sup> *Mandukya-upanisad*, 10.

<sup>86</sup> *Mandukya-upanisad*, 11.

<sup>87</sup> *Mandukya-upanisad*, 7. Prevod prema E. Lesimpleu.

<sup>88</sup> *Mandukya-upanisad*, 12.

## JOGA U *Maitri-upanisadi*

Može se smatrati da *Maitrâyanî* (ili *Maitri*) predstavlja polaznu tačku čitave grupe srednje starih Upanišada; čini se da je sastavljena otprilike u isto vreme, ili malo kasnije, kada i *Bhagavad-gîtâ* (dakle, negde između II veka pre naše ere i II veka posle n. e.); u svakom slučaju, pre didaktičkih partija *Mahâbhârate*.<sup>89</sup> Kao što ćemo u nastavku videti, tehnike i ideje joge su u *Maitri-upanisadi* izložene mnogo detaljnije nego u starijim Upanišadama. Doduše, izgleda da šesto poglavlje, u kome srećemo većinu jogističkih elemenata i koji je neuobičajeno dugo prema ostalima, verovatno, dodato kasnije; taj detalj, koji je važan za istoriju samog teksta, nije od presudnog značaja kada je reč o procenjivanju samog sadržaja koji je u njemu izložen. (Nije nikada na odmet ponoviti da hronologija redakcija indijskih religijskih i filozofskih tekstova nipošto ne odgovara hronologiji nastajanja njihovog teorijskog sadržaja.) Svi stihovi šestog poglavlja počinju sa »kako je već drugde bilo rečeno«, što pokazuje zavisnost *Maitri-upanisade* od drugih, starijih tekstova. I mada će tehnika joge biti izložena u dvanaest strofa VI poglavlja, posvuda nalazimo nebrojene reference i aluzije [na primer, odvratnost prema telesnom (I, 3); sve je prolazno (I, 4, III, 4); strasti koje uzrokuju *tamas* i *rađas* (III, 5) itd.]. *Maitri* zna samo za pet od osam *anga* klasične joge;<sup>90</sup> nedostaju *yama*, *niyama* i *âsana*; međutim, tu nailazimo na *tarku*, »refleksiju«, »sposobnost prosuđivanja« (termin koga retko srećemo u jogističkim tekstovima i koji *Amrtabindu-upanisad* (16) tumači kao »meditaciju koja nije u suprotnosti sa *śâstrom*«, tj. sa ortodoksnom tradicijom). Svojim fiziološkim materijalizmom pažnju privlači i objašnjenje *dhârâne*: »onaj koji jezika pritisnutog uz nepce vlada svojim glasom, svojim duhom i svojim dahom — taj će, uz pomoć *tarke*, spoznati *brahmana*« (VI, 20); sledeći paragraf (VI, 21) pominje *susumnu*, koja »služi kao kanal za *prânu*« i koja, *prânâyâmom* i meditacijom sloga OM, podržava duboku meditaciju kojom se ostvaruje *kevalatva* (osamljenost, izolovanost). Na osnovu ovog teksta, moguće je jasno uočiti važnost koju *Maitri-upanisad* pridaje auditivnoj meditaciji, jer mnoga mesta naglašavaju značaj sloga OM<sup>91</sup>: usredsređenost na taj slog vodi izbavljenju (VI, 22), ovom meditacijom sagledava se *brahman* i dostiže besmrtnost (VI,

<sup>89</sup> Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 33—46.

<sup>90</sup> *Yoga-sûtra*, II 29.

<sup>91</sup> *Maitri-upanisad*, VI, 3—5, 21—26.

24); *OM* je isto što i *Visnu* (VI, 23), isto što i svi bogovi, svi duhovi, svi žrtveni obredi (VI, 5).

To što meditacija mističnog sloga *OM* zauzima tako visoko mesto dâ se objasniti kako sintetičnôšću i sinkretizmô duha koji karakteriše ovu grupu Upanišada, tako i neospornim uspehom jedne ovakve auditivne tehnike, tehnike koju Indija zna od pradavnih vremena i još praktikuje. Poglavlje VI, 22 je pokušaj, uostalom vecma nejasan, da se objasni meditacija koja se tiče »reči« i »ne-reči« (pokušaj koji možemo smatrati dokumentom koji govori o praistoriji teorija o fizičkom zvuku, *śabda*). Isto poglavlje ukazuje na jednu drugu metodu koja se odnosi na auditivno mističko iskustvo: »Kada se palčevima zapeše uši, čuće se zvuk iz prostora koji je unutar srca;<sup>92</sup> on se javlja u sedam oblika: kao šum reke, zvuk zvana, male bakrene posude, kolskih točkova, kreketa-nja žabe, zvuka kiše ili, pak, u obliku zvuka reči u zatvorenom prostoru. Kada se bude prevazišao zvuk tih specifičnih obeležja, tada se čovek gubi u nemanifestovanom *brahmanu*, u uzvišenom zvuku. Tu se on nalazi bez specifičnog obeležja, bez individualnosti, kao sokovi cveća<sup>93</sup> različitog mirisa ujedinjeni u jednom istom medu.«

Detalji o »mističnim zvucima« svedoče o postojanju jedne prilično razvijene auditivne meditativne tehnike, o kojoj ćemo naknadno govoriti. Objašnjenje koje nam daje sama *Maitri-upanīsad* počiva na iskustvu mističnog čuvenja: »Taj proces naziva se jogom, budući da je (jogin) na ovaj način objedinio *prānu*, slog *OM* i Univerzum sa svim njegovim bezbrojnim oblicima [...] Ujednačenost daha, svesti i čula koju sledi iščezavanje svakog koncepta — eto šta se smatra jogom« (VI, 25). Onaj koji samopregorno radi za vreme od šest meseci ostvariće ovu savršenu objedinjenost (VI, 28). Ova »tajna« sme da se saopšti samo sinovima i učenicima i to pod uslovom da su sposobni da je prime (VI, 29).

### *Samnyāsa-upanīśade*

*Āulikā-upanīśada* je, po svoj prilici, napisana u isto vreme kada i *Maitri-upanīśada*; u njoj nalazimo teističku jogu izloženu u najjednostavnijem obliku.<sup>94</sup> Ove dve Upanišade

prate dve grupe kratkih Upanišada koje predstavljaju neku vrstu tehničkih priručnika namenjenih asketama bilo vedāntinske bilo jogističke tradicije: te grupe poznate su pod nazivom *Samnyāsa-upanīśade* i *Yoga-upanīśade*, prve pisane po pravilu u prozi, druge u stihu.<sup>95</sup> Kada je reč o hronologiji tih Upanišada, jedino što se može tvrditi jeste da su nastale u isto vreme kada i didaktički delovi *Mahābhārate* i verovatno malo pre *Vedānta-sūtri* i *Yoga-sūtri*. U obliku u kome su do nas doprle, one nose obeležja istog eklektičkog i bogoobožavateljskog duha koji karakteriše epohu. Tu ćemo naći nedovoljno određenih, maglovitih, sinkretistički ili loše organizovanih ideja, onih istih koje nalazimo i u epovima, ali objenih istim tehničkim, bogoobožavateljskim iskustvom koje će se, počevši od *Bhagavad-gīte*, prenositi dalje kroz celokupnu mističko-kontemplativnu literaturu.

Iz grupe *Samnyāsa-upanīśada* valja pomenuti sledeće: *Brahma-upanīśad*, *Samnyāsa-upanīśad* (sastavljene od delova različite starosti, jedne iz istog perioda kada i *Maitrāyaṇi*, druge skorijeg datuma), *Āruneya*, *Kanthaśruti*, *Ābāla* i *Paramahamsa-upanīśad*. Sve one slave asketu (*sannyāsi*) koji napušta svet da bi živeo kontemplativnim životom. Konkretnu, eksperimentalnu spoznaju jedinstva koje postoji između individualne duše (*divātman*) i uzvišene duše (*paramātman*), *Paramahamsa-upanīśad* (I, 2) smatra zamenom za jutarnju i večernju molitvu, za *samdhya*. To je još jedan primer koji pokazuje da su razne asketske avanture u potrazi za Apolutom, garanciju i opravdanje tražile u bramanizmu. Sve ove kratke i prilično monotone Upanišade, neumorno ponavljaju poziv za povlačenje iz sveta. Tako u *Āruneya-upanīśadi* (V, 1) *Brahma* preporučuje *Arđuni* da napusti ne samo sve ono što je ljudsko (porodica, dobra, čast, itd.) već i sedam uzvišenih sfera (*Bhur*, *Bhuvar*, *Svar*, itd.) i sedam nižih sfera (*Alala*, *Patala*, *Vitala*, itd.). Iz aluzija što ih srećemo u *Samnyāsa-upanīśadama*, može da se zaključi o postojanju izvesnih heterodoksnih asketskih redova koji slede istu tradiciju »leve ruke« (*vāmacāri*), koju u Indiji nalazimo od vedskih vremena do naših dana. (Tako *Paramahamsopanīśad*, 3, govori o izvesnim asketama koji ostaju »robovi svojih čula i kojima nedostaje *đnjāna*«; oni će ići pravo u »strašni pakao poznat pod imenom *Maharaurava*«. Da li se aluzija odnosi na tantrizam »leve ruke«?) U *Brahmopanīśadi* (II, 9) postoji interesantna teorija o »četiri mesta« koje nastanjuje *purusa*: pupak, srce, vrat i

<sup>92</sup> *Brhadāranjaka-upanīśad*, V, 9.

<sup>93</sup> *Āhāndogya-upanīśad*, V, 18, 1. Prevod prema Anne-Marie Esnoul.

<sup>94</sup> Deussen, *Sechzig Upanishad's des Vedas*, p. 637; Hopkins, *The Great Epic*, pp. 100, 110; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p. 34.

<sup>95</sup> Deussen, pp. 629—677, 678—715; Farquhar, *An Outline of the Religions Literature of India*, p. 95.

glava. Svakome od tih delova odgovara jedno stanje svesti: pupku (odnosno oku) stanje dnevne budnosti; vratu san; srcu san bez snova (*susupta*), a glavi transcendentirajuće stanje (*turīya*). Tim stanjima svesti odgovaraju, redom, sledeća božanstva: *Brahma*, *Visnu*, *Rudra* i *Aksara* (neuništivi). Tu teoriju o »središtima« i o podudarnosti između različitih delova tela i odgovarajućih stanja svesti posebno će razviti *hatha-yoga* i *tantra*.

## JOGISTIČKE Upanisade

U opštem pregledu jogističkih tehnika koje srećemo u poznim Upanišadama mi se nećemo baviti *Samnyâsa-upaniśadama* zato što u njima nema gotovo ništa novo. Čak i u grupi takozvanih jogističkih Upanišada, valja napraviti uži izbor. Glavne Upanišade iz ove serije su *Brahmabindu* (sastavljen, verovatno, u isto vreme kada i osnovne *Samnyasa-upaniśade* i didaktički delovi *Mahâbhârate*.<sup>96</sup> Druga razvrstavanja sadrže deset ili jedanaest jogističkih Upanišada nastalih još kasnije (*Yogakundali*, *Varâha*, *Pâśupatabrahma*, itd.). Većina tih tekstova samo ponavljaju tradicionalne klišeje, sledeći pri tom i rezimirajući najvažnije sheme jogističkih Upanišada, naime, *Yogatattva*, *Dhyânabindi* i *Nâdabindi*; stoga ćemo se pobliže pozabaviti upravo ovim poslednjim.

Izgleda da među njima *Yogatattva* najbolje poznaje jogističku praksu; ona pominje osam *anga* (3) i razlikuje četiri vrste joge: *mantra-yogu*, *laya-yogu*, *hatha-yogu* i *rađa-yogu*.<sup>97</sup> Iako već na početku tvrdi da joga nije dovoljna da bi obezbedila izbavljenje (*moksa*) ukoliko se ne raspolaže i *đnjânom* — ipak magijski prestiž jogina tu neće biti ništa manje istican. Prvi put će nam jedna Upanišada dati precizne i mnogobrojne detalje o nadnaravnim moćima dobijenim upražnjavanjem joge i meditacija. Tu se pominju i četiri osnovne *âsane*: *siddha*, *padma*, *sîmha* i *bhadra* (29), i nabrajaju prepreke na koje početnik može da naiđe (lenjost, brbljivost, itd.).<sup>98</sup> Potom se izlažu *prânâyâme* (36 sq.), definicija termina *mâtra* (jedinica kojom se meri trajanje jedne respiratorne faze; 40 sq.) i veoma značajan detalj mističke fiziologije (o pročišćenosti *nadija* može se zaključiti po nekim vidljivim

znakovima: osećaju lakoće tela, blistavosti tena, poboljšanoj varenju, itd.);<sup>99</sup> *kevala kubhaka*, to jest potpuno obustavljanje disanja, prepoznaje se, takođe, po nekim fiziološkim simptomima: pre nego što ono počne, disanje će postati veoma intenzivno, itd.)<sup>100</sup> Pomoću *kevala kumbhake* može da se postigne sve što se hoće u sva tri sveta. Mogućnost levitacije, kao i mogućnost kontrole i podređivanja bilo kojeg od bića (*bhûcâra siddhi*) — neposredne su tekovine upražnjavanja joge. Jogin postaje lep i moćan kao bog, žene ga žele, ali on mora da nastavi sa apstinencijom; »zato što zadržava svoju spermiju, joginovo telo biva obavijeno ugodnim mirisom«.<sup>101</sup> *Pratyâharâ* je definisana malo drugačije nego u *Yoga-sûtrama*: »u potpunosti povukavši svoje čulne organe od predmeta (čula) za vreme obustavljenosti daha« (68). Duga lista *siddhija*, okultnih moći, svedoči o tome da je ova Upanišada nastala u krugovima sklonim magiji; tu je obilato reč o »vidovitosti, čuvenja na daljinu, mogućnosti trenutnog premeštanja na veoma udaljena mesta, mogućnosti lepog govorenja, poprimanja bilo kakve forme, mogućnosti da se postane nevidljiv, da se gvožđe ili bilo koji drugi metal pretvori u zlato time što se prethodno namaže izmetom«.<sup>102</sup> Ova poslednja *siddhi* jasno ukazuje na nesumnjivu povezanost između jedne određene joge i alhemije, vezu o kojoj ćemo naknadno još jednom govoriti.

*Yogatattva-upaniśad* svedoči o postojanju jedne složenije mistične fiziologije nego što je ona iz *Yoga-sûtri*. Svakom od »pet delova« tela odgovara neki od pet kosmičkih elemenata (zemlja, voda, vatra, vetar i eter), a svakom elementu odgovara jedno određeno mistično slovo i jedna određena *dhâranâ*, kojom vlada određeno božanstvo; kada ostvari odgovarajuću meditaciju, jogin ovlada i pojedinim elementom. Da bi se to postiglo, evo šta treba činiti<sup>103</sup>: »Od članaka do kolena proteže se oblast *prthivî* (zemlja); (ikonografska predstava ovog elementa) jeste oblik kvadrata, boja je žuta, a (za *mantru*) ima slog *la*. Usmerujući dah, istovremeno kada i slog *la* po zemlji (*prthivi*, to jest, u delu od članaka do kolena), i kontemplirajući Brahma (sa) četiri lica i četvoro usana boje zlata, (jogin) mora da upražnjava *dhâranu* u tom delu za vreme od dva sata. Na taj način on ovladava zemljom.«

<sup>99</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 46.

<sup>100</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 52.

<sup>101</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 59 sq.

<sup>102</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 73 sq.

<sup>103</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 85 sq.

<sup>96</sup> Cf. Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, p. 379.

<sup>97</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 19 sq.

<sup>98</sup> *Yogatattva-upaniśad*, 30.



Elementu *apas* (voda) odgovara slovo *ra* i deo koji se prostire od rektuma do srca; ostvarivši *dhâranu* na tom mestu, jogin postaje nesagoriv. Delu između srca i obrva odgovara element *vâyu* (vazduh), kome odgovara slog *ya*; onaj ko je ostvario ovu *dhâranu*, ne mora više da se plaši atmosfere. U delu između obrva do vrha glave prostire se *âkâsa* (eter, kosmički prostor), kome odgovara slog *ka*; uz pomoć ove *dhârane*, stiže se moć lebdenja. Sve te *siddhi* su veoma tipične, kako za indijskoasketsku tradiciju, tako i za folklor koji se odnosi na jogine.

*Samâdhi* je ovde opisan kao uspostavljanje paradoksalne situacije u kojoj se *divâtma* (individualna duša) i *paramâtma* (Univerzalni Duh) nalaze od momenta kada se više ne razlikuju jedan od drugog. Tada jogin može da čini sve što hoće; ukoliko želi, može da se utopi u *parabrahman*; ukoliko, naprotiv, želi da sačuva svoje telo, može ostati na zemlji i uživati u raznovrsnim *siddhima*. On može, takođe, da postane bog i da, okružen svim počastima, živi na nebu, da bira bilo koje od oblika koje mu se dopada. Jogin, postavši bog, može živeti koliko god dugo želi. Na kraju, *Yogatattva-upanisad* daje i listu *âsana* i *mudri* (112 sq.), od kojih ćemo neke, kasnije, naći u *Hatha-yoga-pradîpiki*. Na primer, poznati meditativni položaj da se dubi na glavi, nogu u vazduhu, za koji se smatra da ima terapeutsko dejstvo: posle tri meseca upražnjavanja, bore i seda kosa iščezavaju.<sup>104</sup> I neke druge *mudre* omogućuju sticanje veoma poznatih *siddhija*, naime moći lebdenja, proricanja budućnosti, čak i besmrtnosti (pomoću *vadrolî-mudre*). Besmrtnost se, inače, u tekstu često pominje.

U *Yogatattva-upanisadi* je, dakle, reč o jogističkoj tehnici preinačenoj u svetlu vedantinske dijalektike; *divâtma* i *paramâtma* tu zamenjuje *purusu* i *Îsvaru*. Ono što u celini karakteriše ovu Upanišadu i više nego vedantinska intonacija, jeste naglasak na iskustvu. Tekst je, u stvari, tehnički priručnik sa preciznim uputstvima koja su namenjena asketi. Cilj, pak, kojem ta disciplina teži, jasno je izražen: postići situaciju »čoveka-boga«, neograničenu dugovečnost i potpunu slobodu. To je ideja vodilja svih baroknih oblika joge, koju će krunisati tantrizam.<sup>105</sup>

*Nâdabindu-upanisad* nudi jednu mitsku personifikaciju mističnog sloga *OM*, zamišljenu u vidu ptice čije desno krilo

<sup>104</sup> *Hatha-yoga-pradîpika*, 126.

<sup>105</sup> Uostalom, neke tantrističke elemente srećemo već ovde, npr. *Kundalinî* (82 sq.) i dve *mudre*, obe u vezi sa seksualnim iskustvom: *vadrolî* i *khecarî* (126).

predstavlja slovo A, itd., i opis njenih kosmičkih ekvivalentnosti (različiti svetovi, itd.).<sup>106</sup> Zatim dolazi serija od dvanaest *dhârana*, sa indikacijama o tome šta se događa joginu koji umire u određenom momentu svoje meditacije (u koji svet odlazi, u blizini kojeg božanstva će boraviti, itd.). Pojavljuje se i poznati vedantinski motiv konopca koji se opaža kao zmija, motiv koji služi kao ilustracija u prepirci oko teorije o iluzijama. Ali najinteresantniji deo ove Upanišade svakako je opis auditivnih fenomena koji prate izvesne jogističke fenomene. Uz pomoć zvuka što ga čuje u stavu *siddhâsana* i koji ga stavlja van domašaja buke koja dolazi spolja—jogin će za petnaest dana osvojiti stanje *tyrîye*.<sup>107</sup> U početku su zvuci koje čuje izuzetno snažni (poput talasa okeana, grama, vodopada), zatim postaju sve melodičniji (poput *mardale*, zvona ili roga), da bi konačno bili veoma rafinirani (poput zvuka *vîne*, flaute ili zujanja pčele).<sup>108</sup> Jogin mora, dakle, da se trudi da čuje što suptilnije zvuke, jer je to jedini siguran znak napredovanja meditacije. Tek na kraju jogin u svom iskustvu pronalazi jedinstvo sa *parabrahmanom* koji, pak, nema odgovarajućeg zvuka (*aśabda*). Ovo meditativno stanje najverovatnije podseća na kataliptičko stanje, budući da tekst kaže da »jogin postaje poput mrtvaca; to je Izbavljeni (*mukta*)«. U stanju *unmanî* (ostvarenom u momentu kada jogin prevazilazi i samo mističko čuvenje), njegovo telo je »poput komada drveta; ne oseća ni toplo ni hladno, ni radost ni bol«. <sup>109</sup> I ne čuje više nikakav zvuk.

I ova Upanišada odaje jasno svoje »eksperimentalno« po-reklo; nema sumnje u to da je nastala u jogističkim krugovima specijalizovanim u »mističkom čuvenju«, to jest, u postizanju »ekstaze« preko koncentracije koja se odnosi na zvuk. Ne treba, pri tom, zaboraviti da se »koncentracija« postiže jogističkim tehnikama (*âsana*, *prânâyâma*, itd.), te da je njen konačni cilj da čitav Kosmos pretvori u ogromnu zvučnu teofaniju.<sup>110</sup>

Od svih poznatih Upanišada, najbogatija u pogledu tehničkih uputstava i »mističkih« otkrića, svakako je *Dhyâna-bindu*. Njen magijski i antipijetistički karakter da se jasno uočiti već u prvom stihu gde se tvrdi da koliko god veliki

<sup>106</sup> *Nâdabindu-upanisad*, 1—5.

<sup>107</sup> *Nâdabindu-upanisad*, 31—32.

<sup>108</sup> *Nâdabindu-upanisad*, 33—35.

<sup>109</sup> *Nâdabindu-upanisad*, 53—54.

<sup>110</sup> O »mističkim zvucima« vidi Belešku III, 6.



bio nečiji greh, on može biti iskupljen *dhyānayogom*. A to je upravo i stanovište ekstremnog tantrizma: potpuna emancipacija jogina u pogledu moralnih i društvenih zakona. *Dhyānabindu*, kao i *Nādabindu*, počinje ikonografskim opisom sloga OM, koji mora biti »kontempliran« identično Brahmanu. Sva-ko slovo tog sloga (*a + u + m*) ima jednu »mističnu« boju i odgovarajuće božanstvo. Uostalom, utapanje u božansko (koje u ovom kontekstu nema nikakvu religioznu vrednost, jer je čisto ikonografski simbol) ne karakteriše isključivo slog OM. I *prānāyāma* ima svoje ekvivalente u tri glavna božanstva vedskog panteona: »Brahma je udah, Visnu zadržavanje (daha), Rudra izdah«. Ipak, tekst preporučuje da se *prānāyāma* vrši koncentrisanjem na slog OM.<sup>111</sup>

Ovde je posebno razrađena fiziologija »suptilnog«. Precizirano je, na primer, da »lotos srca« ima osam latica i trideset dve vlati.<sup>112</sup> *Prānāyāma* dobija jednu posebnu vrednost; udah se obavlja trima »mističkim venama«: *susumnā*, *idā* i *pingalā* i biva apsorbovan »između obrva«, na mestu koje je istovremeno i »koren nosa i boravište besmrtnosti«.<sup>113</sup> Nabrajaju se, poimence, četiri *āsane*, sedam *čakri* (»centara«) i deset *nādi* (»vena« indijske mističke fiziologije).<sup>114</sup> Pominje se<sup>115</sup> i »buđenje« *Parameśvarī*, to jest, *Kundalinī*, proces specifično tantristički, na koga ćemo se naknadno osvrnuti. Tu nalazimo i elemente erotske magije, tehniku koja donekle podseća na »orgijastičke« pokrete sekte *vāmacārīja* (tantra »leve ruke«) i *sahāḍiyā*. Reč je, naravno, samo o nagoveštajima, ne i o preciznim, razrađenim uputstvima. Tako, na primer, tvrdi se da onaj koji je ostvario *khecarīmudru*<sup>116</sup> »ne gubi svoje seme nikada, čak ni u zagrljaju žene«.<sup>117</sup> (Očevidno je da se radi o obustavljanju lučenja sperme poput onog tantrističkog.) Ma-

<sup>111</sup> *Dhyānabindu-upanisad*, 19 sq.

<sup>112</sup> *Dhyānabindu-upanisad*, 25.

<sup>113</sup> *Dhyānabindu-upanisad*, 40.

<sup>114</sup> Broj *āsana*, kaže nam tekst (42), veoma je velik; međutim, četiri najvažnije *āsane* su: *siddha*, *bhadra*, *simha* i *padma*. Lista sedam *čakri* (44 sq.) odgovara onoj iz tantrističkih spisa (vidi str. 244). Naš tekst precizira (51) da postoji 72 000 *nādi* od kojih su samo 72 pomenuta u svetim spisima; najvažnije su *idā*, *pingalā* i *susumnā*; cf. *Brhadāranyaka-upanisad*, II, 1, 9; *Praśna-upanisad*, III, 9.

<sup>115</sup> *Dhyānabindu-upanisad*, 66 sq.

<sup>116</sup> *Khecarīmudrā* ima u poznijoj jogističko-tantrističkoj literaturi izuzetno veliki ugled; uspeti imobilizovati vlastitu spermu, znači dostići besmrtnost. Vidi tekstove koje navodi S. Dasgupta u *Obscure religious cults*, p. 278, 1. Vidi, takođe, *infra*, str. 391.

<sup>117</sup> *Dhyānabindu-upanisad*, 84.

lo dalje se kaže: »Dokle god se upražnjava *khecarīmudrā*, *bindu* (što na tajnom jeziku znači *sperma*) ne izlazi iz tela. Kada se *bindu* nađe u predelu genitalnih organa, snaga *yonimudre* potisnuće ga nazad. Bindu o kome je reč može da bude dvostruk: beo i crven. Beo je nazvan *śukla* (seme), ime crvenoga jeste *mahāraḍas*. *Raḍas*, sličan boji korala, nalazi se u genitalnim organima (NB.: *raḍas*, u jogističko-tantrističkim tekstovima, označava sekret ženskih genitalnih organa). Seme se nalazi u sedištu Meseca, na pola puta između *adnjā-čakre* (čeonog predela) i lotosa sa hiljadu latica (to jest, *sahasrare*). Njihovo jedinstvo se veoma retko postiže. *Bindu* je Siva, *raḍas* je Šakti; seme je Mesec, *raḍas* je Sunce; jedino njihovim jedinstvom dobija se savršeno telo.« U rečniku indijske erotske mistike svi ti termini imaju precizno određeno značenje. Sigurno je, pak, da se radi o »izbijanju u jedan drugi plan«, o objedinjavanju dva suprotna pola (Siva i Šakti), o transcendentiranju svih suprotnosti preko veoma misteriozne erotske prakse o kojoj će biti još reči u nastavku. Već na ovom mestu valja naglasiti da sve ove Upaniśade imaju izražen eksperimentalni i tantristički karakter. Možemo, dakle, već na osnovi toga da konstatujemo da, od samog početka, »erotska magija, koja će procvat doživeti naknadno u tantrama, nije strana jogističkoj praksi, kao i to da, već u početku, ta praksa sadrži mnoge upotrebne vrednosti i da će se kao takva koristiti pri raznim duhovnim »putovanjima«.

Valja posebno pomenuti tehnički, eksperimentalni karakter ove Upaniśade. Tu više ne nalazimo primat čiste spoznaje, odnosno dijalektike Apsoluta kao jedinog instrumenta izbavljenja. Identitet *ātman-brahman* ne postiže se više prostom i čistom koncentracijom, već se ostvaruje eksperimentalno, preko jedne asketske tehnike i mistične fiziologije; drugim rečima, putem transformacije ljudskog tela u kosmičko telo, pri čemu vene, arterije i konkretni telesni organi imaju drugorazredu ulogu u odnosu na »centre« i »vene« u kojima se mogu iskušati ili »probuditi« kosmičke, odnosno božanske sile. Tendencija ka konkretnom i eksperimentalnom — čak i kada »konkretno« treba da označi gotovo anatomski određenu lokalizaciju izvesnih kosmičkih sila — karakteriše mističku struju indijskog srednjeg veka u celini. Božanski odnosno lični kult i fiziologija suptilnog zamenice okamenjeni ritualizam u metafizičku spekulaciju. Put spasa pokazuje tendenciju da se pretvori u asketsko putešestvije, u tehniku koja se da, ipak, lakše savladati nego vedantinska ili mähājanistička metafizika.

»BRAHMANIZOVANA« MAGIJA I JOGA: *Rgvidhâna*

U sve većoj gomili ritualnih tekstova i njihovih komentara, uvek možemo da sretnemo pobornike magije, askeze i kontemplacije. Ponekad su u pitanju samo aluzije; to je, na primer, slučaj sa klasom crnih *śrāmāna* — čudotvoraca o kojima govori *Āpastamba-sūtra* (2, IX, 23, 6—8): »svoje želje oni ostvaruju prostom činjenicom da pomisle na njih; na primer, (želju da) padne kiša, da se osigura potomstvo, vidovitost, da se kreće brzinom misli i druge slične želje.« Izvesne *siddhi* su tu osnovne ideje; to naročito važi za moć kretanja kroz vazдушna prostranstva; tako će čitava jedna *Brāhmana* iz *Sāmavede*, *Sāmavidhâna*, biti posebno posvećena magiji; već ona pominje magiju među drugim »moćima«. <sup>118</sup> *Rgvidhâna*, <sup>119</sup> jedna pozna, ali zbog toga ništa manje važna zbirka — budući da njeni autori ingeniozno nastoje da vedске *sūkte* upotrebe u magijske svrhe — precizira da izvesna dijeta i rituali omogućuju da se postane nevidljiv, da se leti, da se vidi i čuje uprkos velikoj udaljenosti, baš kao kada se neko gleda sa najuzvišenijeg mesta. <sup>120</sup> Ovo poslednje mističko iskustvo može se sresti i u arktičkom i severnoazijskom šamanizmu. <sup>121</sup>

*Rgvidhâna* nabraja svakovrsne magijske, jogističke i kulturne prakse. Ova zbirka na idealan način pokazuje proces hinduizacije vedске tradicije. Tu još žive i nebramanistička, verovatno prearijevska, verovanja i prakse: tu su uključeni svi tehnički detalji magije, ekstaze, odnosno kontemplacije, valorizovani pri tom navodima iz vedskih spisa. Na istom pijedestalu nalaze se i magija i ritualni obred i tajna spoznaja. Magijom može da se iznudi od vrhunskog božanstva da padne kiša, <sup>122</sup> snagom meditacije može da se uništi neprijatelj, odgovarajućim obredom može da se postigne da iz vode izađe *kṛtya*, opasni ženski demon. <sup>122</sup> Da bi se, pak, zadovoljile želje, dovoljno je da se dobro nauči tekst svetih spisa. <sup>122</sup> Upraznjavanjem izvesnih rituala možemo da se prisetimo ranijih egzistencija, <sup>122</sup> što predstavlja specifično jogističko dostignuće (vidi str. 99).

<sup>118</sup> *Sāmavidhâna*, III, 9, 1.

<sup>119</sup> Ed. Rudolf Meyer; engl. prev.: J. Gonda, Utrecht, 1951.

<sup>120</sup> *Rgvidhâna*, III, 9, 2—3.

<sup>121</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 69 sq., 205 sq., etc.

<sup>122</sup> *Rgvidhâna*, II, 9, 2; I, 16, 5; II, 9, 3; I, 7, 1; II, 10, 1.

Zna se i za *prânâyâmu* <sup>123</sup>: valja je upražnjavati 101 put, <sup>123</sup> ponavljajući pri tom u sebi slog *OM*. <sup>123</sup> Izlaganje jogističkih tehnika počinje, u stvari, tek sa trećim poglavljem. <sup>124</sup> Jogu, kaže se, treba upražnjavati u ponoć »kada sva bića spavaju dubokim snom<sup>124</sup>: treba sesti na odgovarajuće mesto u odgovarajuću *âsanu*, »sklopiti ruke u znak poštovanja' budući<sup>124</sup> da je meditacija posvećena *Nârâyani* <sup>124</sup> i zatvoriti oči; 'u srcu' treba izgovarati slog *OM* <sup>124</sup>: kada se postigne to da se niti šta čuje niti šta vidi i kada nestane čak i misao koja je u vezi sa samom Jogom — cilj je postignut«. <sup>124</sup> U toku *prânâyâme* jogin nastoji da vlastiti *manas* »popne« do ispod pupka, zatim do ispod srca, da bi ga, zatim »fiksirao« između obrva (»vrhunsko mesto«) i konačno u temenu odakle ga, služeći se i dalje disanjem, treba ponovo da spusti do ispod pupka. <sup>124</sup> »Vrhunsko mesto« pripada Brahmanu. Ovom jogističkom vežbom pronalazi se Sopstvo, postaje se svetac i dostiže najviše stanje (*paramâ*). <sup>124</sup> Koncentracija (*dhâranâ*) će se postići usredređivanjem *manasa* na Sunce, na vatru, na Mesec, na vrhove stabala i planina, na more, itd. <sup>124</sup> Kada se u temenu oseti prisustvo Brahmana, može da se krene prema najvišoj svetlosti u zvezdano nebo: kao i Vrhunsko Sopstvo, tako i jogin postaje sposoban da ugleda svoje vlastito Sopstvo. <sup>124</sup> U jednom drugom odlomku <sup>124</sup> tvrdi se da se »božansko oko« može dobiti magijskim formulama i žrtvama paljenicama: reč je, očevidno, o staroj poziciji koja nastoji da sačuva primat i prestiž obredne magije.

Sve jogističke prakse koje nalazimo u *Rgvidhâni* već su znatnim delom obojene kulturnim obožavanjem. Tako, na primer, ovaj tekst tvrdi da čak i da se ne dostigne konačni cilj — uviđanje Sopstva — ipak treba nastaviti sa upražnjavanjem *bhakti*, budući da Bhagavan »voli one koji njega vole«. <sup>125</sup> *Nârâyana* treba zamišljati u sredini Sunčevog diska, <sup>125</sup> to je već nagoveštaj »vizuelizacije« koja je tipična za tantrističku ikonografiju. Na drugom mestu se tvrdi da se do *Visnua* može stići jedino putem *bhakti*. <sup>125</sup> U jednom odlomku koji prethodi ovome <sup>125</sup> reč je o jednoj *puđi*; nalazimo i detalje koji se tiču kulta »neuništivog *Visnua*«: »*mantru* treba fiksirati« (*mantranyâsam*) istovremeno i »u svome sopstvenom telu i u telu božanstva«. <sup>125</sup> Jedan drugi tekst <sup>125</sup> naznačuje u koje telesne organe treba »smestiti« šesnaest strofa (*sūktâ*)

<sup>123</sup> *Rgvidhâna*, I, 11, 5; I, 12, 1; I, 12, 5.

<sup>124</sup> *Rgvidhâna*, III, 36 sq.; III, 36, 2; 36, 4; 36, 1; 36, 5; 37, 1; 37, 2 sq.; 38, 1; 37, 2—4; 38, 5; 39, 1; 39, 3—4; 41, 4.

<sup>125</sup> *Rgvidhâna*, 41, 1; 42, 1; 42, 6; III, 31, 1; 32, 2; III, 30, 3—6.

slavne *rg-vedske* himne (X, 90, *Purusasûkta*): prvu strofu u levu šaku, drugu u desnu, zatim redom po strofu u svako od stopala, kolena, kukova, zatim u pupak, srce, grlo, u obe ruke, u usta, oči i teme. Dakle, ukoliko imamo na umu da *Purusasûkta* objašnjava kreaciju Univerzuma žrtvom prvoga Diva<sup>126</sup> (*Purusa*), »ritualno projektovanje« (*nyâsa*) strofa ovoga teksta u različite delove tela vodi istovremeno poistovećenju kako sa Univerzumom tako i sa bogovima (koji su takođe nastali žrtvom.) *Nyâsa* će u tantrizmu doživeti iznenađujuće vehiki ugled, što još jednom ukazuje na pravac koji će poprimiti velike hinduističke sinteze u poznijem periodu; vedski materijal biće uvlačen i ponovo vrednovan u kulturnim kontekstima koji se sve više i više udaljuju od primordijalne tradicije. *Rgvidhâna* će sve pravdati pozivanjem na vedske spise: od vulgarnih elemenata ljubavne magije do joge i *bhakti*. Pozni tekstovi neće više pokazivati potrebu da se pokrivaju najvišim autoritetom ortodoksnosti; velika vedska božanstva biće delom čak i zaboravljena. *Purusasûkta* kao i *sûkta* o *Visnuu*, kaže nam *Rgvidhâna* (III, 35, 1), vode u nebo: »i to predstavlja najviši oblik meditacije u jogi«. Mi ne znamo tačno u koje je vreme bila izrečena ova tvrdnja, ali je sigurno da je u to vreme jogistička tehnika već bila potpuno integrisana u ortodoksnost.

## »DOBRE« I »LOŠE« ASKETE I KONTEMPLATIVCI

Nije nam namera da pišemo celovitu istoriju o asketским redovima i mističkim sektama u Indiji. To bi uveliko prevazilazilo okvir naše teme. Stalo nam je samo do toga da na osnovi određenih tekstova ukažemo na pravce koje će razne askete, jogini i ekstatičari kasnije usvojiti. Treba pri tom stalno imati na umu da malo potpunije informacije, koje su o tome do nas doprle, datiraju i po nekoliko stoleća nakon pojave budizma. Međutim, kako smo to već imali prilike da pokažemo, askete i mistici su veoma prisutni već i u *rg-vedska* vremena. Neke vrste *munija*, *tapasvina* i jogina o kojima, doduše, pismenog pomena nalazimo samo u veoma poznim tekstovima, verovatno postoje u Indiji još od protoistorijskih vremena. (Vidi str. 293 sq.)

<sup>126</sup> Indoevropski mit koga srećemo i u drugim etničkim grupama čak i u onim najstarijim.

U *Vaikhânasasmârta-sûtri*,<sup>127</sup> čiji se datum nastajanja može smestiti u IV vek naše ere, ali koja sadrži veoma stare materijale, nalazimo dugu listu asketskih »redova«; tu su pobrojane različite kategorije ermita koji se povlače u šume sa ili bez svojih suprugama. Četiri vrste asketa žive tu sa svojim suprugama:<sup>128</sup> 1) andumbara, koji žive od plodova divljih biljaka i raznog korenja, koji upražnjavaju askezu ali su sačuvali obrednu vatru *śrâmanaka*; 2) vairinjća, koji upražnjavaju obredne radnje (*agnihotra*, *śrâmanaka*, *vaišvadeva*) ali koji su »potpuno« zaokupljeni *Nârâyanom* (teisti, pristalice metoda *bhakti*); 3) vâlakhilya se mogu prepoznati po dugoj kosi, izderanoj odeći ili odeći sačinjenoj od kore stabla; 4) phenapa su ekstatičari (? *unmattaka*), spavaju na goljoj zemlji, žive od onoga »što padne na zemlju« i odaju se isposništvu zvanom *cândrâyana* (obroci se određuju po rastu i opadanju mesečevih mena); »svoje misli oni usredsređuju na *Nârâyana*, i jedino za čime teže jeste izbavljenje«. Ermita bez žena ima bezbroj vrsta; nemaju određenog imena, nazivaju se prema vrsti asketske prakse koju upražnjavaju (oni koji žive kao golubovi, oni koji jedu samo ono što se osušilo na suncu, itd.).<sup>129</sup> Ove prakse podsećaju na praksu fakira moderne Indije, a to pokazuje njihovu izuzetnu sposobnost preživljavanja. Posebnu kategoriju sačinjavaju askete koje nastoje da postignu oslobođenje; to znači da neke druge kategorije isposnika nisu težile za »oslobođenjem«, nazivajući svoj cilj verovatno besmrtnošću, srećom ili jogističkim moćima (izuzetak čine pomenuti phenapa koji su *moksameva prârthayate*).<sup>130</sup> Ova kategorija isposnika, sa soteriološkim pretenzijama, deli se na četiri klase: 1) kućićaka (posećuju čuvene ermitaže gde pojedju po osam zalogaja, znaju suštinu jogističkog »puta«, *yogamârgatattvađnja*, i nastoje postići izbavljenje); 2) bahûdaka (nose »trostruki štap«, obučeni su u crvene haljine, svoju hranu prose samo u bramanskim kućama i kućama poštovanja dostojnih ljudi, itd., i traže izbavljenje); 3) hamsa (ne smeju da ostanu više od jednog dana i jedne noći u istom selu, žive od kravlje mokraće i balege, upražnjavaju post zvani *cândrâyana*, itd.); 4) paramahamsa<sup>131</sup> su i najinteresantniji; oni predstavljaju izuzetno

<sup>127</sup> Ed. W. Caland (»Bibl. Indica«, Calcutta, 1927); engl. prev. *i.l.* (»Bibl. Indica«, 1929).

<sup>128</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, VIII, 6 sq.

<sup>129</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, VIII, 8.

<sup>130</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, VIII, 7, i. f.

<sup>131</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, VIII, 9, a.

staru, autohtonu, antibramanističku, asketsku tradiciju; oni nagoveštavaju poznije »ekstremističke« jogističko-tantrističke škole. Paramahansa žive pod krošnjama drveća, po grobljima ili napuštenim kućama; žive bilo nagi bilo odeveni. Prema njihovom shvatanju, »ni dobro ni zlo ne postoji, ni svetost ni iskvarenost, niti bilo kakav drugi dualitet«. Pošto su ravnodušni na sve, oni sa istim mirom gledaju na kuglu zlata kao da je od blata. Zaronjeni u *âtman* (? *sarvâtmânah*), oni primaju ponudenu hranu od pripadnika bilo koje kaste.

Iz navedenog teksta nazire se pokušaj jednog opšteg pregleda puteva koji vode izbavljenju. Kuććake upražnjavaju jogu; paramahamse neku vrstu tantrizma; bahûdake i hamse su izabrali »mistički put«. Malo dalje<sup>132</sup> tekst govori o dve vrste »pročišćenja od želja« (*niskâma*), tačnije o dve vrste držanja: »preduzumljivosti« i »prepuštenosti«. Preduzumljivost se sastoji u tome što asketa odlučuje da, jačanjem svoga znanja *sâmkhyom* i upražnjavajući jogu,<sup>133</sup> zaustavi životni ciklus — ovlada sa osam *siddhija*. Na te *siddhi*, kaže nam tekst, pravi *rsiji* gledaju prezrivo. Prepuštenost posle smrti vodi jedinstvu individualne duše i *brahmana* (*paramâtman*). Time duša prodire u najvišu svetlost, onu koja je iznad svih čulnih spoznaja i koja predstavlja permanentni izvor sreće. Kao što vidimo, reč je o »mističkom putu« koji treba da dovede do toga da se individualna duša prepusti Vrhunskoj duši, da izgubi vlastiti »individualitet« i postigne besmrtnost, večno blaženstvo (*ânandâmṛta*).<sup>134</sup>

Kada je reč o različitoj »praksi prepuštanja«, jogini se dele na tri kategorije: *sâranga*, *ekârsya* i *visaraga*.<sup>135</sup> Svaka ova kategorija deli se, opet, na više vrsta. Ne znamo do koje mere je pomenuta klasifikacija zasnovana na tačnim opservacijama, ali nema sumnje da su grupe asketa koje *Vaikhânasasmârta-sûtra* opisuje postojale (neke postoje i dan-danas), čak ako se i sumnja u to da su odnosi među grupama baš onakvi kakvim ih vidi naš tekst. *Sâranga* se dele na četiri vrste: 1) oni koji ne praktikuju *prânâyâmu* niti bilo koju

<sup>132</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, VIII, 9, 6.

<sup>133</sup> Tekst eksplicitno pominje: znanost *sâmkhye* (*sâmkhyañjana*) i daje listu jogističkih tehničkih disciplina: *prânâyâma*, *âsana*, *pratyâhâra*, *dhâranâ*.

<sup>134</sup> Nameće se zaključak da se »mistički put« suprotstavlja »magijskom putu« *samkhyâ-yoge*, putu koji preporučuje meditaciju i vodi ovladavanju magijskim moćima umesto besmrtnosti.

<sup>135</sup> Izdavač teksta V. Kaland primećuje ovim povodom da se imena tih jogina ne sreću nigde drugde u indijskoj literaturi, pa sanskritski komentar ne može mnogo da pomogne da ih razumemo.

drugu jogističku vežbu, već žive sa izvesnošću »Ja sam Visnu« (oni, dakle, spadaju u jedan od mnogih pravaca koji će konstituisati *visnuizam*); 2) oni koji upražnjavaju *prânâyâmu* i druge vežbe (izgleda da slede izvesnu »ortodoksnu« jogu, sličnu onoj iz *Yoga-sûtri*); 3) oni koji slede »pravi put« prateći osam *anga* joge, ali počinju sa *prânâyâmom* (koji, dakle, ostavljaju po strani *yamu* i *niyamu*); 4) oni koji slede »loš put« (*vimârga*), praktikuju jednu potpunu jogu, ali su protiv Boga (tekst je prilično nejasan; radi se, možda, o nekoj vrsti ateističke joge).

Askete zvane *ekârsya* dele se na pet vrsta: 1) oni koji »idu daleko« (*dûrâga*) praktikuju izvesnu kosmičku meditaciju po duhu blisku tantrizmu (nastoje da ostvare jedinstvo sa *Visnuom* »realizujući« kosmičke sile koje se, u latentnom stanju, nalaze u »veni« *pingali*. Meditacija ima za cilj da se ostvare stanja svesti kao što su kosmičko-solarna, lunarna, itd.; metoda se naziva *dûrâga*, budući da se jedinstvo sa *Visnuom* ostvaruje obilaskom kosmičkog kruga); 2) oni koji »ne idu daleko« (*adûrâga*) nastoje da bez ikakvog posredstva dostignu jedinstvo individualne i kosmičke duše; 3) oni koji »idu putem između obrva« (*brûmadhyâga*) objedinjuju svoju dušu sa Kosmičkom dušom potiskujući *pranu* kroz pet regiona (od nožnih prstiju do kolena, od kolena do anusa, od anusa do srca, od srca do nepca, od nepca do između obrva) i vraćaju se nazad kroz *pingalu*; 4) oni koji se »ne odaju kultu« (*asambhakta*) i koji jedinstvo sa kosmičkom dušom postižu u jednom neposrednom iskustvu, to će reći kontemplirajući je svojim vlastitim očima, pozdravljajući je svojim vlastitim rukama, itd. (uprkos svog čudnog imena, *asambhakte* se predstavljaju pravim misticima-obožavateljima božanstva); 5) oni koji »prijanjaju« (*sambhakta*).

Askete *visaraga* su mnogobrojni i nose to ime jer su »na lošem putu«. Po svojoj prilici, reč je o istinskim predstavnicima pravca »leve ruke« (*vâmacârî*). Da bi objasnio njihovu pojavu tekst poseže za jednim starim objašnjenjem: da bi sakrio »istinu« Prađâpati je izmislio »doktrinu *visaraga*«. Ovo objašnjenje, koje ima za cilj da opravda postojanje ovih imoralnih sekti, možemo naći i u drugim indijskim tekstovima. Doduše, kako to priznaje i sama *Vaikhânasasmârta-sûtra*, te askete upražnjavaju isposništvo, poznaju tehnike joge, ponavljaju *mantr*e, praktikuju i izvesne oblike meditacije — ali »to ne čine u cilju da se stope sa Kosmičkom dušom«, jer da je Kosmička duša već »u njihovim srcima«. Neki od njih traže izbavljenje i pri tom smatraju da »meditacija nije neophodna«. Drugi, pak, tvrde da je sjedinjavanje sa Kosmič-

kom dušom moguće putem vršenja religioznih obreda na način kako ih oni zamišljaju. Ništa od navedenog ne menja suštinski jeretički karakter visaraga. Naš tekst ih sve vreme naziva »te neotesane visarage«, i smatra da u ovom životu za njih nema spasa, pa da ih ni na koji način ne treba slediti.

Informacije koje daje *Vaikhânasasmârta-sûtra* naveli smo sa ciljem da pokažemo da asketske i jogističko-tantrističke sekte postoje davno pre pojave same tantrističke doktrine i tantrističke literature. Očevidno je da su pred nama praksa i verovanja koji svoje korene crpu iz prevedskih vremena i čiji kontinuitet u Indiji nije nikada bio prekinut i pored toga što su dokumenti koji o njima govore proređeni.<sup>136</sup>

## GLAVA ČETVRTA

# TRIJUMF JOGE

### JOGA I HINDUIZAM

Kako u pravno-teološkoj literaturi, tako i u didaktičkim i religioznim delovima epova, jasno se dá pratiti postepeni prodor jogističke prakse, koja se tu smatra jednim izuzetno dobrim putem izbavljenja. Nije lako da se tačno odrede etape tog prodora koji će na kraju završiti gotovo potpunim osvajanjem indijske duhovnosti od joge. Možemo da tvrdimo samo to da se radi o delima čije nastajanje pada između IV veka pre n. e. i IV veka n. e. Interesantno je primetiti i to da se trijumf jogističkih praksi poklapa sa neodoljivim prodorom popularnih formi misitičkog kulta (*la dévotion mystique*). Ustoličenje tehnika joge u krilu hinduizma zbiva se u momentu krize ortodoksnosti, u momentu kada će ona biti primorana da prizna *en bloc* pokrete mističkih »sekti«. U toku svoje ekspanzije bramanizam je, ipak, kao, uostalom, i svaka pobednička religija — morao da prihvati mnoge elemente koji su mu u početku bili potpuno strani ako ne i neprijateljski. Asimilacija formi autohtone, prearijevske, religioznosti počinje veoma rano, još u vedsko doba (to je slučaj, na primer, sa bogom Šivom). Međutim, u tom periodu, naime u početku indijskog srednjeg veka (period koji počinje procvatom budizma a završava *Bhagavat-gîtom*), asimilacija poprima zabrinjavajuće razmere. Ponekad se stiče utisak da se radi o jednoj nadmoćnoj revoluciji pred kojom bramanistička ortodoksnost nema drugog izbora do da popusti. To što se naziva »hinduizmom« vodi poreklo iz tog, još slabo istraženog, vremena u kome će vedski panteon biti srušen ogromnom popularnošću jednog Šive, Visnua ili *Krsne*. Nije ovde

<sup>136</sup> Liste asketa i jogina veoma često nalazimo u tekstovima, ali u najvećem broju slučajeva one su sumarne. Vidi Belešku III, 7.



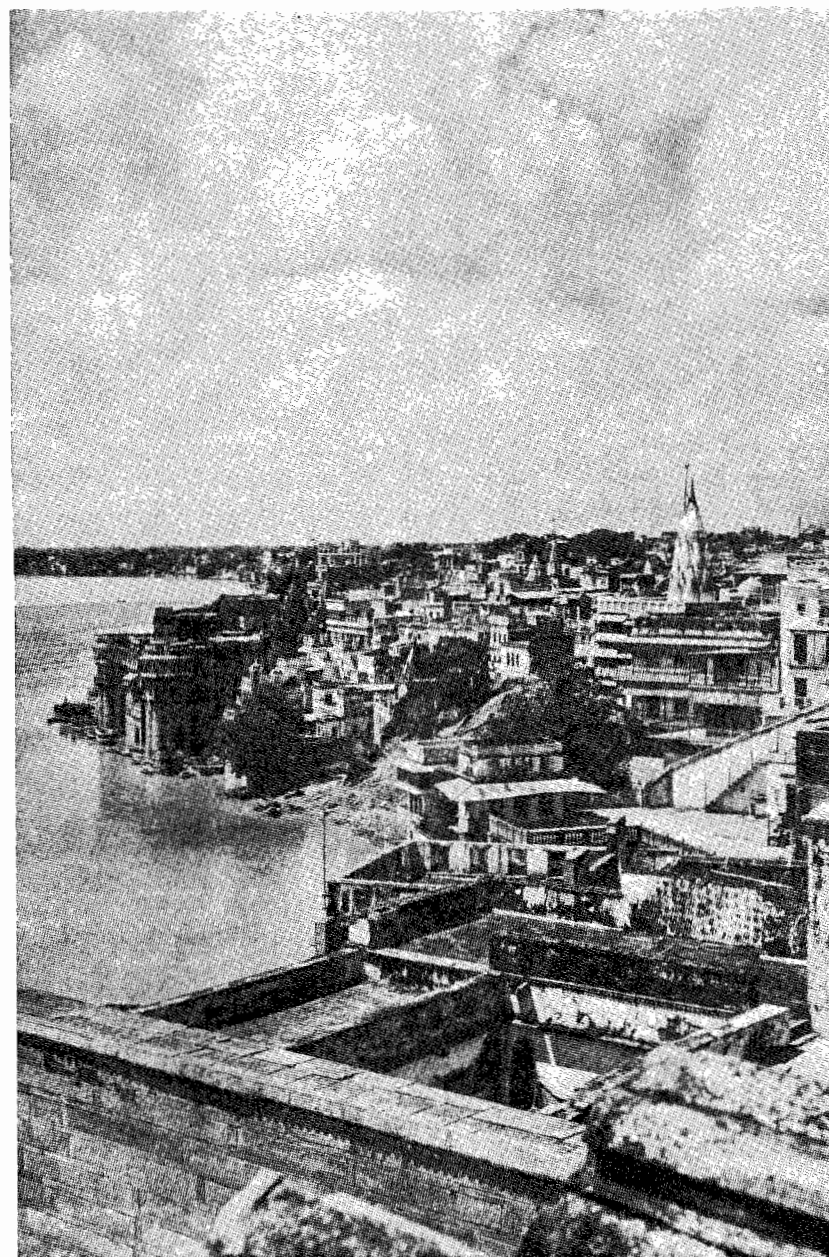
mesto da istražujemo detaljno uzroke te duboke i sveobuhvatne promene. Napomenimo samo to da je jedan od glavnih uzroka upravo potreba širokih narodnih masa za jednom konkretnijom religijskom praksom, za jednim mističkim kultom koji bi bio pristupačniji, intimniji, ličniji. A tradicionalne jogističke prakse (to će reći one popularne, »barckne«, nesistemizovane) upravo su nudile mističko iskustvo te vrste: pošto su prezirale rituale i teološku znanost, one su se gotovo isključivo oslanjale na neposredne, konkretne datosti, datosti još nedovoljno jasno odvojene od njihovog fiziološkog supstrata.

Jasno je da je sve dublji prodor jogističkih tehnika u bramanističku ortodoksnost ipak nailazio i na izvesne otpore. S vremena na vreme čuli su se glasovi protesta protiv propagande asketa i »maga« koji su tvrdili da se konačno izbavljenje (*mukti*) i »okultne moći« (*siddhi*) mogu postići isključivo usvajanjem njihovih i samo njihovih disciplina. Samo po sebi se razume da se otpor javio najpre u krugovima ortodoksnog bramanizma, koje su sačinjavali pravici i vedantinski metafizičari. I jedni i druge su se držali »zlatne sredine« što se tiče asketskih i kontemplativnih tehnika joge; te tehnike su smatrali bilo preteranim bilo suprotnim vedantinskom idealu. Manu piše: »Ukoliko ovlada svojim čulima i svojom svešću, on svoje ciljeve može dostići a da pri tom ne muči svoje telo jogom.«<sup>1</sup> U istom duhu Šankara napominje da joga »vodi posedovanju izuzetnih moći«, ali da se »najviše blaženstvo ne može dostići jogom«.<sup>2</sup> Pravi vedantinac izabraće samo čistu metafizičku spoznaju.

Međutim, reakcije te vrste javljaju se samo sporadično. Kako god bilo tačno to da vedantinska tradicija nastavlja da u praksi joge vidi samo način kojim se mogu osvojiti magične moći ili, u najboljem slučaju, način pročišćavanja na putu ka dostizanju pravog spasa, do koga jedino metafizička spoznaja može dovesti, ostaje činjenica da većina prav-

<sup>1</sup> Smrti, II, 98. Gangānāth Jhā, *The laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, Vol. I, part. II, p. 363, Calcutta, 1921; u skladu sa *Medhātithi*, prevodi *yogatah* sa *careful means*. Međutim, komentatori Nārāyana i Nandana, koje sledi i Bihler (Bühler, *Sacred Books of the East*, Vol. 45, p. 48), prevode *yogatah* sa »upražnjavajući jogu«.

<sup>2</sup> Komentar za *Vedānta-sūtru*, prev. Thibault. Vol. 5, p. 223, 298. Ne negirajući da se »snagom jogističke spoznaje« može spoznati »sve što se događa u tri sveta«, pa čak i dostići »neposredno zrenje Brahmana, Rāmānuđa, sa svoje strane tvrdi, kao što tvrdi i *Bhagavad-gītā* (cf. prev. Thibault, *Sacred Books of the East*, Vol. 48, p. 340, 273, 284), da »mističku koncentraciju duha« mora da potpomogne *bhakti*.



Benares, sveti grad hinduizma i mesto gde je i Buda izgovorio svoju prvu besedu nakon prosvetljenja.



no-teoloških traktata dopuštaju i, ponekad, visoko uzdižu vrednost te prakse. Tako se u *Vasistha-dharma-śāstri* (XXV, 7) tvrdi da: »Ni svakodnevnim recitovanjem Veda, ni žrtvovanjem, dva-puta-rođeni ne može da dostigne stanje koje se može dostići upražnjavanjem joge.« Magična i pročišćavajuća vrednost ove prakse ne dá se porediti ni sa kojom drugom: »Ukoliko uspe da bez zamora tri puta zadrži svoj dah sledeći pri tom uputstva joge, grehovi koje je počinio u toku jednog dana i jedne noći istog trenutka biće zbrisani.«<sup>3</sup> I jedan drugi teološko-pravni spis, *Visnusmrti*, potvrđuje čudotvornu vrednost te tehnike: »Onaj koji meditira dobiće sve o čemu meditira — tako je velika čudotvorna moć meditacije.« Doduše, u nastavku teksta precizira se — u pitanju je važna napomena — da jogin pri tom za cilj mora da ima konačno izbavljenje, a nipošto uživanje u »moćima« koje mu meditacija omogućuje da postigne. »Osim toga, jogin iz svojih misli mora da ukloni sve što je propadljivo i da meditira samo o onome što je nepropadljivo. Međutim, ništa izuzev *puruse* nije nepropadljivo. Spajajući se s njim (neprestanom meditacijom) jogin postiže konačno oslobođenje.«<sup>4</sup> To isto savetuju nam i *Yoga-sūtre*.

## JOGA U *Mahābhārati*

Tek na osnovi poslednjih delova priključenih *Mahābhārati* može se govoriti o potpunoj »hinduizaciji« jogističkih praksi; u ovom epu, koji je uživao veliku popularnost u nesveštenskim sredinama, joga zauzima značajno mesto. Nedavno objavljene studije ukazuju na tragove vedske mitologije u likovima glavnih junaka Pandava (Vikander, Dimezil). Započeta kao herojski ep i završena u tom obliku, verovatno između VII i VI veka pre n. e., *Mahābhārata* je pretrpela mnoge interpolacije. Pretpostavlja se da je naročito u toku prva dva stoleća nove ere ogroman broj mističko-teoloških, filozofskih i pravnih tekstova bio ubačen u ep, bilo u obliku završenih celina (na primer knjige XII i XIII), bilo u obliku zasebnih epizoda. Uzeti zajedno, svi ti elementi sačinjavaju čitavu jednu enciklopediju obojenu visnuitskim pogledima na svet. Jedan od prvih pridodatih delova (dodat, verovatno, pre naše

<sup>3</sup> *Vasistha-dharma-śāstri*, XXVI, 1

<sup>4</sup> *Visnusmrti*, XCII, 11—14.

ere), jeste *Bhagavad-gītā* (u VI knjizi); najobimniji dodatak, *Moksadharmā*, nalazise u VII knjizi; upravo u tim knjigama najčešće nalazimo aluzije na jogu i *sāmkhyu*.<sup>5</sup>

Ne treba pri tom zaboraviti da novi delovi, iako dodati veoma kasno, prenose tradicije mnogo starije od datuma njihovog interpoliranja. Precizno hronološko situiranje slojeva *Mahābhārate* još je samo himerični *desideratum*. Promene koje su se tokom stoleća zbivale u tekstu *Mahābhārate* mogu se razaznati kada se radi o glavnim linijama, međutim veoma malo indologa slaže se u pogledu detalja. Ali, ne sumnja se u to da su pridodati didaktički i »sektaški« delovi od neprocenljive vrednosti za istoriju indijske filozofije i religije. S jedne strane, znatan broj nesumnjivo starih verovanja, nezavisnih od bramanističke ortodoksije, ovde jasno dolaze do izražaja; s druge strane, tu nalazimo prvi organizovan i sa uspehom krunisan izraz indijskog teizma. Upravo u *Bhagavad-gīti* prvi put biće formulisana istovetnost Brahmana iz Upanišada i *Višnuā* — boga koji će, od sada pa nadalje, nametnuti svoju suprematiju — i koji za svog zemaljskog avatara ima *Krsnu*. I u *Moksadharmi* i u *Bhagavad-gīti*, kao i u nekim drugim odlomcima, često nalazimo aluzije na *sāmkhyu* i jogu; kao što ćemo videti, te dve discipline ovde nisu shvaćene kao *darśane* u klasičnom smislu te reči.

Stalna dodavanja su, naravno, narušila jedinstvo celine i dovela do mnogobrojnih kontradikcija. Tako, na primer, što se tiče Veda, koje se smatraju za vrhunski autoritet (*pramana*), može se pročitati i to da »Vede varaju« (XII, 329, 6). Reči *Bhismnine*, inspirisane *Krsnom*, »uživaju isti autoritet kao i Vede« (XII, 54, 29—30). »Otkrovenje« je iznad *śruti* i racionalnog sholastičkog razmišljanja (*tarka*), zato što jedino ono može da rasvetli »tamu i mistično saopštenje istine« (XII, 335, 5). Pa ipak, u celini uzeto, zaključivanje (*anumāna*) i zabeležena tradicija (*śruti*) priznaju se za dovoljan dokaz validnosti jedne istine (XII, 205, 19, etc.). Hopkins je sakupio i klasifikovao izuzetno mnogo materijala za ilustraciju dogmi i verovanja koje nam predočava *Mahābhārata*, naročito u njenim »pseudoepskim« delovima. Taj nedovoljno raščlanjeni konglomerat može da se objasni činjenicom da su autori često pripadali suparničkim školama; svaki se trudio da nametne svoju vlastitu religioznu koncepciju. Ne treba zaboraviti ni to da je sastavljanje pojedinih knjiga, naročito *Moksadharme*, trajalo možda nekoliko vekova. Pa ipak, moguće je nazreti teorijski stav tih pseudoepskih de-

<sup>5</sup> Vidi Belešku IV, 1.

lova: s jedne strane, tu ponovo dolazi do izražaja upanišadski monizam obojen teističkim iskustvom, s druge strane, prihvata se svako soteriološko rešenje koje nije izričito suprotno zabeleženoj tradiciji.

U slučaju *Mahâbhârata*, bez sumnje, reč je o literaturi koja ima pretenziju da poduči i koja, premda nije »narodnog« porekla, nastoji da bude shvaćena od svih. Poslednje pridodate knjige su u osnovi knjige visnuitske propagande, prilično zbrkane, propagande koja se služila svime što je god moglo da uzvisi *Visnua* i *Krsnu*. Interesantno je istaći da je joga bila uveliko upotrebljena upravo u tom cilju. Međutim, u *Moksadharmi* joga ne znači *cittavrttinirodha* kao u Patanjđalija; reč joga tu služi da označi svaku praktičnu disciplinu, kao što reč *sâmkhyu* tu označava svaku metafizičku spoznaju. Razlike koje suprotstavljaju sistem klasične *sâmkhye* (koji je ateistički) i sisteme klasične joge (koji je teistički) su umanjene da bi nakraju potpuno iščezle.

## JOGA I *sâmkhya*

Zamoljen od *Yudhisthire* da objasni razliku između ova dva puta, *Bhîsma* kaže<sup>6</sup>: »I *sâmkhya* i joga hvale svaka svoj metod kao najbolji put (*karâna*) [...] Oni koji izaberu jogu za vodiča oslanjaju se na neposredno zrenje (mističke suštine: *pratyaksahetava*); oni koji slede *sâmkhyu* — na predajnu doktrinu (*śâstraviniścâyah*). Smatram istinitim i jedno i drugo učenje [...] Verno prateći pravo znanje, one obe vode vrkunskom cilju. Zajedničke su im pročišćenost, oslobođenost (od želja) i ljubav prema svim bićima; strogo poštovanje zaveta je zajedničko obema; međutim, pogledi na svet (*daršana*) *sâmkhye* i joge nisu identični.«<sup>6</sup>

Nesistematski karakter ova dva soteriološka puta dâ se jasno uočiti. Iako možemo, naročito u *Giti* i *Moksadharmi*, sresti i takve tehničke termine kao što su *prakrti*, *tattva*, *mahat*, itd., *sâmkhya* se tu nigde ne pojavljuje kao metoda za oslobađanje duha od psiho-mentalnog iskustva, koje je polazna tačka sistema *Îšvare Krsne*. *Sâmkhya* označava samo »pravo znanje« (*tattva đnjâna*), odnosno »spoznatost Duše« (*âtîmabodha*); u tom pogledu može da se poredi pre

<sup>6</sup> *Mahâbhârata*, XII, 11, 43 sq. Vidi Belešku IV, 2.

sa *Upanišadama*. Nije reč, kao što misli *Hopkins*, o »mešavini ideja *sâmkhye* i vedante«, već se pristo radi o stadijumu koji prethodi sistemima *sâmkhye* i vedante. Prema tome, u izvesnim odlomcima *Mahâbhârata* ne treba tražiti aluzije koje bi ukazivale na nekakvu teističku *sâmkhyu* koja je paralelna sa ateističkom *daršanom* *Îšvare Krsne*.

Prema *Moksadharmi*,<sup>7</sup> prethodnici (*purahsârah*) jogina mogu se naći u *Vedama* (to jest, *Upanišadama*) i *sâmkhyi*. Drugim rečima, »istinu« koju su otkrile *Upanišade* i *sâmkhya* joga priznaje i prihvata, pošto je termin — koje god značenje da mu se prida — cvde upotrebljen da označi određenu duhovnu disciplinu. U *Bhagavad-gîti* se ide dalje pa se tvrdi da »jedino ograničeni duhovi suprotstavljaju *sâmkhyu* i jogu, ne i učeni (*panditah*). Onaj ko ovlada jednom od njih siguran je da će pobrati plodove obe«.<sup>8</sup> »*Sâmkhya* i joga čine jedno.«<sup>9</sup> Reč je o stanovištu koje savršeno odgovara duhu *Bhagavad-gîte*. Jer, kao što ćemo upravo videti, u ovom najvažnijem poglavlju *Mahâbhârata*, *Krsna* nastoji da sve moguće soteriološke puteve obuhvati jednom novom duhovnom sintezom.

## TEHNIKE JOGE U *Mahâbhârati*

Za razliku od *sâmkhye*, joga u *Mahâbhârati* označava svaku aktivnost koja vodi dušu *Brahmanu* i istovremeno pribavlja bezbrojne »moći«. Najčešće, ta aktivnost označava svako sprezanje čula, asketizam i samoučenje svih vrsta. Reč *yoga* poprimiće samo sporadično značenje koje joj daje *Krsna* u *Bhagavad-gîti*, naime, »odricanja od plodova svojih činova«. Ovo osciliranje smisla pokazao je *Hopkins* u svojoj veoma iscrpnoj studiji.<sup>10</sup> *Joga* znači ponegde »metod« (na primer *Gîta*, III, 3), ponegde »aktivnost« (*Moksadharmâ*, 11682), ili »snaga« (*ibid.*, 11675 i dalje), ili »meditacija« (11691, itd.), odnosno »povlačenje od sveta« (*sannyâsa*, kao u *Gîti* VI, 2), itd. Ova raznolikost smisla odgovara jednoj realnoj morfološkoj raznolikosti. To što reč *yoga* označava više stvari — to je zato što joga i jeste više raznih

<sup>7</sup> *Moksadharmâ*, 11, 463.

<sup>8</sup> *Bhagavad-gîtâ*, V, 4.

<sup>9</sup> *Bhagavad-gîtâ*, V, 5.

<sup>10</sup> *Yoga technique in The Great Epic* (»Journal of American Oriental Society«, XXII, 1901, pp. 333—379).

stvari. Epovi su, u stvari, stecište raznih asketskih i popularnih tradicija, od kojih svaka ima svoju vlastitu »jogu«, to jest svoju vlastitu »mističnu« tehniku. Tokom mnogih stoleća došlo je do interpoliranja novih epizoda — što je omogućilo svim baroknim formama joga da nađu sebi svoje mesto (i opravdanje), a posledica toga je transformacija epa u jednu pravu enciklopediju.

Nas ovde, u glavnim crtama, interesuje, i možemo da ih razlikujemo, tri vrste činjenica: 1) epizode o asketizmu (*tapas*) što proizlaze iz prakse i teorije koje su podudarne sa vedskom askezom i koje se ne pozivaju na jogu u pravom smislu reči; 2) epizode i govori gde su joga i *tapas* sinonimi i smatraju se, obe, za magijske tehnike; 3) didaktički govor i epizode u kojima je joga predstavljena u vlastitoj, filozofski doradenoj terminologiji. Dokumenti koji se mogu svrstati u ovu treću kategoriju, a nalaze se najvećim delom u *Moksadharmi*, posebno su interesantni jer govore o nekim formama joga koje ne nalazimo u tolikoj meri na drugom mestu.

Tako, na primer, u njima se nalaze veoma stari »magijski« činovi kojima se jogini služe da bi nametnuli svoju volju bogovima i čak ih terorizali.<sup>11</sup> Fenomenologija magijskog asketizma je arhaična: ćutanje (*mauna*), strogo samomučenje (*âtivatapas*), »ispošćavanje tela« jesu sredstva koja će upražnjavati i kraljevi, a ne samo jogini.<sup>12</sup> Da bi nametnuo svoju volju Indri (*ârirâdhayisur devam*), Pându će provesti čitav jedan dan na jednoj nozi i time postići *samâdhi*.<sup>13</sup> Međutim, ovaj trans nema ničeg jogističkog u sebi; radi se pre o hipnozi izazvanoj fizičkim sredstvima, a odnos čoveka i boga ostaje na magijskom nivou. Na drugim, pak, mestima brka se joga i čista askeza, *tapas*.<sup>14</sup> *Yati* (asketa) i *yogin* su ekvivalentni termini; oba termina su upotrebljena da označe svako biće »koje nastoji da koncentriše svoj duh« (*yuyuksat*) i čiji predmet izučavanja nisu Spisi (*Śâstra*), već misteriozni slog OM«. Nije teško pogoditi da se pod izrazom »izučavanje sloga OM« podrazumeva tehnika mističkog čuvenja, ponavljanja i »asimilacije« izvesnih magičnih formula (*dhâranâ*), inkantacije, itd.

Koja god metoda da je izabrana ove aktivnosti su uvek krunisane sticanjem snage koju naši tekstovi nazivaju »sna-

<sup>11</sup> Cf. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp. 98 sq. Nailazimo na slične primere i u izvesnih vrsta lutajućih asketa (vidi str. 113).

<sup>12</sup> *Mahâbhârata*, I, 115, 24; 119, 7, 34.

<sup>13</sup> *Mahâbhârata*, I, 123, 26.

<sup>14</sup> *Mahâbhârata*, XII, 153, 36.

ga joga« (*yoga-bâiam*). Njen neposredni uzrok je »fiksiranje duha« (*dhâranâ*) koje se postiže kako »smirenjem i nepomućenošću« (jogistički »mač« nepomućenosti),<sup>16</sup> tako i postepenim usporenjem ritma disanja.<sup>17</sup> U delovima koji su naknadno pridodati, *Mahâbhârata* obiluje kratkim pregledima i mnemotehničkim shemama jogističke prakse. Većina tih tekstova odaje tradicionalne klišeje: »Okupljen velikim zavetom (*mahâvrâtasamâhitah*), jogin vešto usredsređuje svoju suptilnu dušu (*sûksman âtman*) na sledeća mesta: pupak, vrat, glavu, srce, stomak, butine, oko, uvo i nos, u zaletu spaljujuću svu dobru i lošu aktivnost, makar ova bila kao planina (velika); nastojeći stalno da ostvari vrhunsku jogu, on je oslobođen (zamki egzistencije), ukoliko to odista želi.«<sup>18</sup>

Drugi jedan tekst<sup>19</sup> ukazuje na teškoće ove prakse i skreće pažnju na opasnosti koje prete onome koji odustaje. »Težak je veliki put (*mahâpanîtha*) i malo je onih koji njime stižu do kraja; velikim krivcem (*bahudosa*) se, pak, treba smatrati onaj koji, nakon što je krenuo putem joga (*yoga-mârgam âsâdya*), odustaje da ide dalje i vraća se otkuda je krenuo.« Ta opasnost je veoma poznata u svakoj magijskoj delatnosti kadroji da pokrene snage koje mogu da ubiju i samog maga ukoliko on nije dovoljno jak da ih pokori svojoj volji i da ih usmeri kamo želi. Bezlična i sveta snaga pokrenuta je joginovom askezom i dâ se uporediti sa energijom koju oslobađaju neki drugi ritualni magijski ili religiozni činovi.

Magijski karakter jogističke prakse je jasno vidljiv i na drugim mestima: tako se, na primer, pominje da je jogin, a ne *brahman*, taj koji uživa najsavršenije čulno blaženstvo; već na zemlji, za vreme asketskog uvežbavanja, jogina opslužuju žene koje svetlost zare, dok će na nebu uživati desetostruko u svim čulnim zadovoljstvima kojih se odrekao na zemlji.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 181, navodi nekoliko lista »pet grehova« koje jogin mora »preseći«. Evo jedne od njih (XII, 241, 3): seksualna požuda (*kâma*), bes (*krodha*), pohlepnost (*lobha*), bojažljivost (*bhaya*) i san (*svapna*). Postoje i mnoge druge varijante, budući da je tema »pet grehova« vrlo rasprostranjena u Indiji (poznata je, takođe, i u budizmu: na primer *Dhammapada*, 370).

<sup>16</sup> *Mahâbhârata*, XII, 225, 7.

<sup>17</sup> *Mahâbhârata*, XII, 192, 13—14.

<sup>18</sup> *Mahâbhârata*, XII, 301, 39 i dalje.

<sup>19</sup> *Mahâbhârata*, V, 52 i dalje.

<sup>20</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 107; Hopkins, *Yoga-Technique*, p. 366. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p. 68, navodi slično mesto, XII, 221.

## JOGISTIČKI FOLKLOR

Hipnoza je u to vreme bila dobro poznata; već smo pomenuli Vipulu<sup>21</sup> koji, hipnozom štiti ženu svoga učitelja (vidi str. 93). Hipnoza se objašnjava »prodorom u telo drugoga«, veoma starim verovanjem koje je inspirisalo mnogobrojne priče i legnde. Rsi Uśanas, učitelj joga, projektuje sebe u boga obilja, Kuberu, i tako ovladava njegovim blagom.<sup>22</sup> Druga epizoda<sup>23</sup> nam govori o tome kako je asketa Vidura umirući napustio svoje telo, naslonjeno na deblo jednog drveta, da bi prodro u telo Yudhisthire koji će time naslediti sve vrline askete. Radi se o magijskom folkloru, koji posebno dolazi do izražaja u bezbrojnim pričama o »ulaženju u mrtva tela«.<sup>24</sup> Ali ne treba gubiti iz vida to da, među *siddhima* koje jogin stiče, i Patanjđali navodi operaciju »prelaska u telo drugoga« (*cittasya paraśarîrâveśah*).<sup>25</sup> U nesistematskim tekstovima, kao što su dodati delovi *Mahâbhârate*, teško je odvojiti magijski folklor od jogističkih tehnika u pravom smislu reči.<sup>26</sup> Iako Patanjđali i zagovornici »klasične« joga smatraju da su *siddhi* nekorisni za izbavljenje — »čudotvorne moći«, koje jogini stiču, uvek su impresionirali indijsku publiku. Tantrizam ih ne odbacuje; on ih čak smatra neposrednim dokazom čovekovog obogatorenja. Međutim, u *Bhagavad-gîti siddhi* nemaju nikakvu ulogu.

## PORUKA *Bhagavad-gîte*

*Bhagavad-gîtâ*, prva od velikih interpolacija VI knjige *Mahâbhârate*, daje jogi mesto od najvećeg značaja. Naravno, joga koju izlaže i preporučuje *Krsna* u ovom remek-delu indijske duhovnosti nije ni klasična joga Patanjđalijeva, ni skup »magijskih« tehnika o kojima smo do sada govorili —

<sup>21</sup> *Mahâbhârata*, XIII, 40—41.

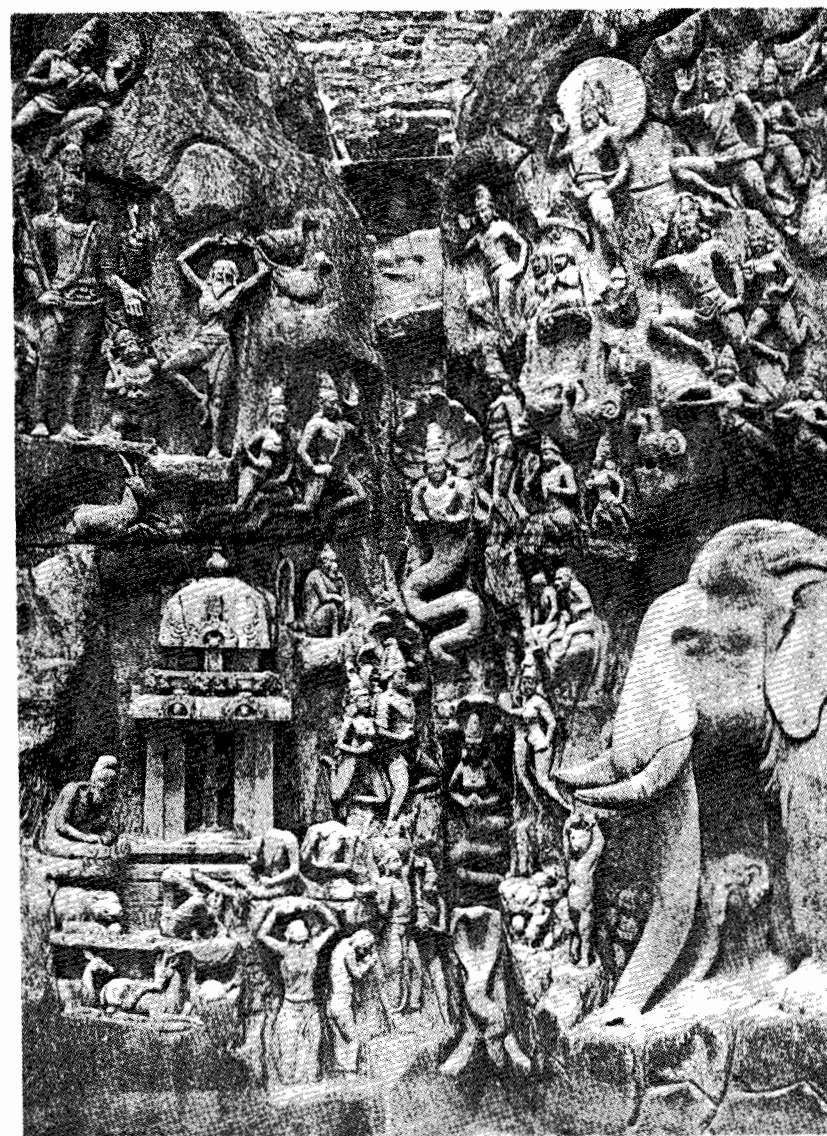
<sup>22</sup> *Mahâbhârata*, XII, 290, 12.

<sup>23</sup> *Mahâbhârata*, XV, 26, 26—29.

<sup>24</sup> Vidi Belešku IV, 3.

<sup>25</sup> *Mahâbhârata*, III, 38.

<sup>26</sup> Izvesni odlomci o *samâdhiju*, ali mu pridaju značenje koje nije jogističko: »urediti, srediti«; »na način«; *apanîtasya samâdhiim cintaya*, »misli na to da središ to zlo« (*Mahâbhârata*, XIII, 96, 12; Hopkins, *op. cit.*, p. 337).



Arduna se koleba između »aktivizma« (*karman*) i »kontemplacije« odnosno »smirenja« (*śama*). Božanska inspiracija prizvana askezom doneće mu razrešenje izvan ove dileme.

u pitanju je joga prilagođena visnuitskom religioznom iskustvu, joga shvaćena kao put za dostizanje *unio mystica*. Ukoliko imamo u vidu činjenicu da *Bhagavad-gîtâ* predstavlja ne samo ekumensku duhovnost Indije već i pokušaj jedne veoma široke sinteze gde su priznati i integrisani u višnuit-ski kult svi »putevi« spasa, onda značaj koji *Krsna* pridaje jogi govori o istinskom trijumfu jogističke tradicije. Izrazita teistička obojenost, koju joj pridaje *Krsna*, pomaže nam da dokučimo koju funkciju je imala joga u čitavoj indijskoj duhovnosti. Dva zaključka mogu da se izvedu iz ove konstatacije: 1) da je joga mistička disciplina čiji je cilj sjedinjenje ljudske i božanske duše; 2) tako je tek — kao »mističko iskustvo« — joga mogla da bude prihvaćena i primenjena u snažne tokove popularnih, »sektaških«, kultova koji su svoj odjek našli u interpolacijama *Mahâbhârate*. Ovde nije mesto da pristupimo detaljnoj analizi *Bhagavad-gîte*.<sup>27</sup> U najkraćem, *Krsna* tu otkriva Arđuni »večnu jogu« (*yogam avyayam*) i njegovo se otkrovenje odnosi na: 1) strukturu Univerzuma, 2) moduse bivstvovanja, 3) puteve koje treba slediti da bi se postiglo konačno izbavljenje. Međutim, *Krsna* neće zaboraviti da doda da »prvobitna joga« (*puâtanah yogah*),<sup>28</sup> ta »vrhunska misterija, nije nikakva inovacija: bila je već predavana Vivasvatu koji je zatim otkriva Manuu, a Manu će je preneti Īkṣvâku.<sup>29</sup> Predajom jogu su primili i kraljevi-mudraci (*rsi*); vremenom ona je iščezla iz sveta.<sup>30</sup> Svaki put kada opšti poredak (*dharma*) dolazi u pitanje, *Krsna* se manifestuje lično<sup>31</sup> i ponovo otkriva, na način prilagođen određenom »istorijskom trenutku«, tu vanvremenu mudrost. Drugim rečima, ukoliko se, na istorijskom planu, *Bhagavad-gîtâ* pojavljuje, a to ćemo videti, kao nova duhovna sinteza, ona je »nova« samo u našim očima, tj. u očima bića koja su uslovljena vremenom i istorijom. To bi trebalo da bude uzeto u obzir kada se radi o zapadnjačkim interpretacijama indijske duhovnosti; jer, iako čovek ima pravo da rekonstruiše istoriju indijskih doktrina i tehnika, trudeći se da precizira njihove inovacije, njihov razvoj i njihove sukcesivne modifikacije, ne sme se, ipak, zaboraviti da, sa indijskog stanovišta, istorijski kontekst jednog »otkrovenja« ima samo ograničeni domet: »pojavljivanje ili »iščezavanje«

<sup>27</sup> Vidi Belešku IV, 4.

<sup>28</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 3.

<sup>29</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 1.

<sup>30</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 2.

<sup>31</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 7.

jedne soteriološke formule na planu istorije ne govori nam, zapravo, o njenom »izvoru«. Prema indijskoj tradiciji, koju *Krsna* tako izrazito zastupa, razni »istorijski periodi«, koji su u isto vreme i periodi kosmičkog događanja, ne stvaraju doktrinu, već samo obelodanjuju vanvremensku poruku u obliku koji odgovara vremenu. To, onda, znači da se u slučaju *Bhagavad-gîte* njena »novost« objašnjava istorijskim trenutkom koji upravo zahteva jednu novu i širu duhovnu sintezu. S obzirom na to da tema koja nas ovde interesuje, naime koji smisao poema pripisuje tehnikama joge — podsetimo se samo na to da je osnovni problem *Bhagavad-gîte* taj da li i *akcija* može da vodi spasenju ili je *mistička meditacija* jedino sredstvo da se ono postigne; to je, drugim rečima, spor »akcije« (*karman*) i »kontemplacije« (*śama*). *Krsna* pokušava da prevaziđe tu dilemu (koja, neposredno posle Veda, ne prestaje da opседа indijsku duhovnost), pokazujući da su metode, koje su pre njega bivale jedna drugoj suprotstavljane, obe vredne i da pojedinci mogu da izaberu onu koju im trenutna karmička situacija dozvoljava da upražnjavaju, bilo, dakle, na planu »akcije«, bilo na planu spoznaje odnosno mističke kontemplacije. Na ovom mestu *Krsna* poseže za »jogom«, i to za jogom koja još nije Patanjđalijeva *darśana*, ali nije ni »magijska« joga na koju se pozivaju drugi tekstovi *Mahâbhârate*.

## KRIŠNIN PRIMER

Moglo bi se reći da se suština učenja koje *Krsna* otkriva nalazi u ovoj sažetoj formuli: »Spoznaj Me i oponašaj Me!« Jer, sve što otkriva o svom Biću i svom »ponašanju« na Kosmičkom i Istorijskom planu, treba da posluži za uzor Arđuni; ovaj će, pak, naći smisao svoje istorijske egzistencije i istovremeno postići izbavljenje shvativši šta *jeste Krsna* i šta on *čini*. Uostalom, i sam *Krsna* insistira na ulozi uzora i soteriološkoj vrednosti božanskog modela: »Sve što Suvren čini i drugi ljudi nastoje da rade: pravila koja on poštuje i svet sledi.«<sup>32</sup> I, govoreći o sebi, dodaje: »U tri sveta nema ničega što bih morao da uradim ... pa ipak, ja ne prestajem da radim.«<sup>33</sup> Neposredno potom, *Krsna* otkriva

<sup>32</sup> *Bhagavad-gîtâ*, III, 21.

<sup>33</sup> *Bhagavad-gîtâ*, III, 23.



duboki smisao ove aktivnosti: »Kada ja ne bih bio neumorno delatan, širom sveta ljudi bi sledili moj primer; Svetovi bi prestali da postoje ukoliko bi prestala moja delatnost; postao bih time uzrok opšte konfuzije i uzrok iščezavanja svekolikih stvorenja.«<sup>34</sup>

Arđuna, dakle, treba da sledi ponašanje *Krsne*; prvenstveno, to znači da treba da nastavi sa aktivnošću, da pasivnošću ne bi doprinio »opštoj konfuziji«. Ali, da bi mogao da radi »na način *Krsne*«, valja mu spoznati i samu suštinu božanskog i njegove manifestacije. To je upravo razlog zbog koga se *Krsna otkriva*: spoznavši Boga, čovek ima pred sobom uzor koji mu valja slediti. *Krsna* počinje time što otkriva da se i Biće i Ne-Biće nalazi u njemu i da svakolika Stvorenja — od bogova do minerala — proizlaze iz njega.<sup>35</sup> On bez prestanka stvara svet iz svoje *prakti*,<sup>35</sup> međutim, ta neprestana aktivnost ga ne sputava;<sup>35</sup> on je pri tom samo posmatrač svoje vlastite kreativnosti.<sup>35</sup> Ta, na izgled, paradoksalna valorizacija aktivnosti (*karmana*) jeste upravo glavna pouka joge koju *Krsna* otkriva: oponašajući Boga koji stvara i podržava svet, a da u njemu ne učestvuje, i čovek će naučiti da čini to isto. »Nije dovoljno odustati od akcije da bi se oslobodio čina: neaktivnost sama ne vodi savršenstvu«; jer, »čovek je osuđen na aktivnost.«<sup>35</sup> Čovek može da obustavi aktivnost svojih čula, »onaj čija je duša uzburkana sećanjem na objekte čula« — a to je slučaj sa velikom većinom ljudi — ne uspeva da se oslobodi sveta. Čak ako i odustane od aktivnosti u užem smislu reči, sva podsvesna aktivnost izazvana *gunama*<sup>35</sup> nastaviće da ga vezuje za svet i da ga uključuje u karmički ciklus.

Osuđen na akciju — jer »aktivnost je jača od neaktivnosti«<sup>35</sup> — čovek mora da dovrši ono što mu je propisano, to jest »dužnosti«; drugim rečima, činove koje mora da obavi budući da se nalazi u situaciji u kojoj se nalazi. »Više vredi obaviti, makar i nesavršeno, svoje vlastite dužnosti (*svadharma*) nego ispuniti, čak i savršeno, dužnosti jedne druge situacije« (*paradharm*).<sup>35</sup> Ta specifična aktivnost je određena *gunama*.<sup>35</sup> Na više mesta *Krsna* ponavlja da *gune* proizlaze iz njega, ali da ga ne vezuju: »ja nisam u njima iako su one u meni.«<sup>36</sup> Ja sam stvorio četiri različite vrste *guna* ... pa ipak, ja sam van svake aktivnosti, nepromen-

<sup>34</sup> *Bhagavad-gîtâ*, III, 23—24. Prema prev. E. Senarta.

<sup>35</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VII, 4—6; IX, 4—5; IX, 8; IX, 9; IX, 10; III, 4—5; III, 5; III, 8; III, 35; XVII, 8 sq.; XVIII, 23, sq.

<sup>36</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VII, 12.

ljiv.«<sup>37</sup> Pouka koja se odavde može izvući jeste sledeća: prihvatajući svoju »istorijsku situaciju« koju *gune* stvaraju (a ona se mora prihvatiti budući da i *gune* proizlaze iz *Krsne*) i delajući u skladu sa »situacijom« — čovek treba da odustane od toga da *vrednuje* svoje činove i da, samim tim, pridaje *apsolutnu vrednost* svojoj vlastitoj egzistenciji. Drugim rečima, on mora, s jedne strane, da negira ontološku realnost čovekove »situacije« (jer jedino je *Krsna* zasićen Bićem), i, s druge strane, on treba da odustane od »plodova svojih činova«.

### »ČINOVI« I »ŽRTVE«

U tom smislu može se reći da *Bhagavad-gîtâ* nastoji da »spasi« celokupnu aktivnost čoveka, da »opravda« svaku profanu delatnost: jer, činjenicom da ne uživa u »plodovima« svoje aktivnosti, čovek pretvara svoje činove u žrtve, to jest, u jedno transpersonalno zbivanje koje doprinosi očuvanju kosmičkog reda. Stoga *Krsna* ističe da jedino činovi koji za cilj imaju žrtvu ne vezuju: »radi samo tako da odbacuješ svaku zavisnost« (*attachement*).<sup>37</sup> Prađapati je stvorio žrtvu da bi Kosmos mogao da se pojavi te da bi mogla da postoji i da se širi ljudska vrsta. Međutim, *Krsna* otkriva da i čovek može da sarađuje pri produžavanju božanskog delovanja: ne samo žrtvom u užem smislu te reči (onom koja ulazi u sastav kulta) već *svakim svojim činom*, kakav god bio. Za onoga koji »žrtvuje svekolika aktivnost se razilazi u ništa.«<sup>38</sup> Smisao ovog poslednjeg jeste da aktivnost više »ne obavezuje«, ne stvara nova karmička jezgra. To je smisao u ime koga različite askete i jogini »žrtvuju« vlastite fiziološke i psihološke aktivnosti: oni se više ne *poistovećuju* sa tim aktivnostima i pridaju im samo transpersonalnu vrednost; čineći to, »svi oni znaju šta zaista znači žrtva i žrtvom brišu vlastitu onečišćenost.«<sup>38</sup>

Ovo preobraženje profane aktivnosti u ritualnu postalo je moguće zahvaljujući jogi. *Krsna* otkriva Arđuni da se »čovek od akcije« može da spasi, to jest da izbegne konsekvencama učestvovanja u svetovnom životu, a da pri tom *nastavlja da deluje*. »Čovek od akcije« označava onoga ko

<sup>37</sup> *Bhagavad-gîtâ*, XIV, 5 sq. o strukturi *guna*; IV, 13; III, 9; III, 10 sq.

<sup>38</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 23; IV, 25—30.



ne može da se povuče iz društvenog života da bi svoj spas tražio preko znanja odnosno mističkog posvećivanja. Jedina stvar o kojoj on mora da vodi računa jeste sledeća: on ne sme da se poistovećuje sa svojim činovima i njihovim rezultatima, drugim rečima: »Odreći se plodova vlastite aktivnosti« (*phalatrnavairagya*), *delovati impersonalno* bez strasti, bez želja, kao da se radi po ovlašćenju, umesto nekog drugog. Ukoliko se strogo pridržava tog pravila, njegovi činovi neće biti više klica novih karmičkih potencijala niti će ga više primoravati na karmičko kruženje. »Ravnodušan u pogledu plodova akcije, uvek zadovoljan, slobodan od svih veza, i ma koliko da bio zaposlen, on, u stvari, ne radi ...«<sup>39</sup>

Velika originalnost *Bhagavad-gîte* je u insistiranju na »jogi akcije« koja se postiže »odustajanjem od plodova svojih aktivnosti« (*phalatrnavairagya*). Ta ideja, bez presedana u Indiji, najzaslužnija je za njen uspeh. Jer od tog momenta čoveku je dopušteno da se nada da će se izbaviti zahvaljujući *phalatrnavairagyi*, čak i onda kada iz različitih razloga on mora da nastavi da učestvuje u društvenom životu, da ima porodicu, brige, da zauzima položaje, čak i da čini »nemoralne« radnje (kao, na primer, Arđuna koji mora da ubija svoje ratne neprijatelje). Raditi mirno, automatski, neometan »željom za plodovima«, znači ovladati sobom i postići takvu nepomućenost kakvu jedino joga može da obezbedi. Kao što kaže *Krsna*: »Radeći ne ustežući se, on tek ostaje veran jogi.« Ovo shvatanje joga-tehnike u kome joga postaje instrumentom kojim se može odvojiti od sveta, pri tom nastavljauci da se u njemu živi i radi — jeste bitna karakteristika grandioznog pokušaja sinteze što ga čini autor *Bhagavad-gîte*; on želi da pomiri sve moguće vokacije (asketsku, mističku, aktivističku), kao što je prethodno pomirio vedantinski monizam sa pluralizmom *sâmkhye*; to istovremeno govori i o krajnjoj podatnosti joge, koja i ovom prilikom pokazuje sposobnost prilagođavanja svakom religioznom iskustvu, kao i svoju univerzalnu upotrebljivost.

## JOGISTIČKE TEHNIKE U *Bhagavad-gîti*

Osim »joge« koja je pristupačna svakome i čiji je cilj odustajanje od »plodova delanja«, *Bhagavad-gîtâ* izlaže, ukratko, i jogističku tehniku u pravom smislu reči, tehniku

<sup>39</sup> *Bhagavad-gîtâ*, IV, 20.

namenjenu *munijîma*.<sup>40</sup> Iako je ta tehnika u pogledu morfologije (položaja tela, usredsređivanje na vrh nosa, itd.) analogna onoj koju izlaže Patanjđali, meditacija o kojoj govori *Krsna* razlikuje se od one iz *Yoga-sûtri*. Pre svega, *prânâyâma* se i ne spominje u ovom kontekstu (*Gîtâ*, IV, 29 i V, 27 se odnosi na *prânâyâmu*; znatno više nego prosta jogistička vežba, ovde ona ima ulogu određene meditacije, jednog »interiorizovanog rituala«, onakvog kakvog srećemo u doba *Brahmana* i Upanišada). I drugo, jogistička meditacija, prema *Gîti*, ne postiže svoj vrhunski cilj ukoliko jogin nije usredsređen na *Krsnu*.

»Duše bistre i bez bojazni, uporne u želji da sačuva čistotu (*brâhmacari*), uma usmerena i koji bez prestanka misli na Mene, Mene samo uzimajući za vrhunski cilj, on mora da praktikuje jogu. I tako, duše konstantno predate meditaciji, uma disciplinovanog, jogin postiže mir koji u Meni počiva a čiji krajnji domet jeste *nirvâna*.«<sup>40</sup> Mistični kult (*bhakti*), koji za predmet ima *Krsnu*, pridaje ovom ulogu mnogo veću od one koju *Îšvara* ima u *Yoga-sûtrama*. U *Gîti*, *Krsna* je jedina svrha; on je taj koji opravdava jogističku praksu i meditaciju, na njega se »koncentriše« jogin, njegovom milošću (u *Gîti* se, dakle, formira koncept Milosti božije i navestava bogat razvoj koji će se javiti u visnuitskoj literaturi) jogin postiže *nirvânu*, koja nije ni *nirvâna* poznog budizma ni *samâdhi* *Yoga-sûtri*, već označava stanje savršenog mističkog sjedinjenja duše i njenog Boga.

Pravi jogin (*vigatakamasah*, »izbavljen od korumpiranosti« dobrim i zlim) lako dostiže beskrajno blaženstvo (*atyantam sukham*) u kontaktu sa Brahmanom (*brahmasamsparśam*).<sup>41</sup> Zazivanje Brahmana, u tekstu u kome se nalazi apologija *Krsne*, ne treba da nas začudi. U *Bhagavad-gîti*, *Krsna* je čisti Duh: »veliki Brahman« je samo njegova »matrica« (*yoni*).<sup>41</sup> »Ja sam tu i otac koji daje seme.«<sup>41</sup> *Krsna* je Brahmino otelotvorenje, kao što je i otelotvorenje Besmrtnosti, Neuništivosti, večnog poretka i savršene sreće.<sup>41</sup> I pored toga što je Brahman u ovom kontekstu smešten na nivo *prakrti* koja je »žensko«, njegova priroda je od duhovnog reda stvari. *Muni* je dostiže jogom.<sup>41</sup> »Beskrajno blaženstvo« koje proističe iz sjedinjenosti sa Brahmanom dopušta joginu da vidi »dušu (*âtman*) u svakom biću i sva bića u *âtmanu*.«<sup>41</sup> A u sledećoj strofi vidimo da se upravo u identifikaciji *Ksne* i *âtmana* bića zasniva mistična veza između jogina i Boga: »Onaj koji Me vidi svuda, i vidi sva bića u Meni,

<sup>40</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 11 sq.; VI, 14—15 (1).

<sup>41</sup> *Bhagavad-gîtâ*, VI, 28; XIV, 3; XIV, 4; XIV, 27; V, 6; VI, 29.

onoga ja nikada napustiti neću niti će on mene napustiti. Onaj koji se u jedinstvu učvrstio i obožava Me, Mene koji u svim bićima počivam, takav jogin u meni boravi kakav god da mu je život koji vodi.«<sup>42</sup> U *Īśā-upanīsadi* (gl. VI) naći ćemo sličan motiv kao u prethodno navedenoj strofi,<sup>42</sup> a to potvrđuje da se u *Upanīsadama* nalaze teističke tendencije koje će *Gītā* da nasledi i veličanstveno razvije. *Krsna*, lično božanstvo, ishodište istinskog mističnog iskustva (*bhakti*), ovde je izjednačen sa metafizičkim, čisto spekulativnim Brahmanom iz najstarijih *Upanīsada*.

Najveće pohvale *Gītā* rezerviše ne za jogina koji je potpuno prevazišao patnje i iluzije ovoga sveta, već za onoga koji uzima za svoju bol i radost drugih.<sup>43</sup> Ovo je, zapravo, osnovna ideja indijske mistike, naročito budističke. Onaj koji praktikuje ovakvu jogu uživa nepodeljene simpatije autora *Bhagavad-gīte*. Ukoliko ne uspe već u ovom životu, rodiće se u porodici veštih jogina i u sledećem životu uspeće da dovrši ono što nije uspeo u ovom.<sup>43</sup> *Krsna* otkriva Arđuni da čak i sama činjenica da je neko pokušao slediti put joge izdiže ovoga nad onim ko je ostao na tome da praktikuje ritual koji propisuju Vede.<sup>43</sup> I na kraju, *Krsna* neće zaboraviti da kaže da među putevima koji vode spasenju najbolji i najpreporučljiviji ostaje put joge: »Joga je iznad askeze (*tapas*), čak iznad nauke (*đnjāna*), iznad je žrtvovanja.«<sup>43</sup>

Bez sumnje, reč je o potpunom trijumfu jogističke prakse. Ne samo da *Bhagavad-gītā*, taj vrhunac indijske duhovnosti, priznaje ovu praksu, već joj, štaviše, dodeljuje i počasno mesto. Doduše, joga, o kojoj je ovde reč, očišćena je od ostataka magijskog (rigorozna askeza, itd.), a najvažnija od starih tehnika, *prānāyāma*, ima sada sporednu ulogu. Istina je, takođe, i to da meditacija i koncentracija postaju instrumenti jedne *unio mystica* sa Bogom koji se javlja kao ličnost. Ipak, nije sporno da prihvatanje jogističke prakse od pristalica *visnuitskog* kulta i *visnuitske* mistike<sup>44</sup> dokazuje njenu veliku popularnost i njen indijski ekumenizam. Pred očima celkupnog hinduizma *Krsnin* govor poprima značaj odavanja priznanja jogi božanskog kulta i jogističkoj tehnici, koja je ovde shvaćena specifičnim indijskim sredstvom za dostizanje mističkog jedinstva sa ličnim Bogom. Znatno deo moderne jogističke literature objavljene u Indiji i drugde nalazi svoje teorijsko opravdanje u *Bhagavad-gīti*.

<sup>42</sup> *Bhagavad-gītā*, VI, 30—31; VI, 30.

<sup>43</sup> *Bhagavad-gītā*, VI, 32; VI, 41; VI, 44; VI, 46.

<sup>44</sup> Za primer uzmimo ulogu koju joga ima u važnoj »sekti« pānjcāratra (*bhāgavata*); vidi Belešku IV, 5.

## GLAVA PETA

# TEHNIKE JOGE U BUDIZMU

## PUT KA *nirvāni* I SIMBOLIZAM INICIJACIJE

U periodu izučavanja i asketskog života, Śakyamuni je upoznao kako doktrinu *sāmkhye*, tako i praksu joge. Arāda Kālāma je podučavao u Vaiśālī neku vrstu preklasične *sāmkhye*, a Udraka Rāmaputra je izlagao osnove i ciljeve joge.<sup>1</sup> Razlog zbog kojeg je Buda odbacio učenja ova dva učitelja jeste taj što ih je prevazišao. Naravno, većina kanonskih tekstova smatra da Prosvetljenog i njegove učitelje, odnosno savremenike, deli nepremostiv jaz. Ovaj polemički stav valja ispraviti. Sam Buda je izjavljivao da »je ponovo otkrio jedan stari put i da je njega sledio.«<sup>2</sup> »Stari put«, vanvremenski, jeste put izbavljenja, Besmrtnosti, a to je i put joge. Kao što su Emil Senar (Émile Senart) već 1900. pisao, Buda ne odbacuje u celini asketske i kontemplativne indijske tradicije, on ih dopunjuje: »Buda je odrastao upravo na terenu joge; i pored nekoliko novina koje je uneo u jogu, ostaje činjenica da je njegova misao oformljena u njenim okvirima.«<sup>3</sup>

Probudeni je protiv kako bramanističkog ritualizma, tako i preteranog asketizma i metafizičkih spekulacija. On, dakle, preuzima, pooštravajući ih, kritike koje su već izrazili

<sup>1</sup> Cf. Āsvaghosa, *Buddhačarita*, XII, 17 sq.; id., *Saundarānanda* XV—XVII; *Mādhima-nikāya*, I, 164 sq.

<sup>2</sup> *Samyutta-nikāya*, II, 106; za druge reference vidi Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 45 sq.

<sup>3</sup> É. Senart, *Bouddhisme et Yoga* (»Rev. Hist. Relig.«, novembre 1900, pp. 345—364), p. 348. O vezama između joge i budizma vidi Belešku V, 1.

kontemplativni autori Upanišada, napadajući okamenjene forme rituala i preterivanja u askezi (*tapas*); s druge strane, on je i protiv pretenzije — naročito one koju nalazimo u klasičnim Upanišadama — da je spas jedino moguć preko metafizičke spoznaje. Na prvi pogled reklo bi se da Buda odbacuje kako bramansku ortodoksnost i spekulativnu tradiciju Upanišada, tako i mnogobrojne mistično-asketske »jeresi« koje se javljaju na marginama indijskog društva. Pa ipak, središnji problem budizma: bol i prevazilaženje bola jeste tradicionalni problem indijske filozofije. Budistički refren: *sarvam dukham, sarvam anityam* — »sve je bolno, sve je prolazno« — mogle bi da preuzmu i *sâmkhya*-yoga i vedânta (što se, uostalom, i dogodilo).

Bolje ćemo da shvatimo, na izgled paradoksalno, stanovište suprotstavljanja kako ortodoksnim doktrinama tako i asketsko-kontemplativnim disciplinama, stanovište koje, pri tom, ipak usvaja njihove premise i njihove tehnike, ukoliko imamo na umu da Buda, u nastojanju da čoveka izbavi iz stanja sputanosti i da mu otvori »put« ka Apsolutnom, želi da ostane iznad svih filozofskih formula i mističkih recepata svoga vremena. Ukoliko i usvaja bespoštednu analizu pojma »ličnosti« i psiho-mentalnog života, koju srećemo i u preklasičnoj *sâmkhyi* i jogi, to je stoga što nikakvo »Sopstvo« (*le »Soi«*) ne postoji unutar iluzornog entiteta koji predstavlja ljudska »duša«. Međutim, Buda ide dalje od *sâmkhye*-yoge i Upanišada, budući da odbija da postulira postojanje *puruse* odnosno *âtmana*. U stvari, on odriče mogućnost da se dosegne bilo kakav apsolutni princip ili da se čak i samo nasluti postojanje pravoga Sopstva, ukoliko čovek nije »probuđen«. Buda je, takođe, odbacivao i zaključke upanišadskih spekulacija: postulat jednog *Brahmana*, jednog čistog, besmrtnog, večitog duha, identičnog *âtmanu* — odbacivao je jer je jedna ovakva dogma pretela da zadovolji samo intelekt i da, samim tim, omete čoveka u njegovom buđenju.

Kada razmotrimo stvar pažljivije, shvatićemo da je Buda odbacio sve filozofije i askeze svoga vremena upravo zato što ih je smatrao nekom vrstom *idola mentis* koji se, poput ekrana, isprečuju između čoveka i apsolutne realnosti, jedine i zaista neuslovljene. Da Buda nije imao nameru da negira postojanje najviše, neuslovljene realnosti, koja bi ostala van domašaja večnog toka kosmičkih i psiho-mentalnih fenomena, i da se samo čuvao da o tome suviše razglaba — u to nas mogu uveriti mnogi kanonski tekstovi. *Nirvâna* je *par excellence* apsolut, *asamskrta*, naime ono što nije rođeno



Lice Probudenoga; pre svoga probuđenja Šakyamuni je bio upućen u tajne joge.

ni sastavljeno, ono što se ne dâ dalje svoditi, ono transcendentno što ostaje van domašaja uobičajenog ljudskog iskustva. »Tvrđnja da nirvâna ne postoji samo zato što nije predmet nečije spoznaje ne može da se održi. — Bez sumnje, nirvânu nije moguće spoznati na isti neposredan način na koji spoznajemo boje, dodir, i tome slično; nju nije moguće spoznati ni indirektno, preko njene aktivnosti, kao što znamo za postojanje čula. Pa ipak, njena suština i njeni efekti [...] mogu postati predmet spoznaje [...] Jogin ulazi u stanje usredsređenosti [...] i postaje svestan nirvâne, njene suštine, njenih efekata. Izašavši iz stanja kontemplacije, on uzvikuje: »Ah! Nirvâna, razrešenje, mir, uzvišeno, izbavljenje!« Zato što ne vide ni plavo ni žuto, slepci nemaju pravo da zaključe da ljudi zdravog oka ne vide boje i da boje ne postoje.<sup>4</sup> Nirvâna jedino može »da se vidi okom upućenih (u najviše tajne)«\* (*ariya čakku*), tj. »organom« koji nadilazi i ne učestvuje više u svetu prolaznosti. U budizmu, kao i u slučaju svake druge inicijacije, problem je u tome da se ukaže na put, te da se iskuju sredstva kojima se dolazi u posed jednog takvog transendentnog »organa« koji je kadar da otkrije neuslovljeno.

Podsetimo se da je Budina poruka namenjena čoveku koji pati, čoveku uhvaćenom u mreže večnog kruženja. Za Budu, kao i za sve druge forme joge, izbavljenje jeste posledica ličnog napora, konkretnog usvajanja istine. Ne radi se ni o kakvoj *teoriji*, niti, pak, o izvrđavanju nekakvim asketskim poduhvatom. Potrebno je razumeti i, istovremeno, *iskušati* »istinu«. Međutim, kao što ćemo videti, oba ova načina nose u sebi rizik: »razumevanje« rizikuje da ostane prosta spekulacija, »iskušavanje« da zapadne u ekstazu. Za Budu, pak, »izbaviti se« znači dostići nirvânu, tj. prevazići nivo čovekovog običnog iskustva, dostići nivo neuslovljenog. Drugim rečima, možemo se izbaviti jedino *umirući* za profani život i *rađajući se*, pri tom, u jednom nadljudskom svetu, koji izmiče definisanju i opisivanju.

Upravo zato simbolika smrti, ponovnog rađanja i inicijacije ne prestaju da se javljaju u budističkim tekstovima.

<sup>4</sup> *Samghabhadra*, navedeno prema L. de la Valée Poussin: *Nirvâna* (Paris), 1925), pp. 73—74 Cf. *Visuddhimagga*, p. 507: »Ne može se reći da neka stvar ne postoji samo zato što je budale ne zapažaju.«

\* Ovde ne možemo da sledimo M. Eliadea koji termin *ariya čakku* prevodi sa »oko svetaca« (*l'oeil des saints*). Kvalifikativ *ariya* označava, pre svega, plemenito, odlično, uzvišeno. U kontekstu budističkih razlikovanja označava onog koga krase najviša spoznaja i vrlina. Budističko *ariya čakku* označava, dakle, »oko znalca«, odnosno, »oko upućenog u najviše tajne«. — *Prim. prev.*

Nakon što »umre«, monah mora da stvori »novo telo«, mora da se »ponovo rodi«, kao i u slučaju drugih inicijacija. I Buda izjavljuje: »Ja sam svojim učenicima pokazao načine kako da, polazeći od ovog tela (sastavljenog od četiri elementa), stvore jedno drugačije telo, sazdano od intelektualne supstancije (*rûpim manomayam*),\* potpuno i obdareno transcendentnim moćima (*abhinindriyam*). Baš kao kada čovek izvadi strelu iz tobolca, sablju iz korica ili zmiju iz njene košuljice. Svestan je da su strela i tobolac dve različite stvari i svestan je da su sablja i korice dve različite stvari, svestan je da su zmija i njena košuljica dve različite stvari, itd.«<sup>5</sup> Simbolika inicijacije ovde je nedvosmislena: slika zmije i njene košuljice spada u najstarije simbole smrti i mističnog vaskrsenja; nalazimo je u bramanističkoj literaturi.<sup>6</sup> Ananda Kumarasvami (Coomaraswamy) je pokazao da je budističko zaredivanje nastavak vedске inicijacije (*dîksâ*) i da odgovara opštoj shemi inicijacije: monah odbacuje svoje porodično ime i postaje »Budin sin« (*sakyaputto*), i biva »rođen među upućenim« (*ariya*); i kao što reče Kassapa govoreći o sebi: »Izdanak Blaženog, rođen iz njegovih usta, rođen iz *dhamme*, uobličen *dhammom*, itd.«<sup>7</sup> Značaj *guru*a, kao učitelja koji upućuje, u budizmu nije ništa manji nego u ostalim indijskim soteriologijama.

Buda je učio o putu i načinima da se umre za uslovljenost ljudskog življenja, za robovanje i patnju — da bi se rodilo u slobodi, u blaženstvu, u neuslovljenosti nirvâne. Ali se ustručavao da govori o neuslovljenom, iz straha da ga ne izneveri. Upravo zato je i napadao bramane i *paribbâdake*,\*\*

\* Ovde je prevod Elijadeov, u najmanju ruku, neprecizan: za *rûpim manomayam* u francuskom tekstu nalazimo ekvivalent *d'une substance intellectuelle*. Nema, pak, smisla govoriti o supstanciji u doktrini koja se, upravo, bori protiv svih vrsta supstancijalizovanja i hipostaziranja. Pomenuti ekvivalent je utoliko neadekvatniji što ni *manas* u ovom kontekstu ne odgovara pojmu »intelekta«. *Manas* valja, ovde, shvatiti mnogo šire; adekvatniji prevod bi bio »duh« ili »svest«. »Intelekt« vuče intelektualističkoj interpretaciji i kosi se sa antimetafizičkim duhom budizma. »Telo« koje se stvara nije, dakle, nekakva intelektualna konceptualna tvorevina, niti nekakva supstancija koju luči intelekt, već novi oblik koji svest poprma, bivajući komforna samoj sebi i ničem drugome. — *Prim. prev.*

<sup>5</sup> *Maddhima-nikâya*, II, 17.

<sup>6</sup> *Ādaiminīya-brahmana*, II, 134, etc.

<sup>7</sup> *Samyutta-nikâya*, II, 221. Vidi Ananda K. Coomaraswamy, *Some pâli words* (»Harward Journal of Asiatic Studies«, IV, 1939, pp. 116—190), pp. 144 sq.

\*\* Cf. poglavlje posvećeno lutajućim asketama, nazvanim *paribbâdake*, *infra*, str. 192. — *Prim. prev.*

koji su isuviše pričali o neiskazivom, pretendujući na to da mogu da definišu Sopsvo (*âtman*). Za Buda je pogrešan nazor »tvrđiti da *âtman* stvarno i trajno postoji; [takođe], pogrešan je nazor tvrđiti da on ne postoji.«<sup>8</sup> Ako pročitamo šta on kaže o izbavljenom, o »nirvanizovanom«, videćemo da u svemu odgovara »izbavljenom za života«, nebudističkom *đivanmukti*. On je »za ovog života već izdvojen (*ničchâta*), nirvanizovan (*nibbuta*), nalazeći u sebi sreću i provodeći svoje vreme duše izjednačene sa Brahmanom.«<sup>9</sup> L. d'la Vale Pusen, navodeći ovaj tekst, ukazuje na mesto u *Bhagavad-gîti* (V, 24): »Onaj koji samo unutar sebe pronalazi sreću, radost i svetlost, ko je jogin sjedinjen sa Brahmanom, dostiže *nirvânu* koja je *Brahman* (*brahmanirvânâman*).« Iz ovoga vidimo u kome smislu se može tvrđiti da Buda nastavlja indijsku asket-sko-mističku tradiciju: i on veruje u »izbavljenje za života«, ali odbija da ga definiše. »To što Buda odbija da objasni status Izbavljenog, to nije zato što živ svetac nije realno moguć, već zato što se o Izbavljenom ništa tačno ne da tvrđiti.«<sup>10</sup> Sve što se o *đivanmukti* (ili, rečeno budističkom terminologijom: o nirvanizovanom) da reći, jeste to da nije od ovog sveta. »O tathâgati se više ne može reći da je materija, oset, ideja, volja, znanje: on je izvan mogućnosti tih određenja; dubok, nesamerljiv, neispitan poput velikog okeana. Nije moguće o njemu reći ni da je, ni da nije, ni da je i nije, ni da niti jeste niti nije.«<sup>11</sup> To je upravo jezik mistike i negativne teologije, to je upravo ono čuveno *neti! neti!* iz Upanišada.

### *Đhâna i samâpatti*

Da bi dostigao stanje neuslovljenosti, ili, drugim rečima, da bi bespovratno umro za ovaj profani, bolni, iluzorni život, i da bi se rodio (u drugačijem »telu«!) za mistični život koji će omogućiti prilaz *nirvâni*, Buda upotrebljava jogističke tehnike, spreman da ih prilagodi i dopuni jednim radikalnim naporom »razumevanja« istine. Napomenimo da su preliminarni koraci budističke askeze i meditacije analogne onim koje preporučuju *Yoga-sûtre* i drugi klasični tekstovi. Da bi započeo

<sup>8</sup> Vasubandhu, navedeno po L. d'la Vale Pusenu, p. 107, bel. 2.

<sup>9</sup> *Anguttara-nikâya*, II, 206.

<sup>10</sup> L. de la Vallée Poussin, p. 112.

<sup>11</sup> *Samyutta-nikâya*, IV, 374.

svoju meditaciju, asketa mora da izabere neko skrovito mesto — u šumi, u podnožju stabla, u pećini, na groblju, na stogu sena u polju — i da zauzme stav neke od *âsana*. »Odagnavši iz sebe žeđ za dobrima ovog sveta, ostaje srca oslobođenog želja i čisti svoj duh od svetovnih prohteva. Odagnavši iz sebe zavist, ostaje srca oslobođena svakog neprijateljstva, dobrotameran, saučestvujući sa svim živim bićima, i čisti svoj duh od svake zlovolje. Odagnavši iz sebe i lenjost i učmalost, ostaje daleko od oba; težeći za svetlošću, lucidan, vladajući sobom, on čisti duh svoj od lenjosti i učmalosti [...] Odagnavši sumnjičavost, ostaje kao neko ko je prevazišao svaku zbunjenost; ne bivajući više u neizvesnosti oko toga šta je dobro, on čisti svoj duh od sumnje.«<sup>12</sup>

Premda sadrži elemente »morala«, ova meditacija nema etički smisao. Njen cilj je da pročisti svest asketa, da je pripremi za viša duhovna iskustva. Jogistička meditacija, kako je Buda tumači u nekim tekstovima *Đigha-nikâye*, ima za cilj da »preradi« svest askete; naime, da mu priušti jedno novo »neposredno iskustvo« o njegovom psihičkom i, čak, biološkom životu. Potrebno je da asketa u svojim konkretnim činovima — hodu, položaju tela, disanju, itd. — na najneposredniji način prepozna »istine« Učitelja, drugim rečima, da svoje kretanje i svoje gestove uzme za povod svoje meditacije. U *Mahâ-sattipatthana-suttanta*<sup>13</sup> je precizirano da, nakon što izabere jedno osamljeno mesto za svoju meditaciju, *bhikkhu* mora da postane svestan svih svojih fizioloških činova koje je do tada vršio automatski i nesvesno. »Udahnuvši duboko, on je potpuno svestan tog dubokog udaha; izdahnuvši kratko, on je svestan [...] itd. I tako se vežba da bude svestan svakog svog izdaha [...], svakog svog udaha; vežba se da uspori svoje izdahe [...] i svoje udahe [...]«

Proces o kome je reč nije nipošto obična vežba *prânâyâme*, već je u pitanju i meditacija o budističkim »istinama«, u pitanju je jedno neprekidno iskušavanje irealnosti materije.<sup>14</sup> Jer upravo je to cilj meditiranja: shvatiti dokraja os-

<sup>12</sup> *Udumbarikâ-sihanâda-suttanta*, *Đigha-nikâya*, III, 49 (Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Vol. III, p. 44). Vidi, takođe, *Dialogues*, Vol. II, 327 sq.; *Vinaya Texts*, I, 119, etc

<sup>13</sup> *Đigha-nikâya*, II, 291 sq.

<sup>14</sup> Evo, uostalom, kako komentator objašnjava ovaj tekst: jogin sebi postavlja pitanje: »Na čemu se zasnivaju izdasi i udasi? Zasnivani su na materiji, materija — to je materijalno telo, materijalno telo — to su četiri elementa, itd.« (Warren, *Buddhism in translations*, ed. VIII, 1922, Harvard Oriental Series, p. 355, bel. 1). Radi se, dakle, o meditaciji koja polazi od procesa disanja da bi, preko analitičkog



novne »istine«, pretvoriti ih u jedan »neprekidni doživljaj«, ubaciti ih, da tako kažemo, u svaki deo monahovog bića. Evo, u stvari, šta u nastavku taj isti tekst *Dīgha-nikāye* (II, 292) tvrdi: »... Hodajući napred ili nazad, asketa poseduje jasnu svest o tome šta čini; gledajući ili fiksirajući pogledom (neki objekt), on je savršeno svestan šta čini; podižući ili spuštajući svoju ruku, on je savršeno svestan šta čini; noseći na sebi svoj ogrtač, svoje odelo ili svoj čanak za hranu, on je savršeno svestan toga šta čini; jedući, pijući, žvaćući, gutajući . . . , vršeći nuždu . . . , hodajući, sedeći, spavajući, bivajući budan, govoreći ili čuteći, on je savršeno svestan toga šta čini.«

Nije teško shvatiti cilj ka kome teži ova lucidnost. Neumorno i bilo šta da čini, *bhikku* mora da obuhvati sveću svoju telo i svoju dušu, a cilj je da shvati krhkost sveta pojava i nestvarnost »duše«. Komentar *Sumangala-vilāsinī* povodom meditacije nad telesnim činovima izvlači sledeći zaključak: »Kaže se da to što hoda jeste živo biće po sebi, da je živo biće po sebi to što se odmara; ali, da li to što hoda ili se odmara zaista predstavlja živo biće po sebi? Ništa takvo ne postoji.«<sup>15</sup>

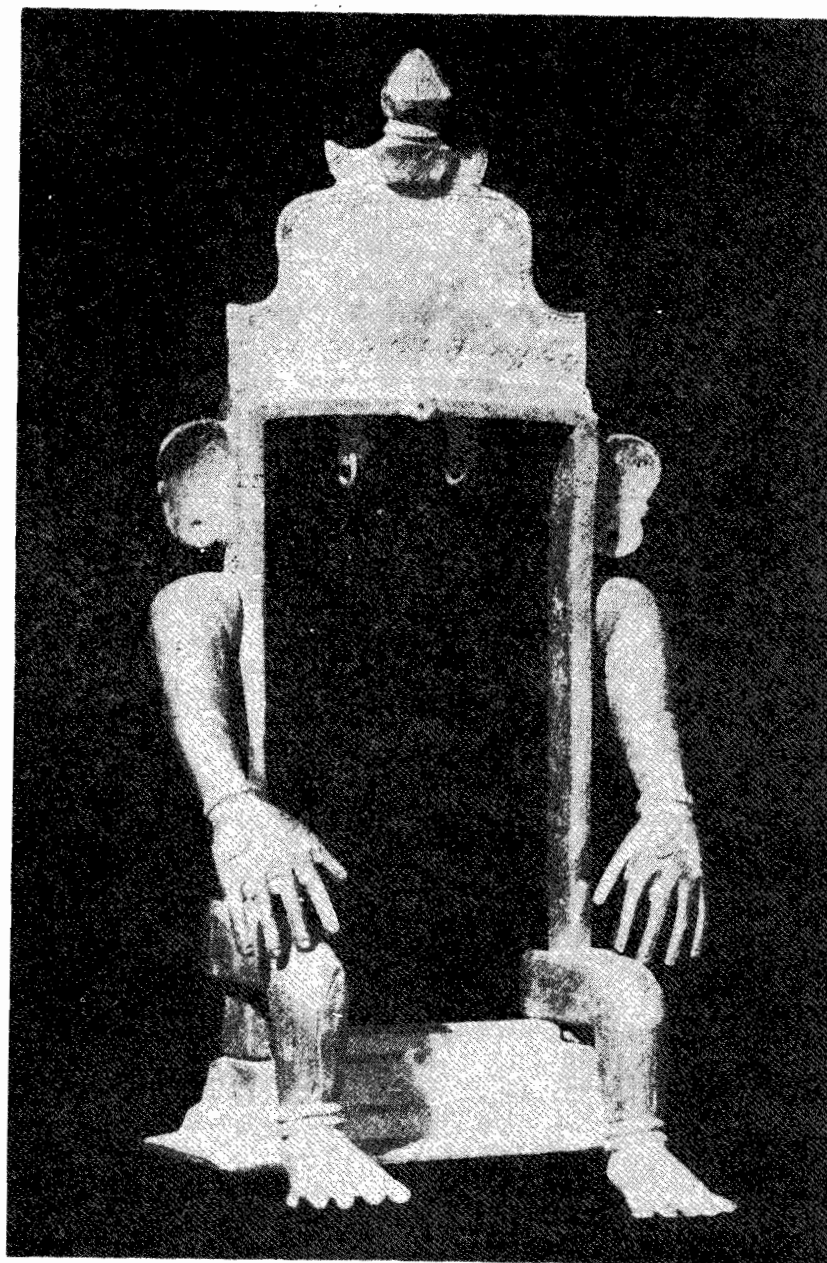
Međutim, stalno usmerena pažnja na svoje fiziološke funkcije, ova tehnika uništenja iluzija stvorenih pogrešnim predstavama o »duši«, samo su preliminarna etapa. Prava budiistička meditacija počinje iskušavanjem četiri psihička stanja koja su nazvana *dhāna* (odgovara sanskritskom *dhyāna*).

Ne znamo tačno kakve je meditativne tehnike Buda sam izabrao i upražnjavao. Iste formulacije skrivaju, često, različite sadržaje. (Podsetimo se samo zbunjujuće raznolikosti značenja koje reč *yoga* poprima u indijskoj literaturi.) Ipak se čini verovatnim da je bar deo meditativne tehnike kojom se služio Buda sačuvan od njegovih učenika, te da se prenosio prvobitnom asketskom tradicijom. Kako bi bilo moguće da se jedan tako bogat i tako koherentan *corpus* duhovnih vežbi izgubi potpuno, ili da bude radikalno osakaćen u tradiciji gde neposredna predaja znanja od Učitelja ima tako značajnu ulogu? Iz tekstova, koje je sakupila Karobajn Ris Dejvids<sup>16</sup> jasno proizlazi da je Buda bio vatreni *dhāin* i da kroz *dhānu*,

poimanja čovekovog tela, stigla do pojma o složenoj, dakle, »bolnoj« i prolaznoj prirodi tela. To »poimanje«, pak, podržava i opravdava meditaciju, budući da ono asketi otkriva krhkost života i time ga motiviše da istraje na putu spasenja.

<sup>15</sup> Warren, *op. cit.*, p. 378, beleške.

<sup>16</sup> Caroline Rhys Davids: *Dhyāna in Early Buddhism*, »Indian Historical Quarterly«, Vol. III, 1927, p. 689—715.



Za sve mističke pravce, pa i za budizam, »praznina« (*śūnyatā*) je jedno od centralnih iskustava.



koju je praktikovao, nije tražio, niti je druge upućivao da traže, Kosmičku Dušu (*Brahman*) odnosno Boga (*Īśvara*). Za njega je *dhāna* bilo sredstvo »mističnog« iskustva, put kojim se stiže do natčulne stvarnosti, ne nekakva *unio mystica*. To jogističko iskustvo pripremalo je monaha za jednu »uzvišenu spoznaju« (*abhiđñjā*), čiji je vrhunac bila nirvāna.

Tehnike budističke meditacije su, ako ne po prvi put (što je najverovatnije), ono bar najjasnije, bile izložene u *Potthapāda-sutti*, 10 sq.<sup>17</sup> Evo nekoliko dužih odlomaka tog značajnog teksta: »Kada *bhikku* opazi da su pet prepreka u njemu (*nīvarana*)<sup>18</sup> otklonjene — zadovoljan je, zadovoljan, radovaće se; radostan, on će osetiti lagodnost u celom svom biću; kroz osećanje ugone, pojavice se i sreća; bivajući srećan, njegovo srce će naći spokoja. Oslobođen želja i svih neugodnih uslovljenosti, on će ući i opstati u prvoj *dhāni*, stanju koje se rađa iz nezavisnosti (*vivekađā*: »rođen razdvajanja«), u kome se i dalje odvijaju procesi zdvajanja i odlučivanja i gde postoje [još uvek] i osećanja sreće i blaženstva. Prestaju, pak, usmerenja na želje koje je posedovao ranije i pojavljuje se suptilna ali stvarna usmerenost na radost i na spokoj, koja se rađa iz nezavisnosti; i on boravi u toj usmerenosti.«

A zatim, »okonačavši zdvajanje i odlučivanja, *bhikku* ulazi u drugu *dhāni*, koja, budući rođena iz usredsređenosti (*samāđhi*)<sup>19</sup> nosi obeležja duboke unutrašnje smirenosti, objedinjenosti duha, radosti i blaženstva. Tada iz njegovog horizonta iščezava suptilna ali stvarna usmerenost na radost i na blaženstvo koja je rezultat nezavisnosti (*vivekađā*), i javlja se suptilna ali stvarna usmerenost na radost i blaženstvo, koja je posledica usredsređenosti; i on boravi u toj usmerenosti.«

A potom, *bhikku* »prestaje sa vezivanjem za osećanje radosti i ostaje suštinski ravnodušan. Pažnje usmerene, potpuno pribran, on u sebi oseća blaženstvo o kome govore mudraci (*ārya*) kada kažu: 'Samo onaj ko je duboko ravnodušan i pribran zna za pravo blaženstvo.' To je treća *dhāna*. U tom momentu iz njega iščezava suptilna ali stvarna usmerenost

<sup>17</sup> *Dīgha-nikāya*, I, 182 sq.

<sup>18</sup> Prema *Dīgha-nikāyi*, (I, 71), pet *nīvarana* jesu: senzualnost, zloba, lenjost duha i tela, raspršenost duha i tela, sumnja. Liste se razlikuju. Uporedi sa »pet grehova« iz *Mahābhārate* (XII, 241, 3 sq.); Hopkins. *The Great Epic*, p. 181.

<sup>19</sup> *Samāđhi* iz budističkih tekstova, budući ekstaza analogna onoj iz *Yoga-sūtri*, ipak nema istu ulogu kao u Patandalijevom priručniku. Reklo bi se da je *samāđhi* jedno preliminarno stanje koje prethodi putu koji vodi u nirvānu. Vidi Belešku V, 2.

na radost i na mir, koju je posedovao do tada i koja je bila rođena iz usredsređenosti, a javlja se suptilna ali stvarna ideja blaženstva iz duboke ravnodušnosti.«

»Posle čega, ne ostajući više vezan za osećanja ugone i neugode, ne reagujući više na radost ili žalost, koja je još i mogla da ga snađe do maločas, on ulazi i boravi u četvrtoj od *dhāna*, u stanju apsolutne pročišćenosti, ravnodušja i pribranosti svesti (*sati*), ne reagujući više ni na ugodu ni na neugodu.<sup>20</sup> Iz njega tada nastaje ranija suptilna ali stvarna usmerenost na blaženstvo i ravnodušnost i javlja se suptilna ali stvarna usmerenost na odsustvo ugone i neugode, i on boravi u toj ideji.«<sup>21</sup>

Nije potrebno da se navode i drugi tekstovi o *dhāni*<sup>22</sup>; već i iz gore navedenog jasno se vide etape: 1) odstraniti »iskušnja« inteligencije i čulnosti, tj. izolovati se od spoljnih faktora, jednom rečju, postići stepen autonomije svesti; 2) odbaciti dijalektičko zdvajanje inteligencije, postići usredsređenost, ovladati u potpunosti pročišćenim funkcionisanjem svesti; 3) obustaviti svaku »relaciju« kako sa čulnim svetom tako i sa onim zapamćenim, postići smirenu lucidnost bez ikakvog drugog sadržaja do »svesti o tome da se postoji«; 4) poništiti »parove suprotnosti«, postići blaženstvo »čiste svesti«.

Međutim, putešestvije time nije okončano. Ono se nastavlja i dalje kroz četiri duhovne vežbe koje nose naziv *samāpatti*, »zaposedanje«, i koje pripremaju asketu za konačnu »ekstazu«. I pored izričitih opisa koji su nam na raspolaganju, ta »stanja« nije lako razumeti. Reč je o iskustvima koja se veoma razlikuju ne samo od iskustava jedne normalne svesti već i od nadrazumskih (mističnih i poetskih) iskustava koja su dostupna zapadnjacima. Pa ipak, bilo bi netačno da ih objašnjavamo hipnotičkim stanjima inhibicije. U toku meditacije, budnost monahova, kao što ćemo videti u nastavku, stalno je na ispitu; štaviše, san i hipnotički trans su prepreke koje indijski traktati o meditaciji veoma poznaju i na koje stalno upozoravaju one koji upražnjavaju meditaciju. Evo kako su opisane četiri poslednje *dhyāne* (koje u asket-

<sup>20</sup> Fiziološki, četvrtu *dhāni* karakteriše obustavljanje disanja, *asāsa-passāsa-nirodha* (Oltamare, p. 364, bel. 2).

<sup>21</sup> *Dīgha-nikāya*, I, 182 sq., prev. Oltamare, *La Théosophie bouddhique*, pp. 363—364.

<sup>22</sup> Cf. *Maddhimanikāya*, I, 454 sq.; *Abhidharmakośa* (prev. L. de la Vallée Poussin), IV, p. 107; VIII, p. 161. Izvanrednu analizu dao je J. Evole, *La dottrina del risveglio* (Bari, 1943) p. 200—225. O pseudo-*dhyāni* vidi Belešku V, 3.

skoj terminologiji nose naziv *samâpatti*): »A onda, nadišavši svako opojmljivanje oblika, obustavivši svaki doživljaj kontakta (*patigha*, sraz iz koga proizlazi oset) oslobodivši svoj duh ograničenih ideja, predočujući sebi: 'prostor je beskonačan', *bhikku* doseže i ostaje da boravi na planu beskonačnosti prostora. Prelazeći, potom, na plan viši od plana beskonačnosti prostora, predočujući sebi: 'svest je beskonačna', on doseže i ostaje da boravi na planu beskonačnosti svesti (*NB.*, svest se pokazuje beskonačnom od momenta kada više nije ograničena senzornim i mentalnim iskustvom). Prelazeći, zatim, na plan viši od plana beskonačnosti svesti i predočujući sebi: 'ništa ne postoji', on doseže i ostaje da boravi na planu nepostojanja bilo čega (*akinjĉanjñâyatana*, ništavnost, *nihilité*). Konačno, prelazeći na plan viši od plana nepostojanja, *bhikku* doseže i ostaje da boravi u stanju u kome samo poimanje i postoji i ne postoji« (*nevasanjñânâsanjnja*).<sup>23</sup>

Nije potrebno da se komentariše svaka od ovih etapa i da se navode mnogi tekstovi iz poznije budističke literature, ukoliko se ne želi rekonstruisati čitava psihologija i metafizika Škole.<sup>24</sup> Kako nas ovde prevashodno interesuje morfologija meditacije, odmah ćemo da pređemo na deveti i poslednji *samâpatti*. »U stvari, čim *bikkhu* sam proizvede ove pojmove (a u *dhyâni* on i ne može da ima pojmove koji spolja dolaze; on je *sakasanjñi*, on prelazi iz jednog plana u drugi, i tako ide dok ne stigne do najvišeg poimanja. Kada ga dostigne, reći će sebi: »Poimati je gore; bolje je ne poimati. Poimajući, zdvajam. Ovi će pojmovi prestati, a poimanje će se nastaviti i u grubljim formama. I zato ne želim više da poimam ni zdvajam.« I on prestaje da poima i da zdvaja. Budući da niti poima, niti zdvaja, pojmovi iščezavaju, a da se pri tom nikakvi drugi, grublji, pojmovi ne javljaju. Tako postiže konačni prestanak.«<sup>25</sup> Jedan drugi pozniji tekst još neposrednije rezimira kapitalni značaj devetog i poslednjeg *samâpattija*: »O poštovani monasi, trudite se da dostignete *samâpatti* koji se sastoji u prestanku svakog svesnog poimanja. *Bhikku*, koji je uspeo da se domogne ove tekovine, učinio je sve što se imalo učiniti.«<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Digha-nikâya*, I, p. 183, sq.; prev. Oltramare, p. 365.

<sup>24</sup> Vidi Belešku V, 4.

<sup>25</sup> *Digha-nikâya*, I, p. 184; prev. Oltramare, p. 375.

<sup>26</sup> *Śikṣāsamuccāya*, od Śântideve, izd. Bendall, 1902, 48.

## JOGINI I METAFIZIČARI

Mogu se zapaziti mnoge dodirne tačke između *dhyâna* i *samâpattija* i različitih etapa *sampradnâta* i *asampradnjata samâdhi* iz klasične joge. Uostalom, i sami budisti su priznavali da jogini i askete koji nisu budisti mogu dostići četiri *dhyâne* i četiri »zaposedanja«, pa čak i onaj poslednji, »nesvesni *samâpatti* (*asamđnji-samâpatti*). Samo što su tom devetom *samâpattiju*, u slučaju kada su ga dostigli oni koji nisu budisti, odricali autentičnost: verovali su da je '*samâpatti* obustavljanja svesnog poimanja i osećanja' (*samđnjâveditanirodha samâpatti*) Budino otkriće, jer se preko njega stiže do nirvâne.<sup>27</sup> A to što su onima koji nisu budisti odricali mogućnost dostizanja nirvâne, ne poričući vrednost njihovih *đhâna*, to je bilo zato što oni nisu priznavali *istine* koje je Buda otkrio. Drugim rečima, nemoguće je da se isključivo mističkom meditacijom dostigne ono neuslovljeno: valjalo je da se shvati put koji vodi neuslovljenom, ukoliko se želelo izbeći rizik zaustavljanja na nekom od »Neba«, verujući, pri tom, da to što se dostiglo, jeste nirvâna.

Na ovom mestu iskrsava problem odnosa »gnose« i »mističnog iskustva«, problem kome će zapasti u deo da ima najvažniju ulogu u istoriji budizma i koji će ostati kapitalni problem čitave indijske duhovnosti. Postoje dve tendencije — prva, koju zastupaju, da tako kažemo »eksperimentatori« (*đhâini*), i, druga, koju zastupaju »spekulativci (*dhammayogini*) — stalno prisutne u budizmu. Još u samom početku, kanonski tekstovi nastoje da ih pomire. Jedna *sûtra iz Anguttare* (III, 355), na koju nam je L. d'la Vale Pusen u više navrata skretao pažnju, kaže: »Monasi koji se odaju ekstazi (*đhâyini*) ismevaju monahe koji se vezuju za slovo doktrine (*dhammayogini*) i obratno. A zapravo bi trebalo da jedni druge poštoju. Retki su, uistinu, ljudi koji sve vreme bivaju u telesnom kontaktu (drugim rečima, koji »realizuju, iskušavaju«) sa besmrtnom datošću (*amatâ dhâtu*, tj. nirvanom). Retki su, takođe, i oni koji uočavaju najdublji smisao (*arthapada*) zahvaljujući prodoru *prađnje*, tj. umnog razlikovanja.« Tekst naglašava izuzetne teškoće oba »puta«: gnosističkog kao i meditativnog iskustva. Retki su, u stvari, oni koji poseduju *iskustvo* nirvâne; ništa manje retki su i slučajevi onih koji »vide« stvarnost takvom kakva jeste, i koji — zahvalju-

<sup>27</sup> O svemu ovome vidi L. de la Vallée Poussin *Musila et Nârada*, »Mélanges chinois et bouddhiques«, V, Bruxelles, 1937, pp. 189—222, pp. 210 sq.

jući toj intelektualnoj viziji — dosežu izbavljenje. Kasnije će svi načini da se Budi pristupi »iskustvom« biti priznati kao ekvivalentni: onaj koji uči i razume Kanon, usvaja »doktrinalno telo« Bude; hodočasnik koji posećuje jednu *stûpu*, koja sadrži relikvije Prosvećenog, pristupa mističnom arhitektonskom telu istog Bude. Međutim, problem koji se javio, u prvim etapama budizma, bio je istovetan onome koji se postavio pred *sâmkhya-yogu*: »inteligencija« ili »iskustvo«, ko ima prvenstvo?

Postoje mnogi dokazi za to da je Buda uvek čvrsto povezivao spoznaju sa meditativnim iskustvom jogističkog tipa. Prema njemu, Spoznaja nije mnogo vredela ukoliko nije bila »ostvarena« u ličnom iskustvu. Što se, pak, »meditativnog iskustva« tiče — tek će ga »istine«, koje je Buda otkrio, učiniti vrednim. Uzmimo, na primer, tvrdnju: »Telo je podložno raspadu.« Tek će se kontemplacijom leša zaista usvojiti istina jedne takve tvrdnje. Ali će i kontemplacija leša biti bez ikakvog značaja u pogledu spasenja, ukoliko se ne osloni na neku opštiju istinu (*ovo telo je podložno raspadanju; svako telo je podložno raspadanju; nema izbavljenja izvan učenja Budinog, itd.*). Sve istine koje Buda otkriva moraju da budu potvrđene na jogistički način, naime meditiranjem i iskušenjem.

I zato će Ānanda, najdraži učenik Učiteljev, uprkos nadmašne erudicije (prema *Theragatha*, v. 1024, on je bio naučio osamdeset dve hiljade *dhammi* Bude i dve hiljade onih koje su izrekli njegovi drugovi), budući da nije bio *arhat*, drugim rečima, jer nije posedovao savršeno »jogističko iskustvo«, ipak, biti isključen sa koncila. Kod *sthavire* Anande koji je slušao, zapamtio, recitovao i meditirao sve moguće *sûtre*, mudrost (*prañjâ*) je ogromna, ali koncentrisanost njegove svesti je samo osrednja. Međutim, da bi se postiglo stanje koje se sastoji u otklanjanju nečistoća (tj. stanje *arhata*)<sup>28</sup> potrebno je posedovati oba kvaliteta. Jedan poznati tekst iz *Samyutte* (II, 115) suočava Musîlu i Nârada; pri tom, svaki sa svoje strane običava izvestan stepen budiističkog savršenstva. Oba poseduju isto znanje, ali Nârada sebe ne smatra arhatom, jer svojim iskustvom nije ostvario »kontakt sa nirvânom«. Evo kako on to iskazuje: »Kao nekakav putnik, mučen žeđu, koji bi u pustinji pronašao bunar

<sup>28</sup> *Mahâprañjâpâramitâsâstra* od Nâgârdune, prev. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Vol. I (Louvain, 1944), p. 223. Sanskritski original je izgubljen, ali delo se sačuvalo u nekoliko kineskih i tibetanskih prevoda.

i stao pored, gledajući ga; on bi, bez sumnje, imao znanje: 'Voda', ali to još ne bi značilo da je u telesnom kontaktu sa vodom. Tako sam i ja dobro video: Prolaznost bivstvovanja, nirvânu, ali ja ipak nisam arhat bez mana.«<sup>29</sup>

Prema *Anguttara-nikâyi* (III, 355), oba pristupa — i »eksperimentatora« (*dhâina*) i *spekulativca* (*dhammayoga*) — neophodni su da bi se dostiglo stanje arhata. — Jer, i same strasti, »nečistoće« (*kleša*), jesu dvovrsne: »1) *kleša* intelektualne prirode, 'stanovišta' (*drsti*), 'konfuzije', zbunjenosti (*mo-ha*): verovanje da postoji 'ja', itd.; 2) *kleša* emotivne prirode, rečeno našim jezikom, 'strasti' (*les 'passions'*), naime odbojnost i želja. Otkloniti 'konfuzije', ne znači samim tim otkloniti i 'strasti': čak i kada priznaje prolaznost i štetnost ugodnih stvari, asketa ipak nastavlja da ih smatra ugodnim i da ih želi.«<sup>30</sup> »Iskustvo« je, dakle, neophodno da bi se postiglo izbavljenje. Međutim, s druge strane, »iskušavanje« četiri *dhâne* i *samâpattija* ne vodi nirvâni ukoliko nije prosvetljena »mudrošću«. Neki izvori su, čak, mišljenja da je sama »mudrost« dovoljna da omogući dostizanje nirvâne, bez učešća »jogističkog iskustva«. Harivarman, na primer, pak, veruje da je samo »usredsređenost« (*samâdhi*) neophodna, a da ostale meditativne vežbe (*samâpatti*) to nisu. Bilo je arhata koji su ušli u nirvânu a da nisu posedovali nijednu od pet *abhiñja* (»čudotvornih moći«);\* međutim, bez »znanja o prestanku poroka« (*âsra-vaksaya*), znanja koje je jedino kadro da omogućiti svetost, ulazak u nirvânu nije moguć. Međutim, Harivarman odaje izvesnu »antimističnu«, antiekstatičnu tendenciju,<sup>31</sup> koju srećemo i u nekim drugim izvorima: tako, na primer, prema učenju Abhidharme, *prañjâ-vimukta*, onaj koji je oslobođen »suvom« mudrošću (*prañjâ*), doseže nirvânu potpuno na isti način kao i onaj koji je prošao kroz iskustvo *nirodhasamâpattija*.<sup>32</sup> Nije teško nazreti u ovoj apologiji »suvog puta« otpor »teologa« i metafizičara prema jogističkim preterivanjima, otpor o kojem ćemo ponovo govoriti.

<sup>29</sup> Cf. i drugi tekstove: Louis de la Vallée Poussin, *Musîla et Nârada*, p. 191 sq.

<sup>30</sup> L. de la Vallée Poussin, *Musîla et Nârada*, 193; cf. E. Lamotte *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, 213.

\* *Abhiñja*, doslovno »nadznanje«, natprirodne moći. Elijade prevodi sa: »*pouvoirs merveilleux*«, »čudesne moći. — *Prim. prev.*

<sup>31</sup> Vallée-Poussin, *op. cit.*, 206.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 215.

## »NADNARAVNE MOĆI«

Istaknimo, za sada, samo to da put ka nirvâni — kao i put ka *samâdhiju* u klasičnoj jogi — vodi sticanju »nadnaravnih moći« (*siddhi*, pâli *iddhi*). To će, pak, postaviti pred Budu (kao i, malo kasnije, pred Patanjđalija) jedan novi problem: budući da te »moći«, što se neizbežno javljaju u toku inicijacije i koje, samim tim, predstavljaju dragocene znake svakodnevnog napredovanja, mogu da budu dvostruko štetne; s jedne strane, one navode monaha na iskušenje, nudeći jedno isprazno »magijsko ovladavanje svetom«, s druge strane, pak, stvaraju pogrešnu sliku u očima nevernih. *Iddhi* se nameću, neizbežno: u izvesnom smislu, one predstavljaju nove kategorije iskustava tog novog »mističnog tela« koje monah upravo konstituiše. Podsetimo se na to da budistički monah, poput jogina, bilo da pripada bramanističkoj tradiciji ili nekoj od »heretičkih« sekti, mora umreti u svom svetovnom životu, da bi se »ponovo rodio« u stanju van svih uslovljenosti. A smrt, u svetu uslovljenosti, vodi, na fiziološkom, psihičkom i duhovnom planu, ka čitavoj seriji mističnih iskustava i magijskih moći, koje nagoveštavaju prelaz od uslovljenosti ka slobodi. Posedovanje *iddhija* ne znači, samim tim, i izbavljenje, ali »nadnaravne moći« su siguran dokaz da je monah upravo na putu »razuslovljavanja«, da je zaustavio zakonitosti Prirode, čiji ga je mehanizam neumoljivo tištio i primoravao da večno snosi karmički determinizam. Dakle, posedovanje *iddhija* nije, samo po sebi, štetno: međutim, monah se mora dobro čuvati da ne podleigne tom iskušenju i, naročito, da ih ne pokazuje pred neupućenima. Kasnije ćemo videti koje motive Buda navodi kada zabranjuje upražnjavanje i pokazivanje *siddhija*.

Podsetimo se na to da su »nadnaravne moći« deo pet klasa Viših znanja (*abhidnjâ*), naime: 1) *siddhi*, 2) »božansko oko« (*divyaćakšus*), 3) »božanski sluh« (*divyašrotra*), 4) čitanje tuđih misli (*paraćittañjâna*), i 5) sećanje minulih života (*pûrvanirvâsânumsmrti*). Nijedna od pet *abhidnjâ* (na paliju: *abhinjnâ*) se ne razlikuje od »moći« kojima raspolaze nebudistički jogin.<sup>33</sup> Čak se i pripremni postupci meditativne zadubljenosti, koji omogućavaju ovladavanje moćima, potpuno podudaraju sa postupcima kojima se služi nebudistička joga: i tu je reč o mentalnoj pročišćenosti, o umirenju, i tome slično. »Srca nepomućena, pročišćena, vedra, od zla udaljena, miroljubivo spremna na akciju, odlučna i nepokolebljiva, oñ

<sup>33</sup> Vidi Belešku V, 5.



Posle svog iščeznuća iz Indije, budizam se širi po celom svetu. Susret sa klasičnom helenističkom umetnošću samo je jedan od tih susreta. (Gandhâra, II—III vek)



(*bhikku*) usmeruje i priklanja svoj duh nadnaravnim moćima (*iddhi*). On raspolaze raznim vrstama nadnaravnih moći: bivajući jedan, on poprima mnoge likove, da bi onda, opet, postao ono što je i bio; postaje vidljiv i nevidljiv; prolazi, a da mu ništa ne pruža otpor, kroz zid, bedem, brdo, kao da je od etera; prodire u zemlju kao kroz vodu, hoda po vodi, a da ne utone, kao po čvrstom tlu, putuje prostorom, nogu prekrštenih i podvijenih pod sobom poput krila ptica. I Mesec sam i Sunce, kako god ogromna bila njihova energija, on ih dodiruje i oseća ih rukom; on doseže, ostajući, pri tom, u svom telu, čak i svet Brahme [...] Svojim nepomućenim božanskim sluhom što premašuje moći čovečijeg uva, on čuje zvuke ljudske i nebeske, kako god oni daleko bili [...] Prodirući svojim vlastitim srcem u srca drugih ljudi, on ih poznaje. Srca tako nepomućena, itd., on usmerava i priklanja svoju svest prema oživljavanju sećanja na svoje ranije živote.<sup>34</sup>

Ova ista lista moći može se naći u *Akânkheya-sutti*; svakoj *iddhi* odgovara jedna određena *dhâna*. »O braćo, ako bi neki od *bhikkua* poželeo da ovlada po redu svakom od čudesnih obdarenosti, kao što su: iz jednog preći u mnoge likove, iz mnogih vratiti se u jedan [...] i u svom vlastitom telu doseći nebo Brâhme — neka u svakoj prilici vrši pravdu; neka se oda toj smirenosti tela koja izbija iz njega samog; neka pribegava kontemplativnoj zadubljenosti, itd.« Na taj način može se postići čuvenje na daljinu, pogoditi šta se zbiva u srcima drugih, spoznati raniji životi, videti na koji način bića prelaze iz jedne egzistencije u drugu, itd.<sup>35</sup>

Liste *siddhija* (= *iddhi*) u većini slučajeva su stereotipne i mogu se naći svuda u indijskoj asketskoj i mističnoj literaturi (vidi str. 99, Patanjđalijevu listu). Jogini iz Budinog vremena su, takođe, posedovali »mistične moći« i Buda nije dovodio u sumnju njihovu autentičnost, kao što nije sumnjao ni u autentičnost njihovih ekstaza. Međutim, Buda nije podsticao svoje učenike da ovladaju *siddhijima*: jedini stvarni problem bio je izbavljenje, a posedovanje ovih »moći« uvećavalo je rizik da se monah izgubi na putu ka svom prvobitnom cilju, nirvâni. Reagujući na mistična i magijska zastranjivanja, Buda nije propuštao priliku da podseti da se, istovremeno, i svi elementi problema i njegovo rešenje nalaze u čo-

<sup>34</sup> *Sâmanjja-phalla-sutta*, § 87 sq.; *Dîgha-nikâya*, I, 78 sq.

<sup>35</sup> *Maâdhima-nikâya*, I, 33 sq.; Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XI (Oxford, 1881), p. 215 sq.; Warren, *Buddhism in translations*, p. 303 sq.

veku kao takvom. »I zaista, prijatelju, ja vam tvrdim da se upravo u tom telu, kako god smrtno bilo i ne veće od jednog rukohvata, ali svesno i obdareno poimanjem, nalazi ceo svet, da se on u njemu rađa i propada, te da se, u tom istom telu, nalazi i put za nadilaženje tog sveta.«<sup>36</sup> Jer, kako god je istina to da monah mora umreti za svetovnost, da bi se mogao nadati dosezanju onog neuslovljenog, tako je istina i to da, padajući u iskušenje »nadnaravnih moći«, on uvećava rizik da zaposedne neki od viših načina egzistencije, onaj kojim žive božanska bića ili mâgi — i da zaboravi svoj krajnji cilj, tj. integrisanje u Apsolut. Osim toga, posedovanje ove ili one »čudotvorne moći«, nije ni na koji način služilo za širenje budističke poruke: i ostali jogini i »ekstatičari« su mogli da čine slična čuda; još važniji prigovor je taj da se ta »moć« mogla dobiti i magijom, dakle, bez ikakvog unutrašnjeg preobražaja. A neupućeni bi, pri tom, mogli pomisliti da se radi o bilo kojoj magijskoj formuli. »Ako bi neki upućeni (budista) pokazivao da poseduje mističke moći (*iddhi*) i, umnožavajući svoja obličja, postaje ponovo jedan, itd. [...], neupućeni će reći: »E, dragi moj gospodine, postoji jedna određena vradžbina koju nazivaju *gandharva*. Zahvaljujući njenoj moći, sve to se može uraditi ... Eto, Kevaddha! Zato što u upražnjavanju mističnih čudotvorstava vidim opasnost, ja ga se gadi, prezirem ga i stidim ga se.« Iako budistički monah pokazuje jcgističku moć pogađanja misli i osećanja drugih, itd., neupućeni će reći: »E, dragi moj gospodine, postoji vradžbina poznata pod imenom Dragi kamen. Pomoću nje on čini sve to...«<sup>37</sup> Zato je Buda i zabranio ispoljavanje *siddhija*: »Ne treba, o *bhikku*, da pokazujete takva čuda kakva su *iddhi* laicima, čuda koja prevazilaze mogućnosti običnih ljudi. Ko to bude radio, snosi posledice jednog lošeg čina (*dukkata*).«<sup>38</sup>

## POZNAVANJE RANIJIH ŽIVOTA

Među pet (ili šest) Uzvišenih Znanja (*abhidnjâ*) nalazimo uvek sposobnost prisećanja ranijih života.<sup>39</sup> Kao i ostale

<sup>36</sup> *Anguttara-nikâya*, II, 48; *Samyutta-nikâya*, I, 62.

<sup>37</sup> *Kevaddha-sutta*, 4 sq.; *Dîgha-nikâya*, I, 212 sq.

<sup>38</sup> *Vinaya*, II, 112; *Vinaya texts*, III, 81

<sup>39</sup> U drugim klasifikacijama, ovo jogističko dostignuće predstavlja prvo od tri znanstvena uvida (*vidya*), odnosno, osmu od »sila mudro-



*siddhi* i *abhiđnje*, i ova mistična spoznaja spada u sveindijsku tradiciju kulture: Patanjđali je uvrđtava među »odlike savršenstva«,<sup>40</sup> a i sam Buda priznaje u više navrata da su i *samana* i bramani kadri da se sete znatnog broja ranijih života. »Dođađa se, monasi, da ovaj ili onaj isposnik (*samana*) ili braman, zahvaljujući svom samopregoru, svojoj energije [...], zahvaljujući savršenoj budnosti duha, dostigne jednu takvu usredsređenost svesti da, kada mu je svest jednom usredsređena (nepomućena, sasvim proćišćena, bez mulja i nećistoća), on može da prizove sećanje na boravke iz svojih ranijih života, tri... četiri... pet... deset... dvadeset... pedeset... sto... hiljadu... sto hiljada života... , tako da može da kaže: u to vreme nosio sam to ime, imao tu porodicu, pripadao toj kasti, hranio se na taj naćin, osećao takav užitak, takvu tajnju, dostigao sam toliku starost. Kada se završio taj život, počeo je jedan drugi. Tu sam nosio to ime, imao tu i tu porodicu [...] Nakon što je istekao taj život, počeo je moj sadašnjji. — I tako se on priseća svojih boravljenja u svojim ranijim životima i u njihovim glavnim crtama i u činjenićnim detaljima. I kaže: sopstvo i svet su večni, nedeljivi, ogoļjeni, poput planinskih vrhunaca, nepomićni kao stubovi.«<sup>41</sup>

Međutim, Buda odbija da prihvati filozofske zaključke koje *samana* i bramani izvlaće iz sećanja na ranije živote, odbija da prihvati večnost Sopstva i sveta. Taćnije, on odbija da izvuće bilo kakav zaključak: »U stvari, monasi, ono što Tathāgata zna jeste da ovi doktrinalni stavovi, shvaćeni na ovaj naćin, tretirani na onaj naćin, imaju za rezultat to i to, impliciraju takvu i takvu sudbinu. Eto šta zna Tathāgata; on, *dođuše, zna i više od toga; ali se on tim znanjem ne bavi*, ono mu nije potrebno da bi pronašao svoj mir.«<sup>42</sup> Budino odbijanje da govori o metafizićkim konsekvencijama koje se mogu izvući iz ovih ili onih nadnaravnih iskustava, deo je njegovog ućenja: on ne Źeli da bude uvućen u uzaludne diskusije o vrhunskoj realnosti. Iz tekstova koje smo naveli, vidimo da *samana* i bramani, pozivajući se na činjenicu da su isti svet uvek i ponovo pronalazili i nakon sto hiljada života, postu-

sti« (*ānjāna* ili *prađnjābala*). Prema budistićkoj sholastici, ova poslednja pripada samo Budama, dok su *abhiđnjā* i *vidya* i drugima dostupne; cf. P. Demiéville, *Sur la mémoire des existences antérieures* («Bull. École Fr. Extrême-Orient», 27, 1927, pp. 283—298), p. 283.

<sup>40</sup> *Yoga-sūtra*, III, 18.

<sup>41</sup> *Dīgha-nikāya*, I, 27 sq., prev. prema L. Renou; cf. *Dīgha-nikāya*, III, 108 sq.

<sup>42</sup> *Dīgha-nikāya*, I, 30; kurziv je moj.

liraju »većnost« sveta i Sopstva. Međutim, taj zaključak ne nameće se nužno, jer su *samana* i bramani uvek i ponovo pronalazili *egzistenciju u vremenu* — a problem je, kako za Budu tako i za jogu, bio upravo u tome kako »izaći iz vremena« i stići do neuslovljenog: iz opažanja koje se uvek odvijalo unutar beskrajnog kruga transmigracije, ništa se ne može zaključiti o »realnosti« koja poćinje izvan karmićkog ciklusa.

Kao *samana* i bramani, i budistićki monah pokušaće da prizove u sećanje svoje ranije živote. »I on će, duha usredsređenog, oćišćenog, prosvetljenog [...], usmeriti svoj duh ka poruci koju nosi sećanje na ranije živote. On u sećanje priziva svoja ranija življenja: jedan život, dva života, tri... četiri... pet... pedeset... sto... hiljadu... sto hiljada života [...], više kosmićkih perioda stvaranja i uništenja.«<sup>43</sup> Prema tome, i u slućaju budista radi se o istom Uzvišenom znanju kao i kod onih koji nisu budisti. »U ćemu se sastoji to znanje? Tekstovi nam o tome ništa ne govore: reć je, uvek, samo o tome kako oni koji nisu budisti izvlaće pojam večnosti iz poznavanja svojih ranijih života; tek će u literaturi abhidharme biti specifikovano šta, pak, odatle budisti izvlaće. Ćini se, dakle, da se u Sūtrama starog budizma\* sećanje na ranije živote i dalje shvata u duhu joge, tj. iskljućivo kao natprirodna spoznaja.«<sup>44</sup> Poćevši od *Mahāvibhāse* govori se o tome kakvu korist monah može da izvuće iz sećanja Uzvišenog znanja: reć je o gađenju prema nepostojanosti. Isto mišljenje deli i Vasubandhuova *Abhidharma-koša*.<sup>45</sup>

Ipak, Ćini se da ovo obrazloženje poznije budistićke sholastike ne odgovara stvarnosti, ono samo svedoći o pobeđi »spekulativaca« nad »eksperimentatorima«, o pobeđi teorije nad jogistićkom mistikom. Što se, pak, tiće uloge koju je Buda pripisivao znanju o ranijim životima, iako o tome nemamo preciznih podataka, kanonski tekstovi sadrže dovoljno aluzija da bi nas naveli na pravi put. U tu svrhu podsetimo

<sup>43</sup> *Māđdhima-nikāya*, I, 22 sq.; cf. druge tekstove, Demiéville, p. 284.

\* Budizam kanonskih tekstova, odnosno Budinih govora, Sūtri, saćuvanih uglavnom na pāļiju, nosi, između ostalih naziva, i naziv budizam »starih« ili »stara škola budizma«, *Theravāda* (danas dominantna na Ceļlonu i u nekim zemļjama Indonezije). *Grosso modo*, može se reći, odgovara onome što se naziva *hīnayāna* — budizmom ili budizmom »malog splava (*yāna*)«; dodajmo ipak to da postoji literatura, poznija, koja, iako pisana na sanskritu, pripada istoj ovoj tradiciji. — *Prim. prev.*

<sup>44</sup> Demiéville, *op. cit.*, p. 292.

<sup>45</sup> Demiéville, *op. cit.*, p. 292 sq.

se, pre svega, činjenice da je Buda pridavao veliki značaj *sećanju* kao takvom: i sami bogovi gube status bogova i izmiče im nebeski položaj kada »im je sećanje pomučeno«. <sup>46</sup> Štaviše: nesposobnost da se prisetimo *svih* ranijih života isto je što i metafizičko neznanje. Buda nastavlja da analizira slučaj bogova koji gube svoj nebeski status zbog sećanja koje se gubi: neki među njima, pošto su ponovo poprimili status i obličje ljudi, povukli su se iz sveta i odali se askezi i meditaciji, te su, zahvaljujući svojoj jogističkoj ustrajnosti, povratili sećanje na svoje ranije živote, ali ne i na *sve*, <sup>47</sup> jer se ne sećaju *početka* serije egzistencija, te će, usled tog »zaborava«, na pogrešan način zamišljati večnost sveta i bogova. Dakle, Buda pridaje veliki značaj sposobnosti da se u sećanje prizivaju raniji životi. Zahvaljujući toj mističkoj sposobnosti, moguće je prići »ulasku u Vreme«, a onda, samim tim, što ćemo pokazati kasnije, prići i »izlasku iz Vremena«.

Ānanda se, poput drugih učenika, mogao »setiti svojih rođenja« (*datim saranti*), pripadao je »onima-koji-su-se-sećali-rođenja« (*dâtissâra*). A .K. Kumarasvami (Coomaraswamy) je pokazao <sup>48</sup> da se epitet *dâtissaro* <sup>49</sup> može da dovede u vezu sa Agniji jevim\* epitetom *Ātavedas*, budući da Agnji takođe »zna sva rođenja« (*viśva veda đanimâ*<sup>50</sup> i »sveznajući« je (*viśvavit*).<sup>51</sup> Vāmadeva, autor jedne poznate Rg-vedske himne, kaže o njemu sledeće: »našavši se u matrici (*garbhe nu san*), ja sam upoznao sva božanska rođenja«. <sup>52</sup> »Tako je govorio Vāmadeva, boraveći u materici.« <sup>53</sup> *Kṛsna* »poznaje sve živote«. <sup>54</sup> Dakle, za bramanizam, kao i za Budu, *sećanje* (tačnije, *spoznaja*) jeste »božanska« sposobnost i od velike je važnosti: »Onaj koji zna«, »onaj koji se seća«, time dokazuje da je »usredsre-

<sup>46</sup> *Dīgha-nikāya*, I, 19.

<sup>47</sup> *Dīgha-nikāya*, *ibid.*

<sup>48</sup> A. K. Coomaraswamy: *Recollection, Indian and Platonic* (Supplement to the »Journal of the American Oriental Society«, no 3, April-june, pp. 1—18).

<sup>49</sup> *Milanda-panjha*, 78 i dalje.

\* Bog vatre kod Indijaca, inkarnacija energije (sanskritsko *agnji* etimološki odgovora našem »ognju«). — *Prim. prev.*

<sup>50</sup> *Rg-veda*, VI, 15, 13.

<sup>51</sup> *Rg-veda*, III, 29, 7, etc.

<sup>52</sup> *Rg-veda*, IV, 27, 1; prema *Garbha-upanisadi*, III, 4, sećanje na život u materici gubi se rođenjem.

<sup>53</sup> *Aitareya-aranyaka*, II, 5.

<sup>54</sup> *Bhagavad-gītā*, IV, 5.

đen«; rastresenost, zaborav, neznanje, »izgnanstvo iz raja«, jesu ponašanja i situacije koja se međusobno nadovezuju.

U tekstovima budističke sholastike možemo naći preciznija obaveštenja o tehnikama koje se pri tom koriste. »Sposobnosti se sastoji u tome da se sećanjem prosledi tok dana, meseci, godina, sve dok se ne stigne do boravka u materici, a potom i do prošlih života: jednog života, deset, sto, hiljadu, deset hiljada, jedna *koti* životâ. Veliki arhati i pratyekabudhe mogu da u sećanju proslede 80 000 velikih *kalpa*. Velike bodhisattve i bude poznaju neograničen broj *kalpi*.«<sup>55</sup> Prema *Abhidharma-kośi* (VII, p. 123), »asketa koji hoće da se seti svojih ranijih života, počinje time što se priseća obeležja misli koja je upravo prošla; posle misli on prosleđuje stanja koja mu, u ovom životu, neposredno prethode, da bi na kraju stigao do svesti o vlastitom začecu. Kada prizove u sećanje svest o periodu između dva života (*antarābhava*), *abhidhñā* je dostignuta.«<sup>56</sup>

Radi se, znači, o tome da se krene od jednog određenog trenutka, onog najbližeg sadašnjem momentu, i da se vreme pređe unazad (*pantiloman*, *skr. pratiloman*, »uzvodno«) da bi se stiglo *ad originem*, u trenutak u kome će, otpočinjući tok Vremena, »zaiskriti« prvo bivanje u svetu, da bi se konačno dosegao onaj paradoksalni trenutak u kome vreme više ne postoji, budući da se ništa ne pojavljuje. Iz ovoga se jasno vidi smisao i cilj jogističke tehnike: radi se o tome da se Vreme odmota u suprotnom pravcu. Na taj način, čovek poseduje odista Uzvišeno znanje, jer ne samo da se poznaju ranije egzistencije već se zna i za »početak sveta«; onaj koji se uzvodno vraća unazad, nužno mora da stigne do ishodišta, koje je, u krajnjoj liniji, istovetno sa kosmogonijom i prvom kosmičkom manifestacijom. Proživeti ponovo svoje prošle živote, znači shvatiti ih i, na neki način, »spaliti« vlastite »grehove«, to jest, celinu vlastitih činova počinjenih u neznanju i zakonom *karmana* prenošenih iz egzistencije u egzistenciju. Ali, postoji nešto još važnije: ovim se stiže na početak Vremena i dodiruje se Ne-vremenitost, večna sadašnjost koja prethodi iskustvu toka vremena zasnovanog na prvoj egzistenciji nakon »izgona«. Drugim rečima, »dodiruje« se samo stanje neuslovljenosti koje je prethodilo »izgonu« u vreme i cikličnom nastavljanju egzistencija. Na osnovi svega ovoga, vidimo da je moguće *isrcpsti* trajanje, pošavši od jednog od-

<sup>55</sup> Prev. prema E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 332.

<sup>56</sup> Beleška kod Lamottea, *ibid.*, p. 332, n. 2.

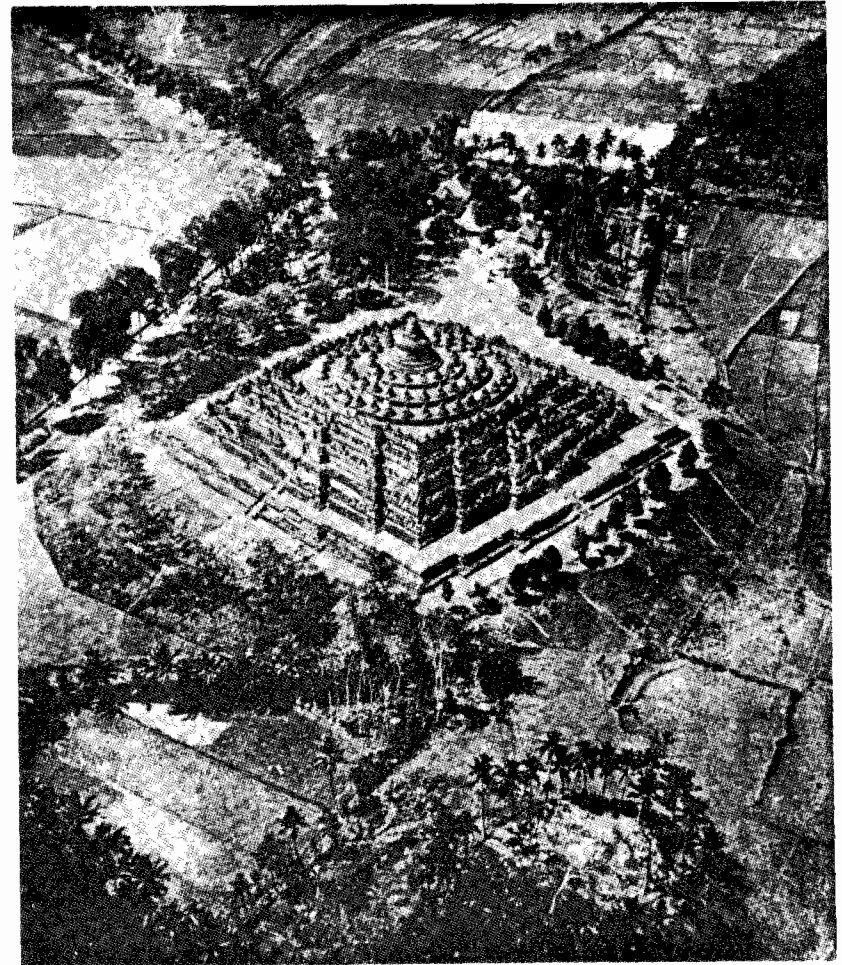
ređenog vremenskog intervala i, hodom unazad, izbiti, konačno, u Ne-vremenitost, u večnost. A to onda znači prevazići uslovljenost čovekovog bivanja, stići u nirvānu. Zbog toga Buda kaže da je on jedini koji je spoznao sve svoje ranije živote, dok za arhate kaže da znaju za znatan broj njihovih proteklih života, ali da su daleko od toga da znaju sve; što se, pak, *samana* i bramana tiče, oni su, kao što smo videli, nastojali da po svaku cenu formulišu izvesne filozofske teorije o realnosti sveta i Sopstva, umesto da dublje proniknu u prošlost i da pred sobom vide raspad svih ovih »realiteta« (budući da jedinu pravu stvarnost, Apsolut, nije moguće formulisati jezikom postojećih filozofija).

Vidimo, dakle, kakav značaj poprima sećanje na ranije egzistencije u okviru jogističke veštine kojom se stremlji ka izlaženju iz Vremena. Međutim, Buda nije smatrao da je to jedini put. Prema njemu, Vreme se može prevazići, drugim rečima, izaći iz ograničenja svetovnosti, ukoliko se iskoristi »pogodan momenat« (*khana*), postigavši »trenutno prosvetljenje« (*eka-ksanā bhisambodhi* u tekstovima mahajanističkih autora), koje »ukida Vreme«, dozvoljavajući da se, odatle, »izađe« doseganjem jednog drugog ontološkog nivoa.<sup>57</sup>

### *Paribbāḍake*

Postojale su, u doba Budino, mnogobrojne grupe lutajućih asketa, jogina i »sofista«. Neke su vukle korene još od postvedskih vremena (vidi str. 147). Bila je to epoha velike duhovne vitalnosti: osim monaha i mistika, moglo se tu sresti i dijalektičara i zastrašujućih vračeva, pa čak i »materijalista« i nihilista, preteča čarvāka i lokāyata. Većinu znamo samo po imenu. Njihova učenja su nam poznata jedino po nepotpunim navodima koje srećemo u tekstovima budista i đaina; pri tim su ta učenja, budući opcvrgavana i od đaina i od budista, namerno iskrivljavana i predstavljana u neozbiljnom vidu. Moguće je, pak, da se među tim monasima i lutajućim isposnicima (*paribbāḍaka*, skr. *parivrāḍaka*) moglo naći i jakih ličnosti koje su propovedale smele i revolucionarne doktrine.

<sup>57</sup> Vidi moju studiju *Symbolisme indiens du Temps et de l'Éternité* (u zborniku *Images et Symboles*, pp. 73—119), pp. 106 sq. Primitimo da postoji podudarnost između jogističke tehnike prisećanja ranijih života i psihoanalitičkog metoda, koji ide za tim da se kroz jedno stalno upotpunjavanje razumevanje postigne ponovna reintegracija i asimilacija uspomena iz najranijeg detinjstva.



Najveći budistički hram je u Indoneziji, na Javi. Bârâ-buḍur, VIII vek.

U budističkim tekstovima srećemo nekoliko lista sa imenima dijalektičara i lutajućih isposnika — Budinih savremenika. Najpoznatija među njima je sačuvana u *Sāmanjnaphalasutti*,<sup>58</sup> gde su rezimirani pogledi šest čuvenih *samana*. Za svakog od njih kaže se da je »vođa zajednice« (*ganâcariyo*), čuveni »osnivač sekte« (*titthakâno*), poštovan kao sveti čovek (*sâdhusammato*), obožavan u masama, te da je dostigao duboku starost. Tako je Pûrana Kassapa navodno propovedao uzaludnost čina; Makkhali Gosâla, rodonačelnik ađivika, zastupa veoma rigorozni determinizam o kome ćemo naknadno govoriti. Ađita Kesakambala je propovedao materijalizam blizak čarvâka-materijalizmu, Pakudha Kaçcâyana uništivost sedam »tela«, Sañđaya Velatthaputta nekakav mračni agnosticism, a Nigantha Nâtaputta verovatno skpeticizam. I drugi budistički tekstovi pominju doktrine »jeretika«, naročito *Mađđiman-nikâya* (I, 513 sq.), *Samyutta-nikâya* (III, 69), *Anguttara-nikâya* (III, 383 sq.), između ostalog, u ovom poslednjem nalazimo listu deset monaških redova iz Budinog vremena;<sup>59</sup> međutim, nemamo gotovo nikakvih podataka o duhovnim tehnikama koje upražnjavaju.

Uglavnom, većina »jeretičkih« grupa ima isti kritički stav prema tradicionalnim bramanističkim vrednostima, kao i Buda i Mahavira: kao što Vedama ne priznaju karakter otkrovenja i odbacuju učenje o žrtvi, tako isto odbacuju metafizičke spekulacije Upanišada. S druge strane, neki od njih, kao npr. Makkhali Gosâla, pokazuju interes za izučavanje strukture organskog života i prirodnih zakona, interes koji se, do tada, nije javljao.

Među njima bi valjalo razlikovati prave askete (*tâpase*) od dijalektičara (*paribbâđake*): ovi poslednji nisu upražnjavali neka osobito stroga samomučenja. *Anguttara-nikâye* pominju dve klase *paribbâđaka*: *añnatitthyia paribbâđaka* i *brâmana paribbâđaka*; problem kojim se naročito bave ovi poslednji jeste *samđittika dhammâ*, problemi u vezi sa materijalnom realnošću, dok se, pak, prvi interesuju za probleme transcendentnog.

Više puta Buda je susreo *paribbâđaka ove vrste*. Sa jednim od njih, *Potthapadom*, on raspravlja o duši, sa drugim, Nigrodhom, o vrednosti asketskog života, sa trećim, Ađitom, o »stanjima svesti« (*pañçasatâni cîttatthânâni*), itd. Tekstovi koji prenose te razgovore govore više o Budinim stavovima nego o doktrinama i ponašanju *paribbâđaka*. Pa ipak, iz njih

<sup>58</sup> *Dîgha-nikâya*, I, 47 sq.

<sup>59</sup> *Anguttara-nikâya*, III, 276—277.

možemo da saznamo da, kritikujući bramanističke institucije, ovi poslednji vode veoma strog život i praktikuju *prânâyâmu*, što još jednom pokazuje panindijski karakter jogističkih tehnika.

Na osnovi aluzija iz pâli tekstova, ponekad je moguće identifikovati izvesne specifične oblike samomučenja. Tako, na primer, u *Kassapa-sîhanâda-sutti*, Kassapa kaže da neke askete stoje neprekidno na nogama, da drugi spavaju na ekserima, na dasci, na goljoj zemlji, da neki, opet, jedu kravlju balegu i tome slično (verovatno da bi, na taj način, sebe iskupili, jer za Induse ovaj izmet poseduje vrlinu iskupljivanja).<sup>60</sup> Svaki od ovih asketa nosi ime samomučenja koje praktikuje. U ovim ekstremnim formama ispaštanja možemo nazreti istu sklonost ka apsolutnoj askezi, koju i dan-danas nalazimo u Indiji. Verovatno da je duhovno iskustvo asketa ipak bilo veoma rudimentarno i da su vrednosti koje su pripisivali ispaštanju samo magijske prirode. O samim tehnikama, ako ih je uopšte i bilo, mi ne raspolazemo nikakvim podacima.

U *Udumbarikâ-sîhanâda-sutti* Buda zamera *paribbâđaka* da ostaju robovi svoje vlastite askeze, da se prezrivo odnose prema drugima, da smatraju da su oni ti koji su dostigli cilj i da samozadovoljno ostaju na tome, da preteruju u pridavanju značaja vlastitim podvizima, itd.<sup>61</sup> Tekst nam, dalje, govori da su ovi, veoma strogu, askezu praktikovali i izvesni »lutajući« monasi, mada ona uglavnom karakteriše one »iz šume« (*tâpasa*). Budino mišljenje o asketama nalazimo u *Kassapa-sîhanâda-sutti*, gde on kaže Kassapi da ono što karakteriše pravog *samanu* (isposnika), odnosno *brâhmana*, nije nipošto njegova pojava, njegovo ispaštanje ili fizičko samomučenje, nego unutrašnja disciplina, milosrđe, vladanje samim sobom, oslobođenost od svih praznoverja i automatizama, itd.<sup>62</sup>

## MAKKHALI GOSÂLA I AĐVIKE

Među raznim »vođama (duhovnih) zajednica« i »osnivača sekti« izdvaja se, svojom mračnom uzvišenošću, Maskarin

<sup>60</sup> *Kassapa-sîhanâda-sutta* (*Dîgha*, I, 167 sq.); Rhys Davids *Dialogues of the Buddha*, Vol. I, 231 sq.

<sup>61</sup> *Udumbarikâ-sîhanâda-sutta* (*Dîgha*, III, 43 sq.); *Dialogues*, Vol. III, 39 sq.

<sup>62</sup> *Kassapa-sîhanâda-sutta* (*Dîgha*, I, 169 sq.) *Dialogues*, I, 234 sq.

(Makkhali) Gosâla, vođa ađivika. Ovog bivšeg učenika, a kasnije i protivnika Mahâvîre, Buda je smatrao svojim najopasnijim rivalom. Napadana i do krajnjih granica iskripljavana učenja i praksa ađivika teško se mogu rekonstruisati. Kanon ađivika je sadržavao i jedan složen filozofski sistem, ali od svega toga ništa nije stiglo do nas; izuzev nekoliko navoda sačuvanih u knjigama protivnika. Pa ipak, pokret ađivika imao je dugu istoriju: on je za nekoliko generacija bio ispred budizma i đainizma, a održao se čak do XIV veka nove ere. Makkhali Gosâla nije smatrao da je on osnovao red ađivika; prema jednom đainističkom tekstu, *Bhagavatî-sûtri*, on se smatrao za dvadeset četvrtog *tîrthankaru* svoga vremena i nekoliko imena njegovih legendarnih predstavnika su nam sačuvana. Etimologija termina *ađivika* ostaje nejasna; Hernle (Hoernle) ga objašnjava korenom *âđiva*, »način života, odnosno, profesija jedne klase bića«, ali taj termin može da se izvuče i iz izraza *â đivât*, »dug kao život«, aluzija na osnovno učenje prema kojem se mora proživeti jedan znatan broj života da bi se postiglo oslobođenje.

Ono što je posebno razlikovalo Gosâlu od ostalih njegovih savremenika jeste njegov strogi fatalizam. »Čovekov napor je uzaludan« (*n'atthi purisakâra*), u tome je bila suština njegove poruke i čitav njegov sistem bio je sadržan u jednom jedinom pojmu — u pojmu *niyati*, »neumitnost«, »sudbina«. Prema *Sâmanjnaphalasutti* (54) Gosâla je smatrao da »uzroka nema, da nema motiva za izopačenost bića, da su bića izopačena bez uzroka i bez motiva. Nema uzroka [...] pročišćenosti bića, bića su pročišćena bez uzroka i bez motiva. Niti šta ja činim, niti drugi neko šta čini, nema ljudskog čina, neam sile [...] energije [...] snage ljudske [...] hrabrosti ljudske. Sva bića, sve individue, sva stvorenja, sve žive stvari su bez volje, bez sile, bez energije, bivaju pokretane snagom sudbine, okolnostima, samim stanjem stvari...«<sup>63</sup> Drugim rečima, Gosâla je ustajao protiv panindijskog učenja o *karmi*. Prema njemu, sva bića moraju proći kroz svoj ciklus za vreme od 8 400 000 *mahakalpa*, da bi, nakraju, izbavljenje stiglo spontano, bez napora. Ovaj radikalni determinizam Buda je smatrao dostojnim svake osude i zato je napadao Makkhali Gosâlu više nego bilo koga drugoga od svojih savremenika, smatrajući njegovo učenje najopasnijim.

Učenik i pratilac Mahâvîre tokom mnogih godina, Gosâla je upražnjavao askezu, ovladao čudotvornim moćima i postao vođa ađivika. Bio je poznat kao neko ko malo govori (*Samyu-*

<sup>63</sup> Prevod prema L. Renou.

*ta-nikâya*, I, 66, nam kaže da je »prestaio da se služi rečju«, a fragmenti biografije sačuvani u budističkim i đainističkim spisima navode na misao da je Gosâla, među ostalim učiteljima, slovio za moćnog čudotvorca. Svojom »magičnom vantom« on će čak ubiti jednog od svojih učenika.<sup>64</sup> A i on sam je umro (verovatno između 485—484. g. pre n. e.) od posledica jednog magijskog nadmetanja sa Mahâvîrom i kletve što mu je ovaj uputio.

Inicijacija u red ađivika ima karakteristike arhajskih uvođenja u tradicionalna tajna društva. Jedna aluzija komentara *Tittira-dâtaka*<sup>65</sup> dopušta da zaključimo da je neofit trebalo da ispeči ruke stežući jedan ugrijani predmet. Odlomak komentara *Dhammapada*<sup>66</sup> nam otkriva jedan drugi ritual inicijacije: kandidatu koji je do grla zakopan u zemlju, čupaju kosu dlaku po dlaku. Ađivike su, po običaju još starijem od mahâvîre i Makkhali Gosâle, išli potpuno nagi. Kao i sve druge askete, i oni su prosili hranu i poštovali veoma stroga pravila ishrane; mnogi su okončali život glađu.<sup>67</sup> Budisti i đaini su, pak, doveli u sumnju radikalnost askeze ađivika; prvi su ih optuživali za svetovnost,<sup>68</sup> a đaini za nepoštovanje seksualne apstinencije. Ukoliko je verovati Mahâvîri, Makkhali Gosâla je smatrao da jedan asketa ne greši ukoliko održave odnose sa ženom.<sup>69</sup> Vrlo je verovatno da su ovakve optužbe bile potencirane polemikama; a ne treba zaboraviti ni to da je u Indiji seksualnost bila oduvek korišćena, bilo da bi se dostigle čudotvorne moći, bilo da bi se pospešilo dostizanje stanja blaženstva.

Ništa nije sačuvano što bi nam govorilo o duhovnim tehnikama ađivika. Nesumnjivo je ipak to da Makkhali Gosâla zauzima jedno izuzetno mesto na horizontu indijske misli: njegova deterministička koncepcija ga je primorala da prouči prirodne fenomene i zakone Života. On predlaže klasifikaciju živih bića prema broju čula kojima ova raspolazu, daje osnovne konture jedne doktrine o prirodnim promenama (*parinâmavâda*) koju zasniva na preciznim opažanjima periodičnosti vegetalnog života. Sve to ne može da objasni veliku popularnost ađivika i činjenicu da su opstali tokom dva mile-

<sup>64</sup> Basham, *Ādivikas*, p. 60.

<sup>65</sup> *Jat.*, III, 536—543; Basham, *op. cit.*, p. 104.

<sup>66</sup> *Dh. Comm.*, II, 52; Basham, *op. cit.*, p. 106.

<sup>67</sup> Basham, *op. cit.*, pp. 127 sq.

<sup>68</sup> Basham, *op. cit.*, p. 123.

<sup>69</sup> *Daina-suttras*, Vol. II, p. 411; cf. i druge optužbe za nemoral, *ibid.*, II, 245, 270 sq.



nijuma. Doktrina o *niyati* nije imala ničeg što bi privlačilo ljude. Osnovano je, dakle, pretpostaviti da je sekta imala vlastite asketske tradicije i svoje tajne meditacije i da svoj dugi život duguje upravo tom ezoteričnom nasleđu; na tu tvrdnju nas navode izvesne aluzije o nekoj vrsti *nirvâne* koja se da uporediti sa najvišim Nebom drugih mističkih škola (budući da i ovde postoje *niyati*).<sup>70</sup> Ali, u X veku n. e., ađivika, kao i cela Indija, usvajaju *bhakti*, da bi se, nakraju, stopila sa pañčaratra.<sup>71</sup>

## METAFIZIČKA SPOZNAJA I MISTIČKO ISKUSTVO

Kroz celu istoriju budizma proteže se netrpeljivost među pristalicama *spoznaje* s jedne, i zastupnika *jogističkog iskustva*, s druge strane. Početkom naše ere u taj spor ulaze i oni koji brane put *bhakti*. Spasnosna vrednost vere u Budu (tačnije, u *dhammu* koju Buda otkriva) sreće se, u izvesnoj meri, već i u kanonskim tekstovima. »Onaj koji Vere u mene ima, i ljubavi, stići će u Raj.«<sup>72</sup> Jer »Vera je seme, vera je na zemlji najvrednije bogatstvo.«<sup>73</sup> Vremenom, i naročito pod pritiskom narodne religioznosti, mističko obczavanje (*la dévotion*) dobija veliki značaj. Boddhisattve, Bude Amitâbha, Avalokitešvara i Mañđušri, bezbrojne nebeske bude — plod su *bhakti*. Čak ni budizam nije mogao a da ne podlegne toj opštoj tendenciji indijske duhovnosti. Taj proces biće olakšan homologizacijom mnogostrukih »tela Budinih«, sve većim značajem *mantri*, i, naročito, trijumfom tantrizma (*infra*, str. 207. sq.).

Zadržimo se, za sada, na opreci: »filozofija« — »sledbenici joge«. U tom pogledu posebno je zanimljiva obimna enciklopedija Vasubandhuove — *Abhidharma-koša*.<sup>74</sup> U toj knjizi nalazimo obilje preciznih referenci o značaju »ekstaze« za dostizanje *nirvâne* (na primer, II, 43; VI, 43; VIII, 33; itd.). Ali dok govori o jogi, Vasubandhu se trudi da racionalizuje mističko iskustvo, da ga protumači terminima škole; time on

<sup>70</sup> Basham, *op. cit.*, p. 261.

<sup>71</sup> Basham, *op. cit.*, pp. 280 sq. O ađivikama vidi Belešku V, 6, o pañčaratra vidi Belešku IV, 5.

<sup>72</sup> *Madđhiman-nikâya*, I, 142.

<sup>73</sup> *Sutta-nipâta*, 77, 182.

<sup>74</sup> Preveo i komentarisao L. d'la Vale Pusen, u pet tomova, Paris, 1922—1926.

ne negira vrednost »jogističke ekstaze«, niti prezire one koji je upražnjavaju, već, pišući o *abhidharmi*, o »vrhunskoj *dharmi*«, čn želi da ostane na području »filozofije«. U suštini, ta vrhunska spoznaja bi trebalo da dovede do istih rezultata kao i jogistička praksa. *Abhidharmom* se nastoji da se dokaže nepostojanost i, u krajnjoj liniji, nepostojanje spoljašnjeg sveta, odnosno, nepostojanje iskustva o nekom čvrstom svetu; jer ono što se naziva »realnost«, nije ništa drugo do skup trenutačnih događaja koji u trenutku iščezavaju. A za sve te »spekulativce« jedna lucidna, potpuna i neumoljiva analiza »realnosti« predstavlja spasonosno sredstvo, budući da ona otklanja ovaj svet, svodeći njegovu prividnu čvrstinu na seriju munjevitih priviđenja. U skladu sa tim, onaj ko je razumeo ontološku realnost ovih mnogobrojnih »složenih« univerzuma — fizičkog, vitalnog, psihičkog, mentalnog, aksiomatskog i drugih — dosegao bi transcendentalni plan Apso-luta, neuslovljenog i nesloženog, i postizao oslobođenje.

Buddhaghosin traktat *Visuddhimagga* (*Put pročišćenja*) — najobimnije i najučeniije delo o meditaciji koje je hinayâna stvorila (sredinom V veka n. e.) — ilustruje istu orijentaciju: etape meditacije su klasifikovane, objašnjene, potkrep-ljene kanonskim tekstovima i »racionalo« protumačene. Tu, naravno, nalazimo i sve tradicionalne indijske motive askeze i meditacije: lista *siddija* (p. 175 sq., naročito strane 373—406), meditacija o nečistoći tela (p. 241), korist koju na području duha izaziva glasno izgovarano opisivanje sastavnih delova ljudskog tela (p. 243), zanos fiksiranjem svoje misli u Budu (p. 144), usredsređenje na ritam disanja (p. 272), itd. Međutim, jasno se nazire da je Buddhaghosina ambicija više u tome da objasni svu tu praksu, da je učini razumljivom i gotovo »logičnom«. Poslednje poglavlje njegovog obimnog dela nosi naslov »O prednostima koja proizlaze iz produbljanja razumevanja«, a u jednom paragrafu (pp. 703—709) nastoji da dokaže da se inteligencijom može stići do ekstaze (*nirodha*, »zaustavljenost obrta u svesti«).

S druge strane, škola yogâčâra cveta u V veku i ponovo insistira na nužnosti jogističkog iskustva: prevazilaženja sveta privida (tj. sveta »profanog«) i pronalaženje neuslovljenosti postiže se lakše »povlačenjem u središte samog sebe« meditacijom i ekstazom nego analitičkim obezvređivanjem sveta. To, pak, ne znači da su yogâčâra odustali od bavljenja filozofijom: budući da su i oni jedna »filozofska škola«, oni su svoja gledišta izlagali služeći se svim sholastičkim oruđima.

Svi budistički monasi koji se posvećuju jogi upotrebljavaju izvesne objekte da bi fiksirali pažnju: to su *kasine*, neka

vrsta oslonaca za meditaciju, poznatih znatno pre nastanka budizma. *Visuddhimagga* o njima govori u više navrata (cf. pp. 118 sq.: zemlja, 170 sq., voda 172; boje 173; svetlost 174; itd.).<sup>75</sup> U tantrizmu *kasine* imaju značajnu ulogu. Svaki predmet, svaki fenomen može da postane *kasina*: svetlost koja se probija u tamnu prostoriju kroz pukotinu na vratima, sud sa vodom, komad zemlje, itd. Meditacijom se postiže savršeno poistovećivanje misli i objekta, zaustavljanjem svake psihičke aktivnosti postiže se ujednačenje mentalnog protoka. Ta tehnika bila se raširila posvuda — od Cejlona do Tibeta.

Postoji i jedan veoma značajan, mada prilično nerazumljiv, tekst o budističkoj jogi koji se bavi *kasinama*: reč je o knjizi poznatoj pod naslovom *Priručnik indijskog mističizma namenjen budistima yogačara-tradicije (Yogācāra's Manual of Indian Mysticism as practised by buddhists)*, London, 1896, Pāli Texts Society, ed. by T. W. Rhys Davids; preveo Vudvord pod naslovom *Manual of a Mystic*, London, 1916, Pāli Texts Society). Činjenica da je manuskript u veoma lošem stanju otežava još više razumevanje samog teksta. Ovaj »priručnik« nepoznatog autora sastavljen je, po svoj prilici, negde između XVI i XVII veka. Napisan je na pāli i na cejlonskom jeziku, te se može pretpostaviti da je njegova tako kasna pojava u vezi sa dolaskom budističkih monaha iz Sijama, koje je pozvao kralj Vimala Dharma Surya (1684—1706) na Cejlon; njihov zadatak bio je da ožive duhovni život budističkih manastira na ostrvu.<sup>76</sup> Takav kakav je sačuvan, shematičan i nedovoljno eksplicitan, on podseća više na spisak tehničkih recepata nego na priručnik u pravom smislu te reči. Nema sumnje da je onaj koji je praktikovao *yogācāru* bio podučavan živom rečju, te da je tekst bio samo podsetnik. Činjenica je da se većina indijskih tekstova o meditaciji javlja u vidu shematskog rezimea, i da se istinska tehnička inicijacija prenosila i čuvala usmeno; sam »priručnik« je veoma hermetičan. T. V. Ris Dejvids (T. W. Rhys Davids) i Karolajn Ris Dejvids (Caroline Rhys Davids) nastojali su da ga pojasne koliko god je to bilo moguće. Prevodilac Vudvord pominje jednog *bhikkua*, Doratjāveye, koji je još 1900. živio na Cejlonu i koji je direktno od svog *guru*a primio tehniku *yogācāra*. Iz straha da odmah ne pređe u nirvānu, on je nije praktikovao; budući

<sup>75</sup> O *kasinama* vidi *Dhammasangani* (prev. C. Rhys-Davids, *Buddhist Psychological Ethics*, p. 43, n. 4; p. 47, n. 2); *Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-saṅgaha)*, prev. Shwe Zan Aung, p. 54; La Vallée Poussin, *Etudes et Matériaux*, p. 94 sq.

<sup>76</sup> Vidi *Manual of a Mystic*, pp. 145 sq.

po vokaciji *Bodhisattva*, predstojalo mu je da još mnoge živote provede na zemlji. Ali je u praksu *yogācāra* ipak uputio jednog svog učenika; ovaj, pak, poludi i umre. Tako da, prema Vudvordu, na Cejlonu niko više ne zna za tu praksu i nejasnoće u tekstu ostaju nerazjašnjene. Struktura *yogācāra*-tehnik se da razumeti, ali je za žaljenje da najinteresantnije, naime, detaljna uputstva koja se tiču raznih meditacija ostaju nerazjašnjera.

Suštinska karakteristika tih tehnika jeste komplikovana meditacija o »elementima«. Asketa seda u jogistički položaj (*āsana*) i počinje *prānāyāmu* koncentrišući se na faze disanja, to jest, »shvatajući« i »prodirući« u svaki udisaj i u svaki izdisaj. A zatim kaže: »Osetom oka gledam prema vrhu nosa, osetom duha usredsređenog na udisaj i izdisaj, ja dajem oblik duhu u srcu u sebe pripremam rečju Arahan, Arahan.« Cejlonski komentar na to dodaje: »Kada je na taj način umirio svoj budni i blagonakloni duh, dve će mu se slike pojaviti: najpre nejasna, a zatim jedna jasna slika. Kada je nejasna slika nestala [...] i kada je ona jasna, pročišćena od svake nečistoće, prodrla u sve njegovo biće, u tom trenutku pojavice se Element Toplote (*teḍodhātu*). U svom elementu, Ekstaza ima boju jutarnje zvezde, Preambulum je žut, dok Početak ima boju Sunca kada se diže na Istoku. Razvijajući ta tri duhovna oblika Elementa Toplote, on ih, nakon toga, spušta sa vrha nosa u srce, zatim u pupak.«<sup>77</sup>

Uprkos svojoj prividnoj nejasnosti, tekst je razumljiv. Inicirani mora da meditira, jedan za drugim, o elementima vatre, vode, zemlje, vazduha. Svaka meditacija, pak, podrazumeva, osim preliminarne, tri druge etape: ulaz (pristup), preambulum i ekstazu. Svakoj etapi odgovara jedna »boja«, naime, asketa doživljava ugođaj jedne određene boje koja, u isto vreme, i proverava i pospešuje njegovu meditaciju. Budući da je postigao svoje »duh-oblike« koncentrišući se na vrh nosa — biće potrebno da ih spusti iz ovog »centra« u odgovarajuće centre srca i pupka. Nakon obavljene meditacije o elementu »toplote« (*teḍodhātu*), on nastavlja — ponavljajući u potpunosti prethodne faze — meditaciju o elementu »vode«, tačnije, o koheziji (*apodhātu*, jer glavna osobina vode jeste kohezija). »Boje« viđene meditacijom elementa »vode« su: boja punog Meseca za Ekstazu, boja Lotosa za Preambulum, boja žutog cveta za Ulazak. U sledećoj meditaciji, onaj koja se tiče *vāyodhatu* (element »vazduha«, simbolizuje mobilnost), boja Ekstaze je boja sunca u podne, boja Preambu-

<sup>77</sup> *Manual of a Mystic*, p. 8.

luma je narandžasta, boja Ulaska je indigo-plava. I tako dalje. Pri svakoj sledećoj meditaciji, boje, dobijene koncentracijom na oblast nosa, moraju naći svoje mesto i u druga dva, prethodno pomenuta, »centra«. Meditaciji o *teḍodhātu* odgovara *khanikâpîtti*, tj. »trenutni zanos«; meditaciji o *apodhātu* odgovara *okkantika-pîtti*, »obuhvatajući zanos«; meditaciji o *vâyodhātu* odgovara *ubbega-pîtti*, »uznoseći zanos«, itd.

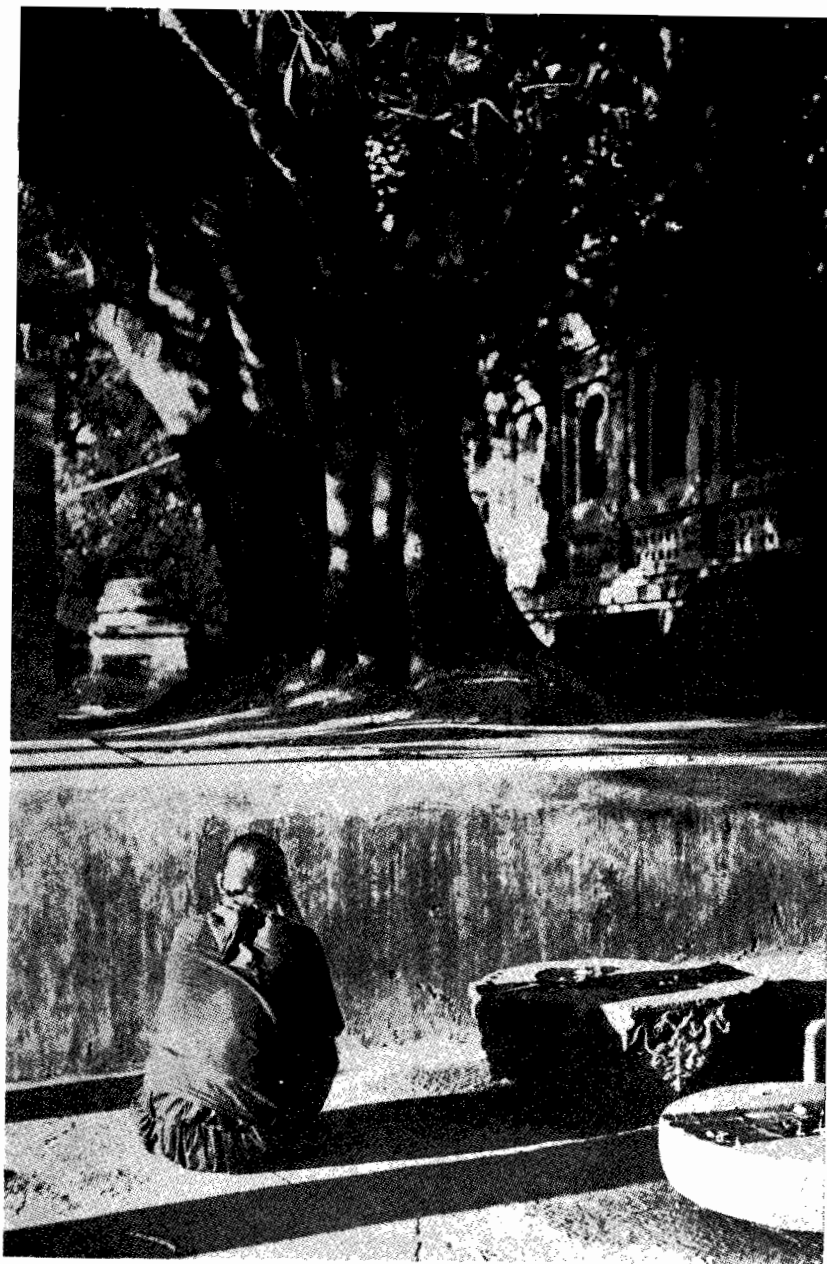
Pošto su meditacije na temu elemenata bile sukcesivno ostvarene, treba nastaviti sa meditacijom na temu četiri elemenata odjednom, zatim obrnutim redom, itd. »Priručnik« obuhvata čitave serije meditacija: na temu disanja,<sup>78</sup> sreće, pet *dhâna*, odvratnih stvari, *kasina*, delova tela, četiri viša stanja duha (*brahmavihara*), deset oblika spoznaje, itd. Svaka meditacija se opet deli na etape, pri čemu je svaka etapa u određenom odnosu sa jednom »bojom« ili se služi jednom od »boja« koje pripadaju meditaciji o »elementima«.

Ono što karakteriše »Priručnik« *yogâvâcâra* jeste to što pridaje veliki značaj hromatskim dražima; predočenje jedne boje pomaže da se dostigne meditativno stanje i svedoči o njegovoj dostignutosti.<sup>79</sup> Askete čak rade na tome da potpuno ovladaju hromatskim dražima; oni ih udaljuju od svog tela za širinu ruke, na jednu milju, pa čak »do planine Meru«; fiksiraju ih u različitim »centrima«, itd. Uloga koju »Priručnik« pridaje »centrima« govori u prilog veza sa tantrizmom, mada nema nikakvih erotskih elemenata. Mistična filozofija svodi se na iskustvo »centara« i vizuelna iskustva (auditivna su mnogo ređa). Očevidno je, pak, da sve meditacije imaju »iskustveni« karakter; dogme i istine su podvrgnute iskušavanju; u njih se »prodire«, one čine sasvim konkretna »stanja«. Vapaj duha za »srećom« (na primer, str. 96 itd.) je osnovna ideja«. Ne nedostaje čak ni »milost« (*grâce*), tako se na početku svake meditacije zaziva Buda, prepušta se njegovoj »milosti«, zaziva se takođe i *guru* (*bhante*), itd.

T. V. Ris Dejvids je izbrojao da »Priručnik« sadrži 1344 meditacije (112 stanja svesti; svako stanje može da se upražnjava na dvanaest raznih načina, tako stvarajući broj »iskustava«). Položaj tela se menja sa svakom meditacijom, čime se otklanja opasnost od hipnotičkog transa. Pri nekim meditacijama na sveću se poređa osam komada drveta, koji su na prst razmaka jedan od drugoga. Svaka etapa meditacije traje

<sup>78</sup> Ovladavanje ritmom disanja »Blaženi je smatrao glavnim ciljem meditacije«, kaže cejlonski komentator (*op. cit.*, p. 67).

<sup>79</sup> »Boje« i »svetlosti« imaju značajnu ulogu u izvesnim tantrističkim meditativnim iskustvima.



Pod ovim istim pipalovini stablom sedeo je i Buda.

toliko koliko je potrebno da izgori deo sveće. Kada plamen zahvati drvo, ono padne i prene asketu iz meditacije, posle čega on mora da promeni položaj. Ova stalna menjanja, po svoj prilici, imaju za cilj da pomognu da se izbegne hipnotički san ili produžetak meditativne etape na račun druge. U svakom slučaju, ona su monasima jedno stalno prisutno sredstvo i uveliko im pomažu da zadrže lucidnost.

Jedan interesantan detalj mističke tehnike jeste ono što bismo mogli da nazovemo »stvaranje sredine potrebne za meditaciju«, to jest, konkretne vrednosti koju poprima slika *kasine* (*uggahanimitta*). Asketa projektuje ispred sebe sliku sa toliko ubedljivosti da o njoj može da meditira kao da se nalazi pred stvarnim objektom koji ona označava. Vežba meditacije »bez objekta« (*nirmitta*) veoma često je upotrebljavana u gotovo celoj indijskoj mistici.

Već i tako kratak pregled nekih formi jogističke meditacije poznog budizma dopušta da shvatimo ogromni uspeh tantrizma. Taj značaj dat konkretnim osloncima meditacije (*kasina*), »elementima« i njihovim »slikama«, »centrima« i »bojama«, itd., višeznačno je dragocen. Otkriva nam, prvenstveno, nastojanje da se sve meditativno iskustvo zasnjuje na konkretnom. Koncentracija postaje moguća zahvaljujući izuzetnoj redukciji svesti o realnim problemima; međutim, ova-ko izolovan deo nije, zbog toga, manje *realan* i biva »asimilovan« kao takav, naročito kao nešto što pomaže koncentraciju i, u izvesnoj meri, zamenjuje realnost celine sveta. Doduše, funkcija spoljnih oslonaca je drugorazredna, a pravo istraživanje se zbiva unutar same svesti. Ali, u Indiji, raditi na planu svesti ne znači izolovati se od stvarnog, niti se gubiti u snovima i halucinacijama; naprotiv, to znači ući u neposredan kontakt sa životom, prodreti u konkretno. Meditirati znači izdići se na nivoe realnosti koji su nepristupačni svetovnom iskustvu.

U prvim stolicima naše ere, svi načini da se »dođe u kontakt« sa Budom bili su izjednačeni po vrednosti; bilo da je reč o njegovom »teorijskom telu« (*dharmi*), fizičkom telu prisutnom u *stûpama*, ili o njegovom »arhitektonskom telu«, simbolizovanom hramom, ili, pak, o njegovom »verbalnom telu«, aktualizavonom u izvesnim formulama — svaki od tih načina je valjan, jer svaki vodi prevazilaženju svetovnog plana. »Filozofi« koji su »učinili relativnim« i poništili neposrednu »realnost« sveta, isto koliko i mistici koji su nastojali da paradoksalnim skokom iznad vremena i iskustva, doprneli su da se teški načini (gnosa, askeza, joga) po vrednosti izjednače sa lakim (hodočašće, molitva, *mantra*); u svetu

»složenog« i uslovljenog, sve je jednako vredno: neuslovljeno, Apsolut, nirvâna, ostaju isto toliko daleko od savršene mudrosti i najstrože askeze koliko i ponavljanje imena Blaženog, ili klanjanje njegovim relikvijama, ili ponavljanje određene *mantr*e. Svi nabrojani postupci, i mnogi drugi, služe da se preko njih priđe nedostižnom, transcendentnom, neizrecivom.

Strogo govoreći, ovaj razvoj budističke misli ne govori nam mnogo o poruci Probuđenog. Buda je odbio da govori o Apsolutu: zadovoljio se da pokaže put kojim se do njega stiže, a taj put je nužno išao preko *smrti za svetovni život*; neuslovljeno je iznad iskustvenog, i samim tim, u krajnjoj liniji, iznad svakog života koji nije nanovo začet. »Put« odgovara inicijaciji: smrt i mističko vaskrsenje, ponovno rođenje za jedan novi način života. Moglo se, dakle, umreti za profani svet polazeći od bilo koga »sektora« ovog sveta: onaj koji je, obilazeći jedan hram, shvatio da prodire u transfizički Univerzum, osvećen simbolizmom Bude, poništavao je profano iskustvo sa istim uspehom kao i monah koji se »povlačio u samog sebe« preko *dhâna* i *samâpattija*, ili filozof koji je logički dokazivao irealnost sveta. U svim tim slučajevima povlačilo se iz *ovog sveta*, transcendiralo se profano iskustvo, učestvovalo već u nadljudskom načinu življenja. To još nije nirvâna, neuslovljeno — međutim, to je efikasna vežba da bi se naučilo »izići iz sveta«, to je korak na dugom putu budističke inicijacije koja, poput svake inicijacije, ubija neofita da bi ga vaskrsela u jednom drugom načinu bivstvovanja.

Međutim, vremenom, načini transcendentiranja svetovnih uslova umnožavaju i pokazuju tendenciju da postanu »laki«, to jest, pristupačni svima. To objašnjava munjeviti uspeh tantrizma. Taj uspeh bio je, sa svoje strane, pripremljen i pritiskom laika unutar budističke zajednice i invazijom narodne duhovnosti, kako u hinduizmu, tako i u budizmu. A to je bilo predviđeno u budističkoj tradiciji koja, uostalom, samo nastavlja bramanističku tradiciju. Budizam je znao da će i sâm »degenerisati«, da će i svet postajati sve neprozirniji, sve mračniji i prljaviji, te da će »Budini put« postati nemoguć: to isto tvrdi i panindijska doktrina o kosmičkim ciklusima i o ubrzanoj dekadenciji u poslednjoj od *yoga*. Zato će tantrizam i uspeti da se nametne kao *par excellence* poruka iz ove *kali-yuge*.

## GLAVA ŠESTA

# JOGA I TANTRIZAM

### PRISTUP

Teško je definisati trantrizam. Između raznih značenja termina *tantra* (koren *tan*, »rasprostrti, nastaviti, umnožavati«), naročito jedan nas ovde interesuje: onaj koji označava »nastavljanje, odvijanje, neprekinuti proces«. *Tantra* bi bila »ono što proširuje saznanje« (*tanyate, vistâryate đnânâna itî tantram*). Ovaj termin je, u tom značenju, već bio upotrebljavan u nekim filozofskim sistemima (*nyâya-tantrésu* itd.). Zbog čega i u kakvim okolnostima se ovaj grandiozan filozofski i religiozni pokret, koji se javlja već u IV veku naše ere i koji se, počev od VI veka, pretvara u pravu sveindijsku »modu«, označava njime — teško je reći. Reč je, zaista, o jednoj »modi«; tantrizam iznenada počinje da uživa ogromnu popularnost kako u filozofa i teologa, tako i u »vernika« (asketa, jogina, itd.), a uspeha ima i u »širokim narodnim masama«. Za relativno kratko vreme, filozofija, mistika, ritual, moral, ikonografija, pa čak i sama literatura, pali su pod uticaj tantrizma. Postao je sveindijski pokret, jer su ga prihvatile sve glavne indijske religije i sve »sekte«. Uporedo sa hinduističkim, postojao je i snažan budistički tantrizam: čak je i đainizam prihvatio neke tantrističke metode (doduše, nikad onu »leve ruke«), a postojao je i jak uticaj tantrizma u kašmirskom šivaizmu, u velikom pokretu panjčarâtre (oko 550), u *Bhâgavata-purâni* (oko 600) i u drugim višnuitskim pravcima u kojima je obožavanje suštinska forma.

Prema budističkoj tradiciji, tantrizam su zasnovali Asan-ga (oko 400), eminentni jogâcâra-učitelj, i Nâgârđuna (II vek naše ere), čuveni predstavnik mâdhyamike i jedan od najpo-



znatijih i najmisterioznijih ličnosti srednjovekovnog budizma; međutim, problematična istorija nastanka budističkog tantrizma je još daleko od toga da bude razjašnjena.<sup>1</sup> Ima razloga da se tvrdi da se vaḍṛayâna (»dijamantski put«), naziv pod kojim je, uglavnom, poznat budistički tantrizam, javlja početkom IV veka, a da svoj puni zamah dostiže u VIII veku. *Guhyasamâḍa-tantra*, koju neki smatraju Asanginim delom, najverovatnije je najstariji vaḍṛayânistički tekst i, bez sumnje, jedan od najznačajnijih.

U principu, budističke tantrre su podeljene na četiri kategorije: *kriyâ-tantra*, *çaryâ-tantra*, *yoga-tantra* i *anuttara-tranta*; dve prve se odnose na ritualne obrede, a druge dve na jogističke puteve kojima se dolazi do vrhovne istine. U stvari, gotovo svi tantristički tekstovi sadrže uputstva za ritualne obrede, tako i jogističke i filozofske. Prema tibetanskoj tradiciji, četiri kategorije tantrre bile bi u vezi sa osnovnim tipovima i temperamentima çoveka: tekstovi *kriyâ-tantrre* bi odgovarali brahmanima i svima onima koji su skloni ritualu; *çaryâ-tantra* se naroçito preporuçuje poslovnim ljudima, i tako redom.

Interesantno je da se tantrizam razvija u dvema pograniçnim oblastima Indije: na severozapadu, na granici sa Avganistanom, i u istoçnom delu Bengala, naroçito u Asamu. S druge strane, prema tibetanskim tradicijama, Nâgârđuna potiuçe iz oblasti Andhra, na jugu Indije, što çe reçi iz samog srca dravidske Indije. Tako možemo da zakljuçimo da se tantrizam, naroçito u početku, razvija u provincijama koje su se samo sporadiçno hinduizirale, tamo gde je otpor domorodaçkih slojeva bio najjaçe izražen. U stvari, znatan broj stranih i egzotiçnih elemenata su prodrli u hinduizam baš preko tantrizma; nailazimo na imena i mitove udaljenih božanstava (asamskih, birmanskih, sa Himalaja, tibetanskih, a da i ne govorimo o dravidskim božanstvima), prepoznavamo egzotiçne obrede i verovanja. U tom pogledu, tantrizam produžava i osnažuje proces hinduizacije koji je poçeo već iz postvedskih vremena; ali, ovog puta, ne radi se samo o asimilaciji elemenata autohtone Indije, već i o asimilaciji elemenata izvan granica Indije u užem smislu reçi: »tantristiçka zemlja« je, *par excellence*, *Kâmarûpa*, u Asamu. Trebalo bi, takođe, tu ubrojati i poneke gnostiçke uticaje koji su, možda, prodrli u Indiju preko Irana, preko severozapadne granice. Zapravo, na mnogo mesta nalazimo zbunjujuçu podudarnost između tantrizma i velike misteriozofske struje na Zapadu, u kojoj se

<sup>1</sup> O istoriji nastanka budistiçkog tantrizma vidi Belešku VI, 1.



Na severu, u susretu sa autohtonim kulturama budizam çe dati interesantne duhovne i umetniçke forme. Boddhisattva Manjùśrī (lamaistiçka umetnost, Tibet XVII vek.)



Upravo kroz tantrizam oglasiće se, doduše u svom produhovljenijem vidu, i razni domorodački kultovi plodnosti kao i prearijevsko obožavanje Velike boginje-majke.

susreću, na početku hrišćanske ere, gnosa, hermetizam, grčko-egipatska alhemija i tradicija misterija.

Pošto nas, prvenstveno, interesuje primena jogističkih disciplina na tantrističku *sâdhanu*, moraćemo da ostavimo po strani neke značajne aspekte tantrizma. Ipak da primetimo: prvi put u istoriji arijevske Indije, Velika Boginja dobija predominantni položaj. Počev od II veka naše ere, dva ženska božanstva prodiru u budizam: Pradžnjâpâramitâ, »kreacija« metafizičara i askete, koja otelotvoruje vrhovnu Mudrost, i Târâ, inkarnacija Velike Boginje domorodačke Indije. U hinduizmu, Šakti, »kosmička snaga«, unapređena je u rang Božije Majke, koja podržava kako Univerzum i sva njegova bića, tako i mnogobrojne inkarnacije bogova. S jedne strane, prepoznajemo »religiju boginje Majke«, koja je nekad vladala ogromnim egejsko-afro-azijskim predelom i koja je sve vreme bila glavni predmet obožavanja mnogobrojnih autohtonih na roda Indije. U tom smislu, neodoljiv talas tantrizma nosi i novu pobjedu prearijevskih narodnih slojeva.

Pri tom, ovde nalazimo i neku vrstu ponovnog religioznog otkrivanja misterije Žene, jer svaka žena, što ćemo kasnije videti, postaje inkarnacija Šakti. Mistično ushićenje pred misterijom rađanja i plodnosti, ali i prepoznavanja svega onoga što je daleko, »transcendentalno«, nedostižno u ženi: ona je tu da bi simbolizovala nesvodljivost svetog, odnosno božanskog, nedostižnu suštinu vrhunske realnosti. Žena, istovremeno, otelotvoruje i misteriju Stvaranja i misteriju Bića, sve ono što *jeste* i što postaje, umire i ponovo se rađa, na neki nedokučivi način. Kako na metafizičkom, tako i na mitološkom planu, filozofska shema *sâmkhye* je i dalje prisutna. Duh, »muškarac«, *purusa*, jeste »veliki nemoćni«, nepokretan, kontemplativan; prakti je ona koja radi, rađa i hrani. Kada neka velika opasnost pretila temeljima Kosmosa, bogovi se obraćaju Šakti moleći je za pomoć. U jednom čuvenom mitu se opisuje kako je rođena Velika Boginja. Jedan strašan demon, Mahisa, ugrožavaše Univerzum, pa čak i samo postojanje bogova. Brahma i ceo panteon obratiše se za pomoć Visnuu i Šivi. Puni besa, bogovi zajedno dadoše oduška svojim energijama u vidu vatre koja suknu iz ždrela njihovih. Te vatre, mešajući se, stvoriše ognjeni oblak koji se, nakraju, uobličivši u jednu Boginju sa osamnaest ruku. Ta boginja, Šakti, uspeva, potom, da uništi čudovište Mahisa i time spase svet. Kao što je to primetio Hajnrih Cimer, »bogovi su vratili svoju energiju Šakti, Jedinstvenoj Snazi, izvoru iz koga je sve

u početku poteklo. Rezultat je bio ponovno uspostavljanje prvobitnog stanja sveprisutne energije.<sup>2</sup>

Ne treba nikad izgubiti iz vida prvenstvo koje Śakti — i, u krajnjoj liniji, Žena i božanska Majka — uživa u tantrizmu i u pokretima koji iz njega proizlaze. Upravo tim putem će ući u hinduizam veliki, javno nemanifestovani, pokret autohtone narodne duhovnosti. Filozofski rečeno, ponovno otkrivanje Boginje se poklapa sa inkarniranjem Duha u telo, što se zbiva u periodu *kali-yoge*. U literaturi, tantristička doktrina sebe predstavlja kao jedno novo otkrovenje bezvremenske Istine namenjene čoveku iz tog »mračnog doba«, gde putenost sasvim zaklanja duh. Učeni indijski tantristi smatraju da Vede i brahmanska tradicija ne odgovaraju »modernom vremenu«: čovek više ne raspolaže spontanošću i duhovnom snagom koja mu je bila dostupna na početku ciklusa, nespособan je da direktno dođe do Istine;<sup>3</sup> valja mu, dakle, »započeti iz početka« i zato treba krenuti od osnovnih iskustava koji karakterišu njegovu situaciju nakon pada, tj. krenuti od samih izvora životnosti. Upravo zato »ritual samog života« dobija presudnu ulogu u tantrističkoj *sādhani*; »srce« i »seksualnost« služe, pri tom, kao prevozna sredstva da bi se stiglo do transcendencije.

Vaḍṛayāna predstavlja i za budiste jedno novo otkrivanje Budine doktrine, prilagođeno mogućnostima (veoma ograničenim) modernog čoveka. Tako se u *Kālacakra-tantri* pripoveda da je kralj Sučandra pitao Budu za jogu koja bi mogla da pomogne ljudima iz *kali-yuge*. Buda mu tada otkri da se Kosmos nalazi u samom čovekovom telu, objasni mu značaj seksualnosti i poduči ga kako da, disciplinom daha, kontroliše ritam Vremena, da ne bi podlegao Prolaznosti. Telo, živi Kosmos, Vreme, jesu tri osnovna elementa tantrističke *sādhane*.

Iz toga proizlazi prva karakteristika tantrizma: njegov neasketski i, u celini uzevši, nespekulativni stav. »I magarci i druge životinje se [poput nekih jogina-asketa]\* šetaju gole. Jesu li one, stoga, jogini?«<sup>4</sup> Pošto telo predstavlja Kosmos i sve bogove, a oslobođenje se može postići samo preko tela, poželjno je imati zdravo i jako telo (vidi str. 232). U nekim tantrističkim školama, odbacivanje askeze i svake spekulacije praćeno je i radikalnim odbacivanjem bilo koga upražnjavanja meditacije: oslobođenje treba da je sama spontanost. Sa-

<sup>2</sup> Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols*, p. 191.

<sup>3</sup> *Mahā-nirvāna-tantra*, I, 20—29, 37—50.

\* *Prim. prev.*

<sup>4</sup> *Kulārnavā-tantra*, V, 48.

raha piše: »detinjasti jogini, poput tolikih drugih asketa, neće nikad biti kadri da pronađu svoju sopstvenu prirodu. Nisu nam potrebne ni mantrе ni slike ni *dhārane*; one su samo uzrok zabune. Uzalud je tražiti oslobođenje meditacijom... Svi su opčinjeni sistemom *dhāne* (meditacije), a nikoga ne interesuje da spozna svoje pravo Ja.« Jedan drugi autor sahaḍā, Lui-pā, piše: »Čemu meditacija? I pored meditacije, umiremo pateći. Napusti sve komplikovane puteve i nadu da ovladaš izuzetnim moćima (*siddhima*) i prihvati Prazninu (*śūnya*) kao svoju pravu prirodu.«

Gledan spolja, tantrizam je »lak put« koji, prijatan i gotovo bez prepreka, vodi ka slobodi. Jer, kao što ćemo videti, *vāmačari* smatraju da identifikaciju sa Śivom i Śakti dostižu koristeći, u ritualne svrhe, vino, meso i telesnu ljubav. U *Kulārnavā-tantri* (VIII, 107 sq.) čak se precizira da se do vrhunskog sjedinjavanja sa Bogom dolazi samo preko seksualnog sjedinjavanja. A čuvena *Guhyasamāda-tantra* kategorički tvrdi: »niko ne uspeva da dostigne savršenstvo teškim i dosadnim poduhvatima; savršenstvo se, naprotiv, lako dobija zadovoljenjem svih želja.«<sup>5</sup> U istom tekstu se dodaje da je luksuz dozvoljen (dozvoljeno je, na primer, jesti svako meso, pa i ljudsko),<sup>6</sup> da tantrista sme da ubije svaku životinju, da sme da laže, krade, izvrši preljubu, itd.<sup>7</sup> Ne zaboravimo da je u *Guhyasamāda-tantri* cilj da se brzo dođe do stanja svojstvenog Budi! I kada pred skupštinom neprojenih Boddhisattvi otkriva tu neobičnu istinu i kada oni protestuju, Buda im stavlja do znanja da ono što im izlaže nije ništa drugo nego *boddhisattvačaryā*, »ponašanje svojstveno Boddhisattvi«. I dodaje<sup>8</sup> da je »ponašanje u skladu sa željama i strastima (*rāgačaryā*) isto što i ponašanje 'probuđenih bića' (*boddhisattvačaryā*), a ono je, pak, najuzvišenije (*agračarya*)«. Drugim rečima: sve suprotnosti su iluzorne, krajnje zlo se poklapa sa krajnjim dobrom, stanje svojstveno Budi može — u granicama tog mora prividnosti — da se poklopi sa krajnjom amoralnošću; a sve to iz prostog razloga što samo sveopšta praznina *jeste*, sve ostalo je lišeno ontološkog realiteta. Ko god shvati ovu istinu — koja je, pre svega, istina *mādhya-ma*-budista, ali koju svojom smatraju, bar delimično, i druge »škole« — biva spasen, tj. postaje Buda.

<sup>5</sup> Ed. Bhattacharya, Baroda, 1931, p. 27.

<sup>6</sup> *Guhyasamāda-tantra*, p. 26, etc.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20, 98, 120 sq.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 37.

Međutim, tantristički put je samo prividno »lak«. Naravno, metafizička dvosmislenost *śūnye* je podsticala i, uglavnom, davala povoda za mnoga preterivanja *vāmacārīja* (na primer, »tantrističke orgije«). Međutim, pogrešne interpretacije osnovnih učenja srećemo u istorijama svih mističkih učenja. U stvari, tantristički put zahteva prethodnu *sādhānu*, dugu i tešku, koja poneki put liči na teškoće alhemijskog *opusā*. Prema tekstu koga smo upravo citirali, »Praznina« (*śūnya*) nije samo »ne-biće«; pre liči na *brahmana* iz vedante, suština joj je dijamantska i zato je zovu *vaḍra* (= dijamant). »*Śūnyatā*, koja je čvrsta, suštastvena, nedeljiva i nepronična, otporna na vatru i neuništiva, zvana je *vaḍra*.«<sup>9</sup> Zapravo, ideal budističkog tantrike bi bio da se pretvori u »biće od dijamanta«, čime, s jedne strane, prihvata ideal indijskog alhemičara i *hatha-yogina* i, s druge strane, nije daleko od čuvene jednačine *ātman = brahman* iz Upanišada. Za tantrističku metafiziku, kako hinduističku tako i budističku, apsolutna stvarnost — *Urgrund* — u sebi sadrži ujedinjene sve dualnosti i suprotnosti, ponovo integrisane u stanje apsolutnog Jedinstva i podelu na dva principa (Šiva — Šakti, itd.); čovek živi, samim tim, u stanju dualnosti (objekat-subjekat, itd.) — a to je patnja, iluzija, »ropstvo«. Cilj tantrističke *sādhāne* jeste ujedinjenje dva suprotna principa u samoj duši i telu učenika. »Otkriven« da bi služio u *kali-yugi*, tantrizam je, pre svega, praksa, delatnost, realizacija (= *sādhana*). I mada je otkrovenje svima namenjeno, za tantristički put je potrebna inicijacija koju samo jedan *guru* može da obezbedi; otuda važnost Učitelja, koji jedini može da, u neposrednom kontaktu, prenese ovu tajnu i ezoteričnu doktrinu. I u ovome tantrizam može da se na frapantan način poredi sa antičkim misterijama i sa raznim oblicima gnose.

## IKONOGRAFIJA, VIZUALIZACIJA, *nyāsa*, *mudrā*

Ikonografija ima suštinsku ulogu u tantrističkoj *sādhani*; tu ulogu je veoma teško definisati ukratko. Božanske slike su, naravno, »oslonci« za meditaciju, ali ne sasvim u smislu budističkih *kasina* (vidi str. 199). Ikonografija predstavlja jedan »religiozni« univerzum u koga treba prodreti i izjednačiti se sa njim. Taj »prodor« i to »izjednačavanje« tre-

<sup>9</sup> *Advaya-vaḍra-samgraha*, ed. Gaekwad Oriental Series, p. 37.

ba shvatiti u doslovnom smislu te reči; kada se meditira pred ikonom, potrebno je prvo, uzeti se na kosmički nivo gde vlada određeno božanstvo, a zatim u sebe upiti, u sebi otelotvoriti božansku snagu koja je »u osnovi« tog nivoa i koja ga, na neki način, »sačinjava«. Ova duhovna vežba jeste izlazak iz svog sopstvenog duhovnog sveta i prodor u razne univerzume u kojima vladaju božanstva. Sigurno je da čak i jedna takva preliminarna vežba, prvi korak ka interiorizaciji ikonografije, nije moguća bez jogističke discipline, bez *dhârāne* i *dhyāne*. Međutim, shvatiti značenje jedne ikone i razotkriti njen simbolizam, još nije isto što i tantristička *sādhana*. Stvarni postupak se odvija u više etapa, od kojih se, prva, sastoji u tome da se »vizualizuje« božanska slika, da se mentalno konstruiše, tačnije, da se projektuje na neku vrstu unutrašnjeg ekrana putem kreativne imaginacije. Ovde nema mesta anarhiji i nepostojanosti onoga što se naziva, na nivou običnog iskustva, »imaginacija«; nije reč o tome da se čovek prepusti nekakvom čistom spontanitetu, niti da pasivno prima ono što bi mi nazvali, rečnikom psihologije sa Zapada, individualna ili kolektivna »podsvest«; radi se, naime, o tome da se »probude« unutrašnje snage, zadržavajući, pri tom, savršenu lucidnost i vladanje samim sobom.

Upražnjavanje joge omogućava *sādhaki* da se uspešno bavi takvim vežbama. Potrebno je poštovati ikonografski tradicionalni kanon, to jest vizualizovati ono što su »videli«, preporučili i kodifikovali učitelji, a ne ono što bi lična imaginacija mogla da projektuje. Kada jedan tantristički tekst opisuje način na koji se konstituiše mentalna slika njenog božanstva, reklo bi se da je reč o traktatu o ikonografiji. U jednom odlomku *Satantra-tantre*, koga citira *Krsnanānda* u svom delu *Tantrasāra*,<sup>10</sup> izlaže se kako se vizualizuje Durgā. Boginja, koju Šiva obavlja svojim rukama, slična je nekoj crnoj planini, poseduje zastrašujući lik, a oko vrata nosi nekoliko

<sup>10</sup> Tekst je ponovo preštampano R. P. Chanda, *Indo-Aryan Races* (Rajshahi, 1916), Vol. I, p. 137.



Jedna od *nyāsa*.

niski lobanja; kosa joj je raspletena, a lice nasmešeno. Ne nedostaje ni jedan jedini detalj: ni zmija (*nâga*) koja služi umesto svete ogrlice, ni mesec na čelu, ni hiljade ruku mrtvaca nanizanih oko kukova, usta iz kojih curi krv i telo poprskano krvlju, dva dečja leša koja služe kao naušnice, itd.

Posle vizualizacije božanske slike dolazi teža vežba: identifikacija sa božanstvom koje ona predstavlja. Jedna tantristička izreka skreće pažnju na to da se »ne može obožavati jedan bog ako i mi sami nismo bog« (*nadevo devam arcayet*). Identifikovati se sa božanstvom, sâm postati bogom, znači probuditi božanske snage koje spavaju u čoveku. Nije reč samo o čisto mentalnoj vežbi. Krajnji rezultat, koji se traži vizualizacijom, ipak se ne prevodi terminima mentalnog iskustva, mada se radi, sve zajedno, o jednoj mahâyanističkoj dogmi: otkrivanje opšte Praznine, ontološke irealnosti univerzuma i njegovih »bogova«. Međutim, u budističkom tantrizmu, eksperimentalno *ostvariti śūnyu* nije više intelektualna operacija; nije reč o prenošenju jedne »ideje«, već je to *iskustvo* »istine«.

Evo jedne tantrističke *sâdhane* da bi se vizualizovala boginja Candamahârosana: počinje se time što se zamisli da se usred njenog srca nalazi jedna sunčana *mandala* (crvene boje) koja je posađena na lotosovom cvetu sa osam latica; u središtu *mandale* izbija slog *hum*, crne boje. Iz tog sloga se šire nebrojeni zraci svetlosti koji prolaze kroz nepregledne prostore; na zracima se nalazi *guru*, sve Bude, sve Bodhisattve i boginja Candamahârosana. Pošto im se poklonio i ispovedio se, pošto se povukao u trostruku budističku istinu, itd., učenik nudi samog sebe u zamenu za zločine drugih i zavetuje se da će ići do vrhunske iluminacije. Zatim meditira o četiri vrline, postaje svestan da je »ovaj svet bez sopstva, bez subjekta i objekta« i meditira o apsolutnoj praznini ponavljajući formulu: »moja dijamantska suština je poznavanje Praznine«. Zatim, zamišlja slog *hum* koji se nalazi na balčaku mača proizašlog iz prvog sloga *hum* crne boje. Zraci koji izbijaju iz drugog sloga privlače sve Bude i uvlače ih u sebe. Učenik meditira o Candamahârosani i vidi je kao da je izašla iz tog drugog sloga *hum*. Zatim, zamišlja da se u srcu boginje nalazi jedan mač sa slogom *hum* na sebi i u središtu tog trećeg sloga vizualizuje drugu Candamahârosanu koja sedi na slogu *hum*, itd. — i time uspeva da se identifikuje sa boginjom.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Sâdhanamâlâ*, ed. B. Bhattacharya, I, p. 173 sq. O tantrističkoj ikonografiji vidi Belešku VI, 2.

Ništavost je »ostvarena« sukcesivnim umnožavanjem univerzumâ; počinje se time što se oni izvode iz određenog grafičkog simbola, a posle naseljenja bogova — bivaju uništeni. Ove lančane kosmogonije i teogonije zbivaju se u samom srcu učenika: zahvaljujući tim slikama on otkriva sveopštu ispraznost. Slični postupci mogu se naći i u srednjovekovnoj đainističkoj gnosi, zato što je i đainistička *dyâna* pretrpela uticaj tantrizma. Sakalâkîrti (XV v.), u svom traktatu *Tattvâtâhâsâradîpikâ*, preporučuje sledeću meditaciju: jogin treba da zamisli jedan nepregledan okean mleka, miran, bez talasa, a u sredini okeana lotos velik kao Đambudvîpa, sa hiljadu latica, blistav poput zlata, sa čašicom veličine jedne zlatne planine. Zamisliće samog sebe kako sedi na prestolu u središtu čašice, ispunjen vedrinom, bez želja i mržnje, spreman da nadvlada svog neprijatelja koji predstavlja *karman*. To je prva *dhâranâ*. Zatim, jogin treba da zamisli, u svom pupku, jedan svetlucajući lotos sa šesnaest latica. Na laticama su napisana četiri samoglasnika, sa *am* i *ah*, a velika mantra *arhan* se svetli u sredini čašice. Tada će zamisliti oblak dima koji se diže iz slova *r* reči *arhan*, zatim varnice, a potom, na kraju, kako izbija jedan plamen, koji se širi sve više i više, sve dok lotos srca, proizvod osmostrukog *karmana* i koji zbog toga ima osam latica, potpuno ne izgori. Ova vežba je deo druge meditacije, nazvane *âgneyi dhâranâ*. Zatim nastaje *mârutî dhâranâ*, u toku koje jogin vizualizuje silovitu oluju koja raznosi pepeo lotosa. Posle toga, zamišlja kako pada kiša i spira pepeo kojim je pokriveno njegovo telo (to je četvrta *dhâranâ*, *vârûni*). Najzad, mora da zamisli da se identifikovao



Tattva mudrâ.



Matsya mudrâ.



Śaṅkha mudrâ.



Padma mudrâ.



Gadâ mudrâ.



Yoni mudrâ.



sa Bogom, oslobođen od sedam elemenata sedeći na svom prestolu, sjajan kao Mesec i obožavan od bogova.<sup>12</sup>

*Tattvārthasāradīpikā*, takođe, sadrži uputstva za razne *dhyāne* koje su u vezi sa u sebi izgovaranoj liturgiji tantrističke strukture: zamišljaju se lotosi raspoređeni na raznim delovima tela, sa različitim brojem latica, a na svakoj je ispisano jedno slovo ili mistični slog. Ćainistički *sādhaka* koristi se, takođe, *mantrama* koje tiho ponavlja, zamišljajući ih, istovremeno, kao da su ispisane na lotosu njegovog tela.<sup>13</sup> Praksa tantrističke joge se, uostalom, može naći još mnogo ranije u Ćainističkoj literaturi. *Ďnārnārnava* Śubhadre (oko 800. g. n. e.) sadrži više glava posvećenih jogi, dugo raspravlja o *āsani*, o *prānāyāmi*, *mandali*, o Ćitiri *dhyāne* i *dhārane*, koje smo upravo izložili u skladu sa *Tattvārthasāradīpikom*. Poput budizma i hinduizma, i Ćainizam je imao svoj tantristički period, mada bez implikacija mistične seksualnosti: ipak, i ovde konstatujemo jedan izraženiji interes za asketske tehnike i za *siddhije*, koji su deo najstarije indijske tradicije koju Ćainizam prihvata.<sup>14</sup>

Kada je reć o ikonografiji treba pomenuti i *nyāsu*, »ritualnu projekciju« božanstava na razne delove tela, veoma stara praksa koja je bila oživljena i obogaćena u tantrizmu. Božanstva se »projektuju« na razne taćke tela; ostvaruje se, drugaćije rećeno, poistovećenje tela sa tantristićkim panteonom da bi se »probudile« svete snage uspravane u samom telu. Razlikujemo više vrsta *nyāsa*, prema njihovom stepenu interiorizacije,<sup>15</sup> budući da se, ćistom meditacijom, božanstva i njihovi simboli smeštaju u različite delove tela. Mali traktat *Hastapūđāvidhi*<sup>16</sup> predlaže, na primer, meditaciju u toku koje će prsti leve ruke biti identifikovani sa pet kosmićkih elemenata i pet božanstava-zaštтника, i kada će, istovremeno, pet mističnih slogova »sa odgovorajućim bojama, naime, belom, žutom, crvenom, crnom i zelenom, 'biti' utisnuti« na noktima; ti slogovi predstavljaju pet Tathāgata: Vaīroćana, Amitābha, Aksobhyā, Ratnasambhava i Amoghasiddhi.

Budući da se, u poćetku, radilo o tome da se imitiraju položaji i pokreti Bude — *mudre*, pojam koji ima mnogobrojna znaćenja (pećat, gest, *Fingerstellung*, raspored prstiju, itd.),

<sup>12</sup> R. G. Bhandarkar, *Report on the search for sanskrit manuscripts during the year 1883—1884* (Bombay, 1887), p. 110 sq.

<sup>13</sup> Bhandarkar, *op. cit.*, pp. 111—112.

<sup>14</sup> Vidi Belešku VI, 3.

<sup>15</sup> Vidi, između ostalog, *Mahānirvānatantra*, III, 40, etc.

<sup>16</sup> Izdao i preveo L. Finot, *Manuscrits de Sādhana*s (»Journal Asiatique«, juillet—septembre 1934, pp. 54—56, 69—71).

od kojih i jedno erotsko (vidi str. 215) u izvesnoj meri, zavisile su i od ikonografije. U tantristićkoj liturgiji *mudrā* mođe da poprmi više tumaćenja, ipak, ona pokretima i simbolićnim položajima najćešće predstavlja »inkarniranje« nekih stanja svesti, taćnije, preko odjeka koji se oseti u najdubljim slojevima ljudskog bića posle ponovnog otkrića »poruke« sakrivene u svakom arhetipskom pokretu. U *hatha-yogi*, *bandha* ili *mudrā* oznaćava položaj u kojem se uspostavljaju *prānāyāma* i koncentracija kojom se »imobilizuje« muško seme.<sup>17</sup> Međutim, ne treba nikad zaboraviti da je tantristićka *sādhana* deo kompleksne liturgije koja je, istovremeno, sastavljena i od slika, pokreta i zvukova.<sup>18</sup>

### Mantra, dhārani

Vrednost »mistićnih zvukova« bila je poznata još iz vedskih vremena. Još od *Yadur-vede*, *OM*, *mantra par excellence*, uživa opšti ugled: bila je identifikovana sa *brahmanom*, sa Vedama, sa svim velikim bogovima; Patanjđali<sup>19</sup> je smatrao da ona simbolizuje *Īśvaru*. Nepotrebno je da se sada upuštamo u spekulacije o pojmu *Vāk* (Reć), i o efikasnosti ritualnih formula.<sup>20</sup> Samo da napomenemo da se neke tantristićke *mantr*e nalaze već u *Brahmānama* (na primer: *khat*, *phat*, itd.)<sup>21</sup> Međutim, tek će tantrizam, kako budistićki tako i šivaistićki, podići *mantr*e i *dhārane* na nivo puta spasa, pod nazivom *mantrayāna*.<sup>22</sup>

Znaćajno je da se uoće nekoliko aspekti tog široko rasprostranjenog talasa magićnih formula, talasa koji će, s jedne strane, dovesti do procvata suptilnih spekulativnih teorija o »mistićnim zvucima« i, s druge strane, u lamaizmu do tehnike neprekinutih inkantacija (»*moulin de prières*«). Moglo se i

<sup>17</sup> O *mūlabandhi*: *Hathayogapradīpika*, III, 61—63; *Gherandasamhitā*, III, 14—17; *Sivasamhitā*, IV, 64—66; o *mahābandhi*, cf. *Sivasamhitā*, IV, 37—42; *HY-pradīpikā*, III, 19—21; *Gheranda*, III, 18—20; o *mudrāma*, vidi treće poglavlje *Gheranda-samhitā*; o jednoj od najvaćnijih, *śakticālanā-mudri*, cf. *HY-pradīpikā*, III, 114—118. *Sivasamhitā*, IV, 22, sq., spisak *mudri* i jedan od najvaćnijih opisa. Cf. takođe, Alain Danićlou, *Yoga*, p. 40 sq.

<sup>18</sup> O raznim znaćenjima *mudre* vidi Belešku VI, 4.

<sup>19</sup> *Yoga-sūtra*, I, 27.

<sup>20</sup> *Aitareya-brāhmana*, X, 3, 1; XIII, 11 7, etc.

<sup>21</sup> *Apastamba*, XII, 11, 10, etc.

<sup>22</sup> Tekstovi i komentarisane bibliografije: Beleška VI, 5.

očekivati da će takva metoda, očigledno lakog dolaženja do spasa ili, bar, sticanja zasluga (*»mérite«*) ponavljanjem *mantri* i *dhârana*, imati »uspeha u masama«. Nema potrebe da se zadržavamo na činjenici da pri tom dolazi do vulgarizacije i degradacije jedne duhovne tehnike; to je fenomen koga ćemo srećemo u istoriji religija. U svakom slučaju, »uspeh među masama« nije taj koji će razrešiti tajnu *mantrayâne*. Efikasnost i filozofski značaj *mantri* proizlazi iz dva različita reda fenomena: to je, prvo, uloga fonema u jogi, gde su oni upotrebljeni kao »oslonac« za koncentraciju; zatim, na čisto tantrističkom planu, izgrađivanje jednog gnosističkog sistema interiorizovanog rituala, gde ponovo dolaze do izražaja arhaične tradicije o »mističnom zvuku«.

*Dhâranî*, literarno »ona koja podržava ili skuplja«, služila je, već u vedskim vremenima, kao »oslonac« i »odbrana« za koncentraciju (*dhârâna*); otuda i ime koje joj daju, *kavaca* i *raksa*, »zaštita«, »oklop«. Za profane, *dhâranî* su talismani: oni štite od demona bolesti i zlih čini. Ali za askete, jogine i za one koji se odaju kontemplaciji, *dhâranî* postaju sredstvo za koncentraciju, bilo da slede ritam disanja u vidu *prânâyâme*, bilo da se ponavljaju za vreme različitih stepena disanja. Ponekad se naslućuje značenje nekih deformisanih reči (*amale*, *vimale*, *hime*, *vame*, *kale*, itd. koje izražavaju pojmove čistote, snega, itd.; *cchinde*, koji izražava cepanje, sečenje, itd.), ali u najvećem broju slučajeva radi se o zvucima, čudnim i bez značenja: *hrîm*, *hrâm*, *hrûm*, *phat* itd. Pošto su se *dhârane*, verovatno, koristile i usavršavale u toku meditacija, proizašlih iz *prânâyâme*, fonetska imaginacija, neminovno ograničena na izvestan broj slogova, bila je obogaćena dubokim unutrašnjim odjekom tih »mističnih zvukova«. Uostalom, kakvo god da je istorijsko poreklo *dhârana*, sigurno je to da su imale ulogu tajnog jezika upućenih. Ti zvuci, u stvari, otkrivali su svoju poruku samo u toku meditacije. Za neupućenog čoveka, *dhârane* ostaju bez smisla: njihovo »značenje« ne pripada univerzumu racionalnog govora, koji služi za razmenu svetovnih iskustava. Jedna *dhâranî*, jedna *mantra*, otkrivale su svoje značenje samo ako su izgovarane u skladu sa pravilima i ako su interiorizovane, tj. odgonetnute, »probudene«. Taj proces bolje ćemo razumeti kada budemo raspravljali o metafizici koju *mantrayâna* podrazumeva.

Fonemi otkriveni u toku meditacije, odražali su, verovatno, stanja svesti »kosmičke« strukture, koje je teško izraziti terminologijom svakodnevnog jezika. Takva iskustva bila su poznata već u vedsko doba, iako se ti retki dokumenti koji ih prenose zadovoljavaju, uglavnom, aluzijama u vidu slika

i simbola. Reč je o jednoj sasvim arhaičnoj duhovnoj tehnici: izvesne »kosmičke ekstaze« šamana se ispoljavaju preko nerazumljivih fonetskih pronalazaka, koji, ponekad, tvore čitav jedan »tajni jezik«. <sup>23</sup> Reč je, dakle, o iskustvima koja, na neki način, odgovaraju otkriću jezika i koja, preko tog ekstatičkog povratka u primordijalno stanje, prevazilaze dnevnu budnost. Sav napor tantrističkih jogina je usmeren na »buđenje« primordijalne svesti i ponovno otkrivanje ponoće koja je prethodila jeziku i svesti o vremenu. Tendencija ka »ponovnom otkrivanju jezika«, u cilju potpune revalorizacije svetovnog iskustva, dolazi do izražaja u tantrizmu, naročito kroz upotrebu »tajnog rečnika« (vidi str. 252).

*Dhârane*, kao i *mantrae*, uče se sa »ustiju učitelja« (*guru-vaktratah*); dakle, nema ni govora o fonemima iz profanog jezika, ili o tome da se mogu naučiti iz knjiga: njih treba »usvojiti«. Ali, kada su jednom dobijene iz ustiju učitelja, *mantrae* imaju neograničenu moć. U *Sâdhanamâli*, tantrističkom tekstu prvostepenog značaja, tvrdi se, bez oklevanja: »Ima li nešto što se ne može ostvariti *mantrama*, ako su primenjene u skladu sa pravilima?« <sup>24</sup> Može se, čak, postati *Buda*. <sup>25</sup> *Mantra lokanâtha*, na primer, obezbeđuje oproštaj i najvećim gresima, <sup>26</sup> a *mantra ekađatâ* je tako moćna da, u trenutku kada se izgovori, zaštićuje posvećenog od svake opasnosti, i on dostiže Budinu svetost. <sup>27</sup> Svi *siddhi*, bilo koje vrste — od uspeha u ljubavi do izbavljenja — dobijeni su preko takvih mističnih formula. Čak i sama vrhunska nauka može se dobiti direktno, bez studiranja, preko adekvatnog izgovaranja nekih *mantri*. Međutim, tehnika je teška; izgovaranju treba da prethodi pročišćavanje samih misli, vernik treba da se koncentriše na svako slovo od kojih je sastavljena *mantra*, treba da izbegne umor, itd.

Neograničena efikasnost *mantri* potiče iz činjenice da one *jesu* (ili, u najmnaju ruku, *mogu* postati, pravilnim izgovaranjem) »objekti« koje simbolišu. Svaki bog, na primer, i svaki stepen svetosti, poseduju jednu *bîđamantru*, jedan »mistični zvuk«, koji je njihovo »seme«, njihova »potpora«, to će reći, samo njihovo *biće*. Ponavljajući, prema pravilima, tu *bîđa-mantru*, onaj koji je praktikuje prisvaja njenu ontološku suštinu, odmah i na konkretan način upija u sebe, sta-

<sup>23</sup> Cf. moj *Le Chamisme*, p. 99 sq.

<sup>24</sup> Ed. Bhattacharya, p. 575.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 262.

nje svetosti, itd. Ponekad se događa da je čitava jedna metafizika koncentrisana u jednoj *mantri*. Osam hiljada stihova obimnog mahâyânističkog traktata *Astasâhasrikâprađnâpâramitâ* su rezimirani u nekolicini stihova koji sačinjavaju *Pradnâ-pâramita-hrdaya-sûtru*; taj mali tekst je sažet u nekoliko redova u *Pradnâ-pâramitâ-dhâranî*, koje su, opet, koncentrisane u jednu *Pradnâ-pâramitâ-mantru*; najzad, ta *mantra* biva redukovana na svoje »seme«, *biđa-mantru*: *pram*.<sup>28</sup> Prema tome, ponavljajući slog *pram* moglo se ovladati celom prajnâ-pâramitâ-metafizikom.

Pa ipak, nije reč o rezimiranju prajnâpâramite, već o direktnom i potpunom interiorizovanju »Istine opšte Ispraznosti« (*śūnyatā*) u vidu određene »Boginje«. Ceo Kosmos, sa svim svojim bogovima, planovima i oblicima bivanja, moguće je iskazati izvesnim brojem *mantri*: jer, Univerzum *jeste* zvuk, kao što *jeste* i boja, i forma, i supstancija, itd. Jedna *mantra* je »simbol« u arhaičnom smislu reči: ona je, istovremeno, simbolizovana »realnost« i »znak« koji je simbolizuje. Postoji neka okultna »veza« između, s jedne strane, »mističnih« slova i slogova (*mâtrkâ*, »majke« i *biđa*, »semena«) i prirodni sposobnosti ljudskog tela i, s druge strane, između tih sposobnosti i, uspavanih ili manifestovanih, božanskih snaga u Kosmosu. Radeći na jednom »simbolu«, »probuđene« su sve odgovarajuće snage, na svim nivoima bića. *Mantrayâna* i ikonografija, na primer, savršeno odgovaraju jedna drugoj: jer svakom planu i svakom stepenu svetosti odgovara jedna određena slika, jedna boja i jedno slovo. Meditirajući o boji ili »mističnom« zvuku koji je predstavlja, prodiro se u neki vid bića, upijajući ili prisvajajući neko jogističko stanje, nekog boga, itd. »Oslonci« su iste vrednosti: može se početi od bilo koga oslonca, upotrebljavajući bilo koje »prevozno sredstvo« (slike, *mantrayânu*, itd.), da bi se interiorizovao neki ontološki vid ili neka božanska inkarnacija koju želimo da ostvarimo. Među ovim mnogobrojnim planovima postoji kontinuitet, ali je on mistične prirode, naime, moguće ga je uspostaviti samo u određenim »centrima«. Kosmos, onakav kakvim se pokazuje u tantrističkoj koncepciji, jeste prostrano stecište magičnih snaga; te iste snage mogu da budu, tehnikama mističke fiziologije, probuđene i korišćene u ljudskom telu.

Kada Vasubandhu, u svom traktatu *Bodhisattva-bhūmi*,<sup>29</sup> kaže da se stvarni smisao *mantri* nalazi upravo u odsustvu

<sup>28</sup> B. Bhattacharya, *An Introduction to esoteric Buddhism*, p. 56.

<sup>29</sup> Ed. Wogihara, pp. 272 sq., ponovo objavio S. B. Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism*, p. 66.

značenja, te da ćemo upravo meditirajući o tom odsustvu uspeti da shvatimo ontološku realnost Univerzuma, on je, u skladu sa sopstvenom filozofijom, tumačio jedno iskustvo, pri čemu mu je njegova duboka vrednost izmakla ili ga, pak, nije uopšte interesovala. Jer, ako je istina da ponavljanje *mantri* briše »realnost« profanog sveta, to je samo prvi duhovni korak, neophodan da bi se došlo do jedne dublje »realnosti«. Svako beskrajno ponavljanje vodi destrukciji jezika; u nekim mističkim tradicijama, izgleda da je destrukcija preduslov za kasnija iskustva.

## EXCURSUS: *dhikr*

Odavno je primećena sličnost između jogističko-tantrističke tehnike i muslimanskog *dhikra*, neprestanog ponavljanja božijeg imena. U jednoj skorašnjoj studiji, L. Garde (Gardet) je detaljno izložio razne oblike *dhikra*, proučavajući, istovremeno, njegovu vezu sa *đapa-yogom* i *nembutsu-zenom*.<sup>30</sup> Pri poređenju važno je da se obrati pažnja na mističku fiziologiju koju podrazumeva praksa *dhikra*: tu se pominju »centri« i suptilni organi, izvesna unutrašnja vizija ljudskog tela, hromatske i akustične manifestacije koje prate razne faze iskustva, itd. Disciplinarnost i ritualno izgovaranje imaju suštinsku ulogu; proces koncentracije nije lišen sličnosti sa jogističkom metodom. Problem oko istorijskih kontakata i recipročnih uticaja između Indije i islama još nije rešen. Iako u Kur'anu nalazimo praksu neprekidnog pominjanja božijeg imena, a *dhikr* uživa veliki prestiž kod svih sufija, verovatno da su pravila o položajima tela i o tehnici disanja, pravila na čije tragove nailazimo počev od XII veka, bila, bar delimično, pod indijskim uticajima; tačno se, pak, zna da se ovi uticaji počinju da javljaju od XII veka (uputstva u vezi sa fiziologijom ekstaze, itd.).

Tekstove koje ćemo da damo u nastavku ne pretenduju da budu jedno teološko i tehničko izlaganje o *dhikru*, oni će samo da istaknu sličnost sa morfologijom tantrističke joge. Prema Ibn'Iyâdu, »recitovanje počinje od leve strane (grudi) koja poput niše skriva svetiljku srca, izvora duhovne svetlosti. Nastavlja se, pošavši sa dna leve polovine grudi, ka desnoj strani i penje se do vrha. Zatim se vraća na početni polo-

<sup>30</sup> Vidi Belešku VI, 6.

žaj«. <sup>31</sup> Prema Muhammad al-Sanûsîju, »stav koji treba zauzeti (...) je sledeći: kleknuti i sesti na pete, ukrštenih nogu, ruku oko nogu, glave između kolena i zatvorenih očiju. Glava se diže i izgovara *lâ ilâh* za vreme koje protekne između spuštanja glave na visinu srca i njenog priklanjanja na desno rame. Treba pomno paziti da se iz duha ukloni sve što je strano Bogu. Kada usta dostignu nivo srca, snažno se izusti *illâ* (...) Potom se izgovori *Allâh* ispred samog srca, na jedan još energičniji način. ...« <sup>32</sup> Izabrana formula ponavlja se što više puta, da bi, »kad molitva počne da neprekinuto teče, prestalo svako odbrojavanje«. <sup>33</sup> Ritam disanja i ritam verbalnog ponavljanja su usklađeni. Jedan tekst iz XII veka (koji govori o najstarijem poznatom kolektivnom *dhikru*) propisuje: dah je »izbačen iznad leve sise (da bi se ispraznilo srce); onda je reč *lâ* izdahnuti iz pupka (protiv seksualnog demona); zatim je *ilâha* izgovoreno sa desnog ramena, a *illâ* na pupku; najzad je *Allâh* snažno artikulisan u praznom srcu«. <sup>34</sup>

Jedan savremeni autor, šejk Muhammad Amîn al-Kurdî (umro 1914), daje, u svom traktatu *Tanwîr al-gulub*, još preciznije detalje o vezi između daha, »centara« suptilnog tela i mističnih slogova u toku *dhikra*.<sup>35</sup> »*dhakîr* će da zalepi svoj jezik na nepce i, pošto je udahnuo, zadržaće dah. Onda će početi da izgovara slog *lâ* zamišljajući da se on nalazi ispod pupka; odatle će taj slog da izvuče prema središtu suptilnih centara gde se nalazi centar nazvan 'najskriveniji', i produžiće ga dok ne dotakne tačku koja odgovara suptilnom centru 'logičke' ili 'racionalne duše'; taj poslednji centar se, simbolički, nalazi u prvom pojasu mozga koji se zove 'šef'. Zatim, *dhakîr* pristupa artikulaciji reči '*ilâha*, počevši, imaginativno, sa fonetskim elementom zvanim *hamzah* (koji je, u transkripciji, označen sa apostrofom), od mozga i spušta ga do desnog ramena, da bi ga pustio da teče ka tački koja odgovara suptilnom centru zvanom 'duh'. Najzad će *dhakîr* da pristupi izgovoru '*illâ-Lhâh*, čineći, svojom imaginacijom, da *hamzah* '*illâ* pođe od ramena (desnog) i, šireći ga ka 'srcu', *dhakîr* će staviti akcent na poslednjoj reči *Allâh* (koja je u prethodnoj transkripciji označena bez A, zbog elizije do koje dolazi usled

<sup>31</sup> Prevod Gardea, p. 654.

<sup>32</sup> Prevod Gardea, pp. 654—655.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>34</sup> Massignon, koga navodi Garde, p. 658.

<sup>35</sup> Tekst preveo Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, Paris, 1953, p. 317 sq. Citat koji navodimo nalazi se na str. 332—333.

spajanja konstitutivnih elemenata formule); snaga zadržanog daha pogodiće 'malu crnu tačku u srcu' i iz nje osloboditi snagu i toplinu, da bi se one razlile po ostalim delovima tela i da bi ta toplota sagorela sve nečistoće u telu, pri tom će njegovi čisti delovi biti osvetljeni svetlošću imena *Allâh*.«

Ovo se sve odnosilo na »*dhikr* jezika«, govorne interiorizovane litanije. Postoje i dva viša stepena: »*dhikr* srca« i »*dhikr* unutrašnjosti« (*sirr*). Naročito u toku »*dhikra* srca« javljaju se određeni vizuelni fenomeni (ispunjenost svetlošću, bojama);<sup>36</sup> »*dhikr* jezika«, pak, izaziva auditivne fenomene.<sup>37</sup> U »*dhikru* unutrašnjosti«, dualnost je prevaziđena. »Ne preko fuzije, istina je, kao u indijskoj klimi, gde konceptualizacija božanske tendencije i dalje preostaje, već u pravcu koji se, na psihološkom planu, oseća kao nestanak subjekta u samom svom biću.«<sup>38</sup> Stanje koje se dostiže je *fanâ*, »iščekavanje«. Simultani svetlosni fenomeni postaju izraženiji. Ovog puta »vatre *dhikra* se ne gase, njegove svetlosti se ne gube (...) Ti uvek vidiš svetlosti koje se pojačavaju i druge koje se gube; vatre koje te okružuju, plamteći, šire svetlost i toplinu.«<sup>39</sup> Setimo se svetlosnih iskustava joge, tantrizma, šamanizma (vidi str. 328).

## Mandala

Konstrukcija *mandale* predstavlja tipičan obred tantrističke liturgije. Bukvalno značenje termina jeste »krug«; na tibetanski se, ponekad, prevodi sa »centar«, ponekad sa »ono što okružuje«. To je, u stvari, veoma složen crtež, koji se sastoji od jednog spoljnog pojasa i jednog ili više koncentričnih krugova u koje je upisan kvadrat podeljen na četiri trougla; u sredini svakog trougla, kao i u centru *mandale*, nalaze se drugi krugovi u kojima su ucrtane figure božanstava ili njihovi amblemi. Ta ikonografska shema može da ima beskrajno mnogo varijanata: neke *mandale* liče na lavirint, neke na palate sa utvrđenjima, kulama, vrtovima; uz cvetni dekor nalazimo crteže kristalnih struktura, a ponekad nam se učini da raspoznavamo dijamant i lotosov cvet.

<sup>36</sup> Gardet, p. 671.

<sup>37</sup> Gardet, p. 667. Vidi Belešku III, 6 o mističnim zvucima.

<sup>38</sup> Gardet, p. 675.

<sup>39</sup> Ibn'Atâ 'Allâh, koga citira Garde, p. 677.

Najjednostavnija *mandala* je *yantra*, koju srećemo u hinduizmu (bukvalno znači »objekat koji sadržava«, »instrument«, »mašina«): to je dijagram koji se crta ili gravira na metalu, drvetu, koži, kamenu, papiru, ili se, jednostavno, upisuje po tlu ili iscrta na zidu.<sup>40</sup> Za njenu strukturu može se reći da je grafička praslika *mandale*. Jedna *yantra* se, u stvari, sastoji od serije trouglova — devet u *śrīyantri*, četiri sa vrhom nagore, pet sa vrhom nadole — u središtu više koncentričnih krugova, upisanih u kvadrat sa četvoro »vrata«. Trougao sa vrhom nadole simboliše *yoni*, to će reći *Śakti*; onaj sa vrhom nagore, označava muški princip, *Śivu*; središnja tačka (*bindu*) označava nediferenciranog Brahmana. Drugim rečima, izražena grafičkim simbolizmom, *yantra* predstavlja kosmičke manifestacije koje proizlaze iz prvobitnog jedinstva.

*Mandala* preuzima taj simbolizam da bi ga razvila u više različitih nivoa, koji, doduše, ostaju u odnosu podudarnosti. Kao i *yantra*, *mandala* je, istovremeno, i predstava univerzuma i neka vrsta teofanije: stvaranje sveta je, zapravo, božansko delo; ali, *mandala* takođe »sadrži« bogove. U vedskoj Indiji, bogovi su silazili na oltar, što je dokaz da postoji kontinuitet između tantrističke liturgije i tradicionalnog kulta. U početku se smatralo da je svaki oltar ili sveto mesto privilegovan prostor, odvojen, na magičan način, od ostalog sveta: u tom, kvalitativno drugačijem prostoru, sveto je omogućavalo prodor i samim tim komunikaciju između tri kosmičke zone: neba, zemlje i podzemnog sveta. To shvatanje bilo je veoma rasprostranjeno i prelazilo je granice Indije, pa čak i same Azije: zbog značaja koji se pridavao posvećenom prostoru kao Centru Sveta i mestu gde se opšti sa Nebom i Podzemnim svetom, on će poslužiti i kao simbolični osnov za građenje kraljevskih prestonica, hramova, gradova i, šire uzev, svakog ljudskog naselja.

Tantrizam koristi taj arhaični simbolizam, uklapajući ga u nove kontekste. Proučavajući simbolizam *mandale* na način na koji ga tekstovi tumače, i prosleđujući sam ritual inicijacije, bolje ćemo shvatiti promene koje sobom donosi tantrizam.<sup>41</sup> Spoljni pojas *mandale* sastoji se od jedne »vatrene barijere« koja, s jedne strane, brani pristup neupućenim, i, s druge strane, simbolizuje metafizičku spoznaju koja »sagoreva« neznanje. Zatim, nailazimo na »dijamantski pojas«; a di-

<sup>40</sup> Louis Renou, *L'Inde classique*, p. 568.

<sup>41</sup> O tekstovima i komentarisanoj bibliografiji vidi Belešku VI, 7.



*Mandala*, Nepal, oko 1700. g.



jamant je, što znamo, simbol vrhunske svesti *bodhi*, prosvetljenja. Neposredno posle toga, u »dijamantski pojas«, upisan je krug okružen sa osam groblja, koja simbolišu osam aspekata dezintegrirane svesti; na ikonografski motiv groblja nalazimo, naročito, u *mandalama* posvećenim božanstvima zastrašujućeg izgleda. Zatim dolazi pojas lišća, koji označava duhovnu renesansu. U centru ovog poslednjeg kruga nalazi se *mandala* u pravom smislu reči, zvana, takođe, »palata« (*vimana*), to će reći, mesto gde se nalaze slike bogova.

Kraljevski simbolizam ima značajnu ulogu kako u konstruisanju tako i u ritualu *mandale*. U Indiji, kao i drugde, vladar je u vezi sa svetim. Buda je *čakravartin par excellence*, kosmokrata. Ceremonija koja se odvija unutar *mandale*, o kojoj će biti govora malo kasnije, u stvari je jedna *abhiseka*, to će reći, ritual kraljevskog ustoličavanja, krštenje vodom;<sup>42</sup> na slikama Bude, smeštenim u raznim pojasevima *mandale*, nalazimo tjaru; i pre nego što će ući u *mandalu*, učenik dobija kraljevska obeležja iz ruku učitelja. Ovu simboliku nije teško protumačiti: učenik sam postaje vladar, budući da je, sada, izvan domašaja igre kosmičkih sila;<sup>43</sup> nezavisan je i potpuno slobodan. Vladavina je oduvek, i to ne samo u Indiji, simbolizovala duhovnu slobodu.

Na obodu ove konstrukcije nalaze se četiri ulaza, koje čuvaju zastrašujuće kreature, nazvane »čuvari vrata«. Njihova uloga je dvostruka: s jedne strane, »čuvari« brane svest od destruktivnih snaga podsvesti, i, s druge strane, imaju ofanzivnu ulogu: budući da je zašla u fluidni i misteriozni svet podsvesti, svest treba da vodi borbu na neprijateljskom terenu i, zbog toga, potreban joj je impresivni zastrašujući izgled, u skladu sa silama koje treba da pobedi.<sup>44</sup> Štaviše, čak i božanstva koja se nalaze u unutrašnjosti *mandale* poprimaju, ponekad, zastrašujući izgled; to su božanstva koja će čovek sresti posle svoje smrti, u stanju *bardo*. »Čuvari vrata« i strašna božanstva potenciraju karakter inicijacije pri ulasku u *mandalu*. Svaka inicijacija podrazumeva prelaz iz jednog stanja bivanja u drugo, pri čemu toj ontološkoj promeni prethodi serija manjih ili većih »iskkušenja« koja kandidat treba da savlada. Tipično iskušenje pri inicijaciji je »borba sa čudovištem« (u bukvalnom smislu reči, kada se radi o ratnič-

<sup>42</sup> Jedan od najznačajnijih tantrističkih tekstova o inicijaciji u *mandali*, tekst *Nadapāde* (Nāropā), upravo se i zove *Sekoddeśatikā*, to će reći, *Komentar Traktata o krštenju*.

<sup>43</sup> Tucci, *Mandala*, p. 51.

<sup>44</sup> Tucci, *op. cit.*, p. 65.

koj inicijaciji). U tantrizmu, »čudovišta« predstavljaju snage podsvesti koje izranjaju iz opšte »praznine«: treba pobediti strah koji ne izazivaju. Štaviše, zna se da su veličina i zastrašujući izgled »čudovišta« samo rezultat »straha od inicijacije«.

U ovom aspektu inicijacije otkrivamo izvesne sličnosti između strukture *mandale* i lavirinta. Uostalom, na mnogim *mandalama* nalazimo crtež koji veoma podseća na lavirint. Među raznim ritualnim ulogama lavirinta, naročito nas dve interesuju: s jedne strane, on simbolizuje 'onaj svet' i ko god u njega kroči, zahvaljujući inicijaciji, ostvaruje, zapravo, jedan *descensus ad inferos* (»smrt« posle koje dolazi »vaskrsenje«); on predstavlja, između ostalog, i jedan »odbrandbeni sistem«, kako duhovni (protiv zlih duhova i demona, snaga haosa), tako i materijalni (protiv neprijatelja). Grad je, kao i hram i dvorac, »Centar Sveta«, a brane ga lavirint i zidine, brane ga kako od osvajača, tako i od »duhova iz pustinje« koji pokušavaju da vrata oblike u amorfno stanje iz koga su proizišli. Posmatrana iz tog ugla, uloga *mandale* — kao i lavirinta — bila bi, u najmanju ruku, dvostruka: s jedne strane, ulazak u *mandalu*, nacrtanu na tlu, označavao je inicijaciju; s druge strane, *mandala* »brani« učenika od svih destruktivnih sila i pomaže mu, istovremeno, da se koncentriše, da nađe svoj sopstveni »centar«. Ova druga uloga biće nam jasnija kada budemo govorili o tantrističkoj *sādhani*.

Taj obred sadrži određen broj ritualnih činova. Pažljivo se odabere teren na kome će biti crtana *mandala*: on mora da bude ravan, bez kamenja i trave; on, u stvari, oponaša transcendentni plan, što već ukazuje na vremensko-prostorni simbolizam *mandale*; radi se o tome da se učenik uvede u jedan idealni, transkosmički plan. Zna se da je »ravan teren« slika raja ili bilo koga drugog transcendentnog plana; nasuprot tome, promene reljefa znače kreaciju, pojavu Oblika i Vremena. To nam dopušta, dakle, da *mandalu* shvatimo kao predstavu raja. Počnimo time da postoji sličnost između panteona ugrađenog u *mandalu* i raja, onakvog kakvim ga zamišljaju budisti (Sukhāvati, Abhirati, Tusita, Trayastrimśa, itd.), u čijem se središtu nalazi vrhovni Bog, koji sedi na prestolu u svojoj kraljevskoj palati, usred vrta punog jezera, cveća i ptica, a okružuju ga druga božanstva.<sup>45</sup> Međutim, budistički raj je samo jedna varijanta raja, onako kako ga zamišljaju Indijci: njegova najstarija slika je Uttarakuru, Severna zemlja, i smatra se da je ona stecište sreć-

<sup>45</sup> Tucci, *Buddhist Notes*, p. 196.

nih.<sup>46</sup> Prema budističkim tekstovima, Uttarakuru, Zlatna zemlja, blista i danju i noću, sa svoje čitiri karakteristike: teren je ravan, vlada apsolutni mir, čista je, a njeno drveće nema bodlje. Pirinač raste iako nije posejan, baš kao što je to bilo na Zemlji u Zlatno doba.<sup>47</sup>

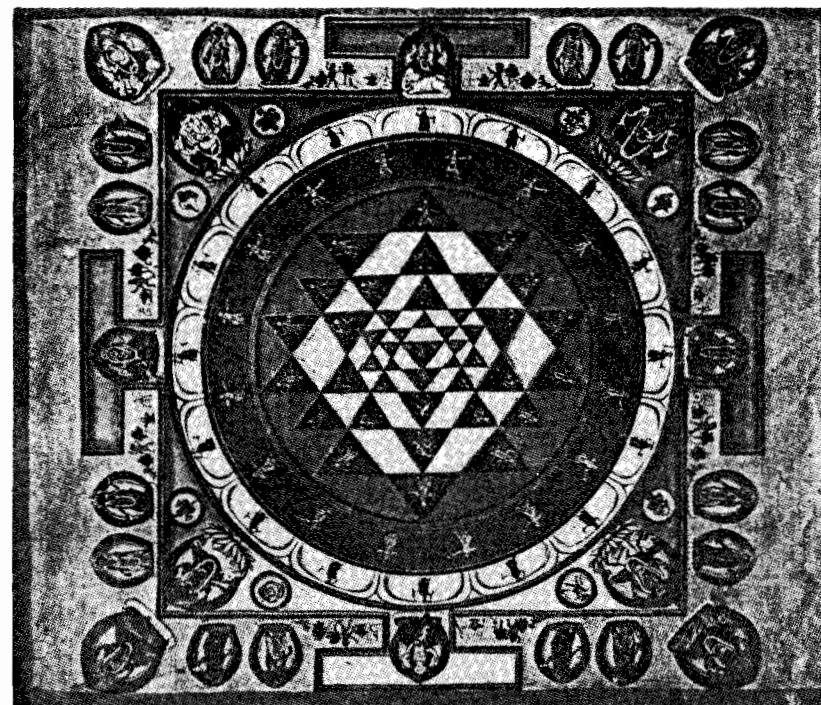
Simbolizam raja ispolajva se i u jednom drugom elementu: isterivanju zlih duhova. Teren se čisti od demona i priziva Boginja Zemlje, ista boginja koju je Buda pominjao u noći Bodhgaye. Drugim rečima, ponavljajući Budin gest koji služi kao primer, tlo se, kao čarolijom, pretvara u »Zemlju dijamanta«; a dijamant je, kao što smo videli, simbol čistote i apsolutne realnosti. Time se ostvaruje uništenje Vremena i Istcrije, kao i povratak *in illo tempore*, jedinstvenog trenutka Budine iluminacije. A znamo da je poništavanje vremena jedna od karakteristika raja.

Kada su ove pripreme završene, pristupa se crtanju mandale pomoću dva uzeta: prvo, belo, označava spoljne granice mandale; drugo je napravljeno od vlakana od pet različitih boja. Plan se, takođe, može crtati obojenim pirinčanim brašnom. U trouglove se razmeštaju razni sudovi napunjeni dragocnim i mirisnim supstancijama, trakama, cvećem, pupoljcima, itd., i priprema »silazak« bogova (*avahana*). Inicijacija se odvija nekog povoljnog dana, na mestu blizu mora ili reke. Noć uoči ceremonije, učenik treba da zaspi u položaju »Bude koji ulazi u nirvânu« (to je »položaj lava«: legne se na desnu stranu, a glava se položi na ruku); sutradan, priča svoj san *guruu*, a inicijacija može da počne samo ako *guru* smatra da je on povoljan.

Sama ceremonija počinje serijom čišćenja i osvećivanja, o kojima *Sekoddešatikâ* daje mnoge detalje. *Guru* pročišćava organe učenika koristeći se *mantrama* (*U* na čelu, *I, A, R, AN* na seksualnom organu), i isto tako pročišćava ritualne objekte, naročito posude; stavlja »trijumfalni sud« (*viđayakalaša*) u sredinu mandale posvećujući ga raznim mirisima i tamjanom. Učenika, obučenog u belo, *guru* kruniše niskom cveća. Zatim, da bi mu odao počast, učenik oko nogu svog učitelja crta malu mandalu, ukrašenu cvećem i zlatom, i staje pred njega zajedno sa jednom mladom devojkom, po mogućstvu iz porodice. *Guru* mu stavlja na jezik pet kapi nektara (to će

<sup>46</sup> *Aitareya-brâhmana*, VIII, 23; Tucci, p. 197.

<sup>47</sup> O Uttarakuruu cf. bibliografiju koju je sakupio Tucci, *Buddhist Notes*, p. 197, n. 1. Klasični opis Zlatnog doba, prema budistima, nalazi se u *Mahâvastu*, I, pp. 338 sq. O drugim hinduističkim i budističkim rajevima i njihovim vezama sa jogom, vidi str. 399.



Najprostija forma mandale jeste yantra. Sri-yantra, Nepal, XVIII vek.

reći, pet svetih supstancija), prprativši ih odgovarajućim *mantrama*, i blagosilja tamjan drugim *mantrama*. Izaziva, potom, stanje u kome je učenik »opsednut razbesnelim božanstvom« (*krodâveša*); taj obred je svojstven inicijaciji koju prenosi *Sekoddeśatikâ*. Vaḍrapâni, razbesneli bog, ovladava učenicom; za to vreme, on treba da ponavlja određene *mantr*e i da snažno diše. Zatim počinje da peva i igra, imitirajući tradicionalne pokrete razbesnelih božanstava. Zahvaljujući tom obredu, sile podsvesti osvajaju učenika koji, suočavajući se sa njima, »izgara« svaki strah i stidljivost. Priziva, zatim, služeći se, naročito *mudrama*, pet mirnodopskih božanstava, Śakti pet tathâgatha, i potom se smiruje. Ako je učenik suviše dugo opsednut, *guru* dotiče njegovo čelo cvetom koji je osvećen *mantram OM A H Hûm*. Najzad, povezuje oči učenika i spušta mu u ruku jedan cvet: učenik ga baca u *mandalu* i, u zavisnosti od polja u koje padne, određuje se božanstvo koje će mu posebno biti naklonjeno tokom inicijacije.

Ulazak u *mandalu* liči na bilo koji »hod ka Centru«. (Zna se da obredno kruženje oko jedne *stûpe* ili jednog hrama, *pradaksina*, kao i penjanje uz stepenaste terase velikih verskih spomenika, takođe simboliše »hod ka Centru«). Kako je *mandala* jedna *imago mundi*, njen centar odgovara beskraju maloj tački kroz koju se prođe, pod pravim uglom, putem *axis mundi*: približavajući joj se, učenik se približava »Centru Sveta«. Uostalom, čim je zašao u *mandalu*, učenik se nalazi u jednom svetom prostoru, izvan Vremena; bogovi su već »sišli« u posude i simbole. Serija meditacija, na koje je učenik već pripremljen, pomažu mu da pronade bogove u sopstvenom srcu: on tada »vidi« sva ta božanstva kako izranjaju, ispunjavaju kosmički prostor i ponovo uranjaju u njegovo srce. Drugim rečima, u njemu se »ostvaruje« večni stvaralački proces i periodično uništavanje sveta, što mu omogućuje da prodre u ritmove Velikog kosmičkog Vremena i da razume njegovu ispraznost. Time izlazi iz *samsâričnog* kruga i prelazi na transcendentalni plan: tu se krije »velika misterija« mahâjânističkog i tantrističkog budizma; »kompletni preokret« (*parâvrtti*), pretvaranje *samsâre* u apsolutno, može se, takođe, postići drugim tehnikama.<sup>48</sup>

Kada je naslikana na platnu, *mandala* služi kao »potpora« za meditaciju: jogin je koristi da bi se »odbranio« od popuštanja pažnje ili mentalnih iskušenja. *Mandala* »koncen-

<sup>48</sup> Prof. Tuči taj misteriozni proces, proces integrisanja podsvesti tumači ovladavanjem njenih simbola (*Mandala*, p. 23). Međutim, pošto »podsvest« nije ništa drugo do kosmička svest, »svest-skladište« (*âlavya-viđnjâna*), njeno integrisanje bi odgovaralo, u Jungovoj psihologiji, onome što on zove integrisanje kolektivne podsvesti.

triše«, čini da onaj koji meditira postaje neosetljiv na spoljne događaje; nije teško da se vidi analogija sa lavirintom koji štiti od »zlih duhova« ili od »protivnika«. Prodirući, mentalno, u *mandalu*, jogin se približava svom sopstvenom »Centru«; ta duhovna vežba može da ima dvostruko značenje: 1) da bi stigao do Centra, jogin rekonstruiše kosmički proces i ovladava njime, budući da je *mandala* slika sveta; 2) budući da se radi o meditaciji, a ne o obredu, jogin je kadar da preko ikonografskog »oslonca« pronade *mandalu* u svom sopstvenom telu. Ne treba nikad izgubiti iz vida da je tantristički svet sastavljen od serije analogija, homologija i simetrija, bez određenih granica; sa bilo koga nivoa moguće je uspostaviti mističku komunikaciju sa drugim nivoima, da bi, na kraju, svi oni bili svedeni na jedan i da bi se ovladalo njima.

Pre nego što počnemo da proučavamo integrisanje *mandale* u sopstveno telo, nešto ćemo reći i o analognim crtežima izvan indo-tibetanske oblasti. U različitim kulturama (obe Amerike, Okeanija, itd.) postoji izvestan broj crteža na osnovi krugova, trouglova i lavirinata koji su u vezi sa kultom: to je naročito jasno u slučaju »magičnih krugova« i lavirinata koji služe za inicijaciju. Obredni crteži nekih severno- i južnoameričkih plemena, koji prikazuju razne faze stvaranja sveta, imaju, takođe, karakter mandale. Nećemo, ovde, da se upuštamo u njihovo detaljno proučavanje. Recimo samo da se »*mandale*« naročito crtaju pri pokušaju nečijeg ozdravljenja. Tu nalazimo drugi vid »*mandale*«, kategoriju koju je otkrio K. G. Jung u crtežima nekih svojih pacijenata. Prema autoru hipoteze o kolektivnoj podsvesti, »*mandale*« su odraz strukture najdubljih slojeva duše. One, prema tome, imaju svoje mesto u važnom procesu koji se odvija u podsvesti, procesu koga Jung zove proces individualizacije. Do te hipoteze Jung je došao pošto je zapazio da su više njegovih pacijenata imali vizije ili su sanjali »*mandale*«, koje su se pojavljivale onda kada je proces individualizacije bio pri kraju. Spontana pojava *mandala* se, dakle, poklapa sa duhovnom pobedom, u tom smislu što svest prihvata i integriše deo kolektivne podsvesti — tog ogromnog prostranstva koje prethodi identitetu ličnosti.

Iz ovog spontanog pronalaženja »*mandale*« u podsvesti, rađa se jedno važno pitanje: da li, možda, ovim »podsvest« ne podražava puteve koje »svest« (ili, u nekim slučajevima, »transcendentalna svest«)<sup>49</sup> bira u nastojanju da dođe do pu-

<sup>49</sup> Sve ove pojmove stavili smo pod znake navoda upravo zato što, u ovom kontekstu, imaju i drugo a ne samo uobičajeno psihološko značenje.

noće i da osvoji slobodu. A primer nesvesnog pronalaženja sheme inicijacije nije usamljen: zna se da se u snovima, pri halucinacijama, i čak u patološkim ekstazama, spontano pojavljuju svi veliki mistički simboli; zabeležena su, štaviše, iskustva i simboli uspenja, »hoda ka Centru«, silaska u pakao, smrti i vaskrsenja, iskušenja inicijacije, pa čak i kompleksni simboli alhemije. U izvesnoj meri se može govoriti o »majmunskom oponašanju«, ako taj pojam shvatimo u najužem smislu te reči: oponaša se ponašanje i pokreti a da se pri tom ne poznaje u potpunosti sadržaj o kome je reč.

Moguće je otkriti *mandalu* u vlastitom telu i tada se liturgija »interiorizuje«, to će reći, pretvara se u seriju meditacije o raznim »centrima« i suptilnim organima.

## VELIČANJE TELA. HATHA-YOGA

Tantrizam će ljudskom telu dati takav značaj kakav ono nije nikad imalo u toku duhovne istorije Indije. Naravno, zdravlje i snaga, kao i interes za fiziologiju koja budući da odslikava Kosmos samim tim dobija i duhovnu dimenziju, sve su to vrednosti još iz vedskih, ako ne i prevedskih, vremena. Međutim, tantrizam razvija do krajnjih granica shvaćanje prema kojem je svetost moguće ostvariti samo u »božanskom telu«. Upanišadski i postupanišadski pesimizam i asketizam bivaju napušteni. Telo više nije »izvor bola«, već najsigurniji i najpotpuniji instrument kojim čovek treba da »pobedi smrt«. I, budući da se do oslobođenja može doći već u ovom životu, telo treba očuvati što duže u savršenom stanju, upravo zato da bi meditacija bila olakšana.<sup>50</sup> Videćemo, dalje, da i indijska alhemija sebi postavlja sličan cilj.

U *Hevađra-tantri* Buda (Bhagavân) izjavljuje da se bez savršeno zdravog tela ne može spoznati blaženstvo. Ta izreka je stalno prisutna u tantrističkoj i sahađiyâ-literaturi. Saraha je iskazuje na slikovit način: »Ovde (u telu) se nalaze i Gang i Ćumâ, i Prayagâ i Benares; ovde su Mesec i Sunce, sveta mesta, *Pitha* i *Upapitha*. Nisam još nikad video ijedno mesto dostojno i hodočašća i uživanja, koje bi se moglo porediti sa mojim telom.« Buda sâm se krije u telu, kaže dalje Saraha.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *Gheranda-samhitâ*, I, 8.

<sup>51</sup> Tekstovi navedeni prema Dasgupti, *Obscure religious cults*, p. 103 sq.

Moguće je razlikovati najmanje dva pravca, različita ali konvergentna, koja pridaju izuzetni značaj telu i njegovim mogućnostima: 1) zajednička karakteristika svih tantrističkih škola jeste pridavanje značaja *sveukupnom iskustvu življenja* koje čini integralni deo *sâdhane*; 2) želja, uz to, da se ovlada telom da bi se ono pretvorilo u »božansko telo«, a to je naročito karakteristično za *hatha-yogu*. Takvo ovladavanje počinje, nepretenciozno, tačnim upoznavanjem organa i njihovih funkcija. Jer, »kako jogini, koji nisu spoznali svoje telo kao kuću sa jednim stubom i devet vratiju, gde vladaju deset izabranih božanstava, mogu da stignu do savršenstva?«<sup>52</sup> Ono što se uvek ima u vidu jeste savršenstvo, koje ne spada, što ćemo odmah videti, u područje higijene odnosno atletike. *Hatha-yoga* niti treba da bude niti može da bude poređena sa gimnastikom. Pojava *hatha-yoge* je vezana za ime jednog askete, Gorakhnâtha, osnivača reda *kânphata-yogî*. Pretpostavlja se da je živeo u XII veku, a možda čak i ranije. Mitologija sekte i bogati magijski folklor su deformisali ono što znamo o Gorakhnâthu (vidi str. 300); međutim, neke, dosta izvesne indikacije dopuštaju da se pretpostavi da je bio u bliskim odnosima sa Vađrayânom. Uostalom, kako ćemo to videti, *hatha-yogistički* spisi se pozivaju na seksualnu praksu, kakvu propisuje budistički tantrizam.

Samtra se da je Gorakhnâth autor danas izgubljenog spisa o *hatha-yogi* i teksta, koji je sačuvan, *Goraksašataka*. Komentar teksta *Goraksa paddhati* objašnjava reč *hatha* (bukvalno značenje je »silovanje, siloviti napor«): sa *ha* = Sunce i *tha* = Mesec, joga bi bila spoj Meseca i Sunca. (Prema drugim tekstovima, *ha-thau* = *sûryacandrau* = *prânâpanau*.) Videćemo u nastavku da takva interpretacija savršeno odgovara tantrističkoj doktrini. *Kânphate* vlastitu disciplinu nazivaju *hatha-yogom*, ali taj termin je ubrzo počeo da označava skup preporuka i tradicionalnih disciplina kojima je moguće ostvariti savršenu kontrolu tela. U svakom slučaju, *hatha-yogistički* traktati proizlaze, na ovaj ili onaj način, iz literature Gorakhnâthayogine, ili koja pretenduje da to bude. Postoji znatan broj tekstova,<sup>53</sup> ali, osim *Goraksašataka*, samo tri imaju nekog značaja za našu studiju: 1) *Hatha-yoga-pradîpika* (od Svâtâmârâme Svâtmina verovatno iz XV veka: koristi i objavljuje mnoge stihove *Goraksašataka*); 2) *Gheranda-samhitâ* (od izvesnog *Gherande*, vašnave iz Bengala; sa dugim izvodi

<sup>52</sup> *Goraksa-šataka*, 14.

<sup>53</sup> Briggs, *Goraknâth and the Kânphata yogis*, p. 251, sq.

ma iz *Hatha-yoga-pradīpikē*); 3) *Siva-samhitā* (duži nego dva prethodna — sadrži 517 stihova — i filozofski razrađeni; tantristička joga je umnogome obeležena vedāntom). Izgleda da je, od ova tri teksta, najstariji *Hatha-yoga-pradīka*, zasnovan, kako to kaže tradicija, na *Hatha-yogi*, spisu koji je danas izgubljen.<sup>54</sup>

Lako možemo da prepoznamo i budističke uticaje. *Hatha-yoga-pradīpika* čak upotrebljava rečnik *mādhyaṃike* (na primer pojam *śūnya*), a prvi stih *Sive-samhitē* je umnogome obojen budizmom (*ekamānjānam nityamādhyantaśūnyam...*) Iako se tu joga uveliko meša sa vedāntom, u ovim sažetim spisima, koji su gotovo u celini posvećeni i tehničkim uputstvima, filozofskog dokazivanja ima veoma malo. Stanja svesti karakteristična za različite vežbe samo se retko spominju, a i tada površno. Autori se naročito zadržavaju na fizičkim i fiziološkim aspektima meditacije. Trideset i dve *āsane* su opisane u *Gheranda-samhiti*, a petnaest u *Hatha-yogi-pradīpiki*; *Siva-samhitā* pominje 84 *āsane*, ali se bavi samo sa četiri. Akcent je stavljen na njihovu magijsku i higijensku vrednost: preko nekih *āsana* učvršćuje se zdravlje i »pobeduje smrt«, preko drugih dobija se *siddhi*.<sup>55</sup> Stihovi koji ponavljaju: »uništi starost i smrt«, »pobedi smrt« (*mṛtyum dayati*), ukazuju na pravi smisao i krajnji cilj svih tih tehnika. U *Gheranda-samhiti* pet stihova je posvećeno *pratyahāri*, a pri tom je 96 stihova namenjeno *prānāyāmi* i sto *mudrāma*. Ali, kao što ćemo videti, neki fiziološki detalji, koji se pominju povodom discipline daha, ipak imaju nekog značaja.

*Hatha-yoga* pridaje veliki značaj preliminarnim »čišćenjima« i navodi šest vrsta: *dhāutī*, *basti*, *neti*, *nauli*, *trātaka*, *kapāla bhāti*.<sup>56</sup> Najviše se koriste prva dva. *Dhāutī*, bukvalno znači »čišćenja«; dele se na više vrsta i podvrsta: »unu-

<sup>54</sup> Fitz-Edward Hall, *A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems* (Calcutta, 1859) p. 15. O raznim izdanjima i prevodima hatha-yogističkih tekstova vidi Belešku VI, 8. Nekoliko primera »teorije« koju tekst podrazumeva: patnja je svuda prisutna, postoji čak i u raji (*Siva-samhitā*, I, 29). Čovek treba da se odrekne kako plodova svojih dela (*ibid.*, I, 30), tako i mana i vrlina (*ibid.*, I, 32), itd. Univerzum vuče poreklo iz *śaitanye* (*ibid.*, I, 49) i *māye* (*ibid.*, I, 64), budući da je *īśvara* hteo da stvori svet; međutim, iz njegove želje se rađa *avidyā*, majka lažnog Univerzuma (*ibid.*, I, 69); itd.

<sup>55</sup> Tako, na primer, *padmāsana* uništava sve bolesti (*Gheranda-samhitā*, II, 8), *muktāsana* i *vaḍrāsana* daju »čudesne moći« (*ibid.*, II, 11—12), *mṛtāsana* smiruje uznemireni duh (*ibid.*, II, 19), *bhūḍangāsana* budi *kundalinī* (*ibid.*, II, 42—43).

<sup>56</sup> *Hatha-yoga-pradīpikā*, II, 22.

trašnja čišćenja«; čišćenja zuba, rektuma, itd.<sup>57</sup> Najefikasnija je *dhāutī karma*:<sup>58</sup> treba da se proguta jedno dugačko parče tkanine i da se ostavi izvesno vreme u stomaku.<sup>59</sup> *Basti* podrazumeva čišćenje debelog creva i rektuma;<sup>60</sup> ono se vrši preko analnog pumpanja.<sup>61</sup> *Neti* je čišćenje nosnih šupljina vrpcom koja se stavlja u nozdrve.<sup>62</sup> Energičnim i kompleksnim pokretima stomaka i creva, upražnjava se *nauli*,<sup>63</sup> vežba koja se u *Gheranda-samhiti* (I, 52) naziva *laulikī yoga*.<sup>64</sup> Prilikom *trātakija* se fiksira pogled na neku manju stvar, sve dok ne izbiju suze.<sup>65</sup> *Kapāla bhāti* sadrži tri varijante »čišćenja« nosnih šupljina (*vāmakrama*, *vyutkrama* i *śitkrama*):<sup>66</sup> ušmrkne se voda kroz nozdrve, pa se ispljune kroz usta, itd.

Tekstovi uporno ponavljaju da su »čišćenja« veoma korisna za zdravlje jogina, da su preventiva protiv bolesti stomaka, jetre, itd.,<sup>67</sup> a čini nam se da se to ne može osporiti. Ne zaboravlja se ni režim ishrane, kao ni ponašanje u društvu (treba izbeći putovanja, jutarnje kupanje, prisustvo loših ljudi i žena).<sup>68</sup> Kako se to i moglo očekivati, »vežbanje« (*abhyāsa*) ima presudnu ulogu:<sup>69</sup> ništa se ne može postići bez »vežbe«, što je, zapravo, tantristički lajtmotiv. S druge strane, ako se »upražnjava« hatha-yoga, nema tog greha ili zločina koji se ne može izbrisati (ubiti jednog brāhmana, ili fetus, oskrnaviti krevet svog duhovnog učitelja, itd.), *yonimudrā* će poništiti sve te zločine.<sup>70</sup> Veličanje magijske moći jednog savršeno izvedenog čina isto tako je staro kao i Indija.

*Prānāyāma* uklanja grehove i pruža 84 *siddhija*,<sup>71</sup> međutim, vežba je naročito korisna da bi se izvršilo čišćenje *nādi*.<sup>72</sup>

<sup>57</sup> *Gheranda-samhitā*, I, 13—44.

<sup>58</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, II, 24.

<sup>59</sup> Theos Bernard, *Hatha-yoga*, p. 15 sq.

<sup>60</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, II, 26—28; *Gheranda-samhitā*, I, 45—49.

<sup>61</sup> Bernard, *op. cit.*, p. 17 sq.

<sup>62</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, II, 29—30; *Gheranda-samhitā*, I, 50—51.

<sup>63</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, II, 33—334.

<sup>64</sup> Bernard, *op. cit.*, p. 21 sq.

<sup>65</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, II, 31—32; *Gheranda-samhitā*, I, 53—54.

<sup>66</sup> *Gheranda-samhitā*, I, 56—60.

<sup>67</sup> *Gheranda-samhitā*, I, 15—16, etc.

<sup>68</sup> *Gheranda-samhitā*, I, 62, 66, etc.

<sup>69</sup> *Siva-samhitā*, IV.

<sup>70</sup> *Gheranda-samhitā*, III, 43—44.

<sup>71</sup> *Siva-samhitā*, III, 51—52; *Gheranda-samhitā*, V, 1—2.

<sup>72</sup> *Siva-samhitā*, III, 26; *Hatha-yoga-samhitā*, II, 4—9, 11, 20, 44.



Svaki sledeći korak u disciplinovanju daha biva praćen fiziološkim promenama. Uglavnom se smanjuje dužina spavanja, kao i stolica i urin.<sup>73</sup> U toku prve etape *prānāyāme*, telo jogina počinje da se znoji;<sup>74</sup> u toku druge, jogin počinje da drhti, u trećoj »skače kao žaba«, a u četvrtoj se diže u vazduh.<sup>75</sup> Prema ličnom iskustvu Teosa Bernara,<sup>76</sup> svi ti znaci, osim poslednjeg, odgovaraju stanjima koja se stvarno prožive u toku *hatha-yogističke prānāyāme*. Ovim simptomima se ne pridaje gotovo nikakav značaj; tekstovi ih beleže samo zato da bi, eventualno, poslužili kao objektivna provera uspešnosti neke vežbe.

Nasuprot tome, mnogo su značajnije stvarne »moći« koje stižu jogini, a naročito njihova neverovatna sposobnost da kontrolišu neurovegetativni sistem i uticaj koji mogu da izvrše na ritam disanja i otkucaje srca. Nećemo se, ovde, upuštati u raspravu o tom značajnom pitanju. Dovoljno je da se kaže da *hatha-yogini*, prema dr Š. Lobriju (Ch. Laubry) i Terzi Bros, uspevaju da kontrolišu čak i glatke mišiće, a ne samo poprečno-prugaste, što je inače lako izvodljivo. Time bi se, takođe, mogle da objasne sposobnosti uvlačenja i izbacivanja tečnosti kroz mokraćni kanal ili kroz rektum, kao i potpuna kontrola izbacivanja semena (čak i »vraćanje semena«!), vežba koja ima prvostepeni značaj za tantrizam »leve ruke«. Možda će se naći neko drugo fiziološko objašnjenje za neke od tih »moći«. O uvlačenju i ispumpavanju vode preko mokraćnog kanala, dr Žan Filioza misli da se taj fenomen može objasniti uduvavanjem vazduha u bešiku. Svoju tvrdnju zasniva na citatu iz *Hatha-yoga-pradīpikā* (III, 86): »Pažljivo, pomoću jedne prigodne cevi, sasvim polako, pustiti da uđe vazduh u šupljinu mehura (*vaḍra* = ulaz u mokraćni kanal).« Sanskritski komentar daje još neke detalje o toj operaciji: »Napravi se štap od olova, dužine četrnaest prstiju, i vežba se njegovo uvlačenje u mokraćni kanal. Prvog dana se uvuče za jedan prst. Drugog dana za dva [...] Tako postepeno povećavati. Kada je uvučen za dvanaest prstiju, mokraćni kanal je očišćen. Tada treba sačiniti još jednu sličnu cevčicu dugačku četrnaest prstiju, zakrivljenu za dva prsta na gornjem otvoru, koju treba uvući za dužinu od dvanaest prstiju. Krivina od dva prsta kao i otvor treba da ostanu na polju, ckrenuti nagore. Zatim se uzme neki meh, na primer

zlatarski meh kojim se raspiruje vatra; vrh meha treba staviti na otvor krivine od dva prsta cevi, koja je uvučena za dvanaest prstiju u kanal, i početi uduvavanje. Na taj način će čišćenje biti pravilno obavljeno. Zatim treba upražnjavati uvlačenje vode preko mokraćnog kanala.«<sup>77</sup>

Pošto je preveo ovaj značajan tekst, dr Žan Filioza dodaje: »Pri tom, reklo bi se da naduvavanje bešike vazduhom nije neophodno svim joginima koji upražnjavaju usisavanje vode mokraćnim kanalom. Mi smo, lično, posmatrali jednog koji je to radio bez prethodnog ubacivanja vazduha. Ako se to ubrizgavanje i dogodilo dok mi nismo bili prisutni, on je to morao da učini bar pola sata pre toga, budući da je, u tom intervalu, obavio razne druge vežbe koje su prethodile usisavanju preko mokraćnog kanala. Neophodno je bilo izvršiti druga, preciznija, posmatranja uz ova koja su dosad bila moguća.«<sup>78</sup>

Reklo bi se, dakle, da postoji više *hatha-yogističkih* metoda da bi se postigli isti rezultati. Tako možemo da pretpostavimo da se neki jogini specijalizuju za fiziološke tehnike, ali da većina, ipak, sledi hiljadugodišnju tradiciju »mistične fiziologije«. U stvari, iako su Hindusi razradili jedan kompleksni sistem naučne medicine, ništa nas ne nagoni na to da verujemo da su se teorije o mističnoj fiziologiji razvijale u funkciji te objektivne i praktične medicine, ili da su, u najmanju ruku, bile sa njom u vezi. »Suptilna fiziologija« se, verovatno, pre stvarala na osnovi asketskih iskustava, ekstatičkih i kontemplativnih, opisanih na onom istom simboličkom jeziku kosmologije i tradicionalnih obreda. To, opet, ne znači da ta iskustva nisu bila *stvarna*: jesu, ali ne u onom smislu u kome je jedan fizički fenomen stvaran. »Eksperimentalni karakter« tantrističkih i *hatha-yogističkih* tekstova nas zapanjuje. Međutim, radi se o iskustvima koja su ostvarena na drugim nivoima, ne na nivou svakodnevnog, profanog života. »Vene«, »nervi«, »centri«, o kojima će kasnije biti reč, nesumnjivo su odraz psihomatskih iskustava i povezani su sa životom najdubljeg ljudskog bića, ali, izgleda, »vene« i slični pojmovi ne označavaju striktno fiziološke anatomske organe i funkcije. Bilo je više pokušaja da se anatomski lokalizuju te »vene« i »centri« Valter (Walter), na primer, veruje da *nāḍī* u *hatha-yogi* označavaju »vene«; identifikuje *idu* i *pinga-*

<sup>73</sup> *Siva-samhitā*, III, 40.

<sup>74</sup> *Hatha-yoga-pradīpikā*, II, 12—13; *Siva-samhitā*, III, 40,

<sup>75</sup> *Sivā-samhitā*, III, 41; *Gheranda-samhitā*, V, 45—57.

<sup>76</sup> T. Bernard, *op. cit.*, p. 32.

<sup>77</sup> J. Filliozat, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde* (»Études Carmélitaines«: *Limites de l'humain*, Paris, 1953, pp. 23—38), p. 33. Pogledati, takođe, Belešku VI, 8.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 33.

lu sa vratnim arterijama (*laeva* i *dextra*), a *brâhmarandhru* sa čeonim šavom.<sup>79</sup> Sa drge strane, postalo je uobičajeno da se »centri« (*ćakre*) identifikuju sa njima odgovarajućim pleksusom; *mûlâdhâra ćakra* se smatra sakralnim pleksusom; *svâdhisthâna*, pleksusom prostate; *manipûra*, epigastričkim pleksusom; *anâhata*, pleksusom farinksa: *adnjâ ćakra*, pleksusom šupljina.<sup>80</sup> Međutim, dovoljno je da se pažljivo pročita tekстовi da bi se shvatilo da se radi o transfiziološkim iskustvima, da svi »centri« predstavljaju »jogistička stanja«, odnosno, stanja koja su nedostižna bez duhovne askeze: odricanja i discipline, ako su isključivo fiziološkog reda, nisu dovoljni da bi se *ćakre* »probudile« ili da bi se prodrlo u njih: kao suštinska i neophodna ostaje meditacija, odnosno duhovna realizacija. Stoga bi, možda, bilo opreznije smatrati mističnu fiziologiju rezultatom i konceptualizacijom vekovnih iskustava asketa i jogina; štaviše, ne treba zaboraviti da su oni ostvarivali svoja iskustva na »suptilnom telu«, što će reći da su koristili utiske, napone, nadsvesna stanja nedostupna običnom čoveku, da su vladali područjem koje je znatno veće nego što je »normalna« zona psihe, da su prodirali u dubine nesvesnog i da su znali da »probude« arhajske slojeve prvobitne svesti, davno okamenjenih u slučaju drugih ljudi.

Telo koje, malo-pomalo, izgrađuju hatha-yogini, tantristi i alhemičari, odgovaralo bi telu »čoveka-boga«; to shvatanje ima dugu prastoriju, indoarijevsku i prearijevsku. Tantrističko pretvaranje čoveka u boga (teandrija) samo je nova verzija vedske makrantropije. Polazna tačka svih tih formula bilo je, naravno, transformisanje ljudskog tela u mikrokosmos, što je prastara teorija i praksa koju srećemo svuda u svetu, a koja je u arijevske Indiji prisutna još od vedskih vremena. »Dah« je, kao što smo videli, bio identifikovan sa kosmičkim vetrovima<sup>81</sup> i glavnim tačkama.<sup>82</sup> Vazduh »tka« Univerzum,<sup>83</sup> a dah »tka« čoveka<sup>84</sup> — taj simbolizam daje veličanstvenu koncepciju kosmičke iluzije (*mâyâ*), i, drugde, koncepciju o »predivu životu« i sudbini koju tkaju boginje.<sup>85</sup> Kada se vedska žrtva »interiorizuje«, telo postaje jedan mi-

<sup>79</sup> Watter, *Svâtmârâna's Hatha-yoga-pradîpika*, p. IV, VI, IX.

<sup>80</sup> Vidi Belešku VI, 8.

<sup>81</sup> *Atharva-veda*, XI, 4, 15.

<sup>82</sup> *Chandogya-upanisad*, III, 13, 1—5.

<sup>83</sup> *Brhadâranjika-upanisad*, III, 7, 2.

<sup>84</sup> *Atharva-veda*, X, 2, 13.

<sup>85</sup> Eliade, *Images et Symboles*, p. 149 sq.

krokosmos.<sup>86</sup> Kičmeni stub se izjednačuje sa planinom Meru, odnosno, kosmičkom osom. Zbog toga, u skladu sa budističkom simbolikom, Buda nije mogao da okreće glavu, već je bio primoran da se ceo okrene, »na način jednog slona«: njegova kičma je bila fiksna, nepokretna, kao što je i Osa Univerzuma. Prema tradicijama, Merudanda se sastoji samo od jedne kosti, što označava njegov idealizovani, neanatomski karakter. Jedan tantristički tekst precizira da se Sumeru nalazi u samom telu; špilja u planini se identifikuje sa vrhunskom istinom.<sup>87</sup> Antropokosmos se »ostvaruje« jogističkom meditacijom: »Zamisli da je središnji deo (kičma) tvog tela planina Meru, četiri glavna uda — četiri kontinenta, četiri druga uda — potkontinenti, glava su svetovi *deva*, dva oka su sunce i mesec, itd.«<sup>88</sup>

Tantristička sâdhana koristi se ovom arhaičnom kosmofiziologijom. Međutim, sve te slike i svi ti simboli su iziskivali prethodno mistično eksperimentisanje, teandriju, osvećivanje čoveka asketskim i duhovnim disciplinama. Aktivnosti čula su pojačana do halucinantnih proporcija, usled mnogih identifikacija organa i fizioloških funkcija sa kosmičkim oblastima, sa zvezdama, sa bogovima, itd. Hatha-yoga i tantra menjaju samo supstanciju tela dajući mu makroantropičku dimenziju i identifikujući ga sa raznim »mističkim telima« (zvučnim, arhitektonskim, ikonografskim, itd.). Na primer, jedan tantristički spis sa Jave, *Sang hyang kamahâyânikan*, na koji nam Štuterhajm (Stutterheim) i P. Mus (Mus) skreću pažnju,<sup>89</sup> svaki somatski element ljudskog tela izjednačava sa jednim slovom azbuke i sa nekim delom arhitektonskog spomenika, *stûpaprâsâda* (a on je, opet, identifikovan sa Budom i Kosmosom). Tu se više »suptilnih tela« preklapaju: zvučno telo, arhitektonsko, kosmološko i mističko-fiziološko (jer se sličnost odnosi ne na profane organe, već na *ćakre*, na »centre«). Treba »ostvariti« tu mnogostruku sličnost: međutim, usled jogističkog iskustva, »fizičko telo« se »širi«, »postaje kosmos«, menja supstanciju. »Vene« i »centri«, o kojima se govori u tekstovima, odnose se, u prvom redu, na stanja koja se mogu postići isključivo izuzetnim pojačavanjem »telesne osetljivosti«.

<sup>86</sup> *Vaikhânasasmârta-sûtra*, II, 18.

<sup>87</sup> *Dohâ-kosâ*, 14.

<sup>88</sup> Evans-Wentz, *Le yoga tibétain*, francuski prevod, p. 327.

<sup>89</sup> Cf. Mus, *Barabudur*, I, 66 sq.

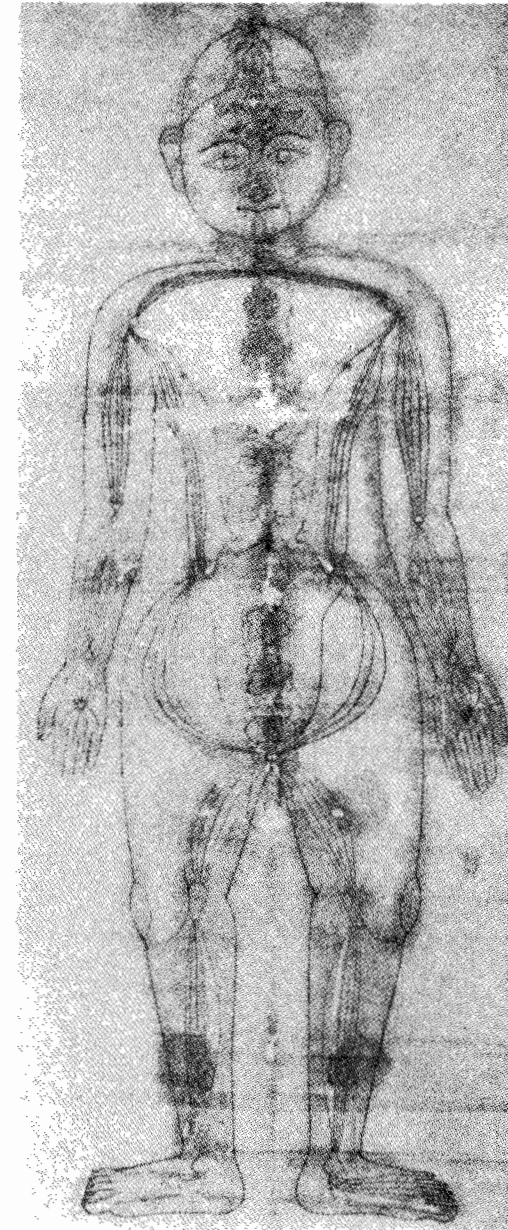
### *Nâdî: idâ, pingalâ, susumnâ*

Telo — istovremeno i fizičko i »suptilno« — sastavljeno je od izvesnog broja *nâdî* (bukvalno znači kanali, kapilari, vene ili arterije, ali i »nervi«) i *ćakri* (odnosno krugovi, ploče, ali se uglavnom prevode sa »centri«). Moglo bi se reći, ako malo uprostim, da vitalna energija, u vidu »daha«, protiče kroz *nâdî*, a da se kosmička i božanska energija nalazi, latentna, u *ćakrama*.

Postoji znatan broj *nâdî*: »kao da su velike i male *nâdî* rasprostrte na listu *ašvatthe*, ne mogu se izbrojati«,<sup>90</sup> Spominju se, ipak, neki brojevi: 300 000,<sup>91</sup> 200 000,<sup>92</sup> 80 000,<sup>93</sup> ali naročito 72 000.<sup>94</sup> Među njima, 72 imaju posebni značaj; nisu sve dobile ime. U *Śiva-samhiti* govori se o 14, većina tekstova nabraja deset: *idâ, pingalâ* (ili *pinglâ*), *susumnâ, gândhâri, hastidihvâ, pûsâ, yaśasvinî, âlambusâ, kûhûś* i *śamkhini*,<sup>95</sup> na drugim mestima, neka imena se menjaju.<sup>96</sup> *Nâdî* se završavaju po redu, u levoj nozdrvi, u desnoj nozdrvi, u *brâhmarandhri*, u levom oku, u desnom oku, u desnom uvetu, u levom uvetu, u ustima, u organu reprodukcije i u anusu;<sup>97</sup> međutim, postoje i varijante: prema drugim tekstovima, neke *nâdî* dosežu do peta.

Najznačajnije su od svih *nâdî* prve tri, one koje imaju glavnu ulogu u svim jogističkim tehnikama: *idâ, pingalâ* i *susumnâ*. Kasnije ćemo se vratiti na neka imena i na veoma kompleksni sistem analogija izgrađenog oko *ide* i *pingale*. Spomenimo, odmah, neke sinonime *susumne*: *brahmanâdî*,<sup>98</sup> *mahâpatha* (»Veliki put«), *śmaśâna* (groblje), *śâmbhavî* (= *Durgâ*), *madhyamârga* (»središni Put), *śaktimârga* (Put Śakti).<sup>99</sup> Njihov simbolizam biće rasvetljen kasnije.

Opis *nâdî* je najčešće sažet; međutim, ima puno klišea, stereotipnih formula, a videćemo kako je zbog »tanjog jezika« razumevanje još više otežano. Jedan od osnovnih tekstova o mističkoj strukturi *susumne* kaže: »Na jednom mestu izvan



Unutar vidljivog, fizičkog tela krije se drugo, suptilnije, za običnog čoveka nevidljivo telo. Fiziologiju ovog »suptilnog« tela joga je do detalja razradila. Crtež iz Radžastana, XVIII vek.

<sup>90</sup> *Triśikhi-brâhmana-upanisad*, 76.

<sup>91</sup> *Śiva-samhitâ*, II, 14; *Goraksaśataka*, 13.

<sup>92</sup> *Goraksa-paddhati*, 12.

<sup>93</sup> *Triśikhi-brâhmana-upanisad*, 67.

<sup>94</sup> *Hatha-yoga-pradîpika*, IV, 8 etc.

<sup>95</sup> *Goraksaśataka*, 27, 28.

<sup>96</sup> *Triśikhi-brâhmana-upanisad*, 70—75.

<sup>97</sup> *Goraksaśataka*, 29—31.

<sup>98</sup> *Hatha-yoga-pradîpika*, II, 46.

<sup>99</sup> *Hatha-yoga-pradîpika*, III, 4.

planine Meru (= kičmeni stub) nalaze se, levo i desno, dva kanala (*nâdî*), Mesec i Sunce (= *idâ* i *pingalâ*). Brod (nazvan) *susumnâ* je u središtu: sastoji se od tri elementa<sup>100</sup> (materije) i ima izgled meseca, sunca i vatre; sav u cvetovima *dhûstûre*, prostire se od centra *kanda*<sup>101</sup> do glave, dok se ono što zovemo *vađrâ*, smešteno u njenoj unutrašnjosti, prostire, svetleći, od penisa do glave. U unutrašnjosti (*vađre*) je *çitrinî*, koja osvetljava slog OM: slična je paukovoju mreži, i samo se jogom jogina može dopreti do nje. Kada je (*kundalinî*) probila sve lotose koji se nalaze u centru Merua, (*çitrinî*) intenzivno sjaji pod uticajem tih (lotosa) koji se sklapaju u jedan buket (oko nje): njen stvarni oblik jeste čisti intelekt. U unutrašnjosti (*çitrinî*) je Brahmanov kanal, koji počinje sa otvorom ustiju Hare (= Šiva)<sup>102</sup> i završava se u (samom sedištu)<sup>103</sup> prvobitnog boga.

»Vedra poput bleska munje, blistajući poput vlati (lotosa) u srcima asketa, suptilna, ova muza čistog saznanja, načinjena od neokrnjene sreće, a suština joj je čist intelekt; vrata Brahmana<sup>104</sup> svetle u njenim ustima (= usta Šive): to je mesto gde je pristup reci nektara,<sup>105</sup> tu je središte čvora. To je, kako kažu, ulaz<sup>106</sup> u brod zvan *susumna*.«<sup>107</sup>

Kao što vidimo, nema sumnje da se radi o manifestacijama »suptilnog tela« unutar jedne »mistične fiziologije«. U svemu što je prethodno bilo rečeno nema »apstrakcije«; pred nama nisu konceptualizacije, već slike koje odražavaju konkretna nadzemlja iskusva. Tekstovi uporno ističu da su u neposvećenog *nâdî* »nečiste«, da su »zapušene« i da ih treba »očistiti« preko *âsana*, *prânâyâme* i *mudri*,<sup>108</sup> *Idâ* i *pingalâ* su nosioci dva »daha«, ali, isto tako, i celokupne suptilne energije tela: one nikad nisu, prosto i jednostavno, »posude« ili

<sup>100</sup> Tri obloge koje su, idući od spoljašnjosti ka unutrašnjosti, *susumnâ* u pravom smislu reči, *vađra* ili *vâdrinî* i *çitrinî*. (Ovu fusnotu, i sledećih šest, daje prevodilac teksta, Luj Renu.)

<sup>101</sup> Organ koji se nalazi »između anusa i penisa«, tačke iz koje potiču *nâdî*.

<sup>102</sup> Radi se o vrhu *linge* zvanom *svayambhulinga*, koji ima svoje sedište u nižem »krugu« tela, *mûlâdhâra çakri*.

<sup>103</sup> To će reći, *parabindu*, »vrhunska tačka« koja se nalazi u »višem krugu«, *sahasrâri*.

<sup>104</sup> Mesto koje označava prilaz *kundalinî* ka Šivi.

<sup>105</sup> Nektar stvoren sjedinjavanjem (seksulnim) vrhunskog Šive i Šakti.

<sup>106</sup> Polazna tačka *susumne* ka *kandi*.

<sup>107</sup> *Satâkranirûpana*, 1—3; preveo L. Renu.

<sup>108</sup> Cf. p. ex. *Hatha-yoga-pradîpika*, I, 58.

»kanali« fizioloških organa. Prema *Sammohana-tantri* (koju citira *Satâkranirûpana*), *idâ* je Šakti, *pingalâ* je Purusâ. Drugi tekstovi nam kažu da *lalanâ* (= *idâ*) i *rasanâ* (= *pingalâ*) prenose: prva seme, a druga jajašce.<sup>109</sup> Međutim, seme je deo srži Šive i Meseca, a krv (koja se, uglavnom, identifikuje sa »rađasom žena«) je deo srži Šakti i Sunca.<sup>110</sup> U komentaru *Kânhipâdove Dohâkose*, precizira se da se Mesec rađa iz muškog semena, a Sunce iz jajašceta.<sup>111</sup> Štaviše, imena koja se najčešće daju *idi* i *pingali*, kako u hinduističkoj tako i u budističkoj tantri, jesu »Sunce« i »Mesec«. U *Sammohana-tantri* se kaže da je *nâdî*, koja je sa leve strane, »Mesec«, zbog svoje blage prirode, a ona sa desne strane je »Sunce«, zbog svoje jake prirode. U *Hatha-yoga-pradîpiki* pored se sa danom i noći; uskoro ćemo videti značaj tog simbolizma vremena. Međutim, ne treba zaboraviti da su *idâ* i *pingalâ* nosioci *prâne* i *apane*: odnosno, prva je Râhu (Asura koja guta Mesec), *apanâ* je »vatra Vremena«.<sup>112</sup> Time već imamo jedan od ključeva njihovog simbolizma: preko glavnih »dahova« i glavnih »suptilnih kanala«, moguće je uspeti u tome da se uništi Vreme.

U budističkim tantrama korelat *susumne* je *avadhûti*, i smatra se da je taj »nerv«, zapravo, put *nirvâne*. U *Sâdhana-mâli* kaže se (p. 448): »*Lalanâ* (= *idâ*) ima prirodu Prađnje (Gnose), a *rasanâ* (= *pingalâ*) ima prirodu Upâye (Sredstva): *avadhûti* ostaje u sredini, kao sedišta *mahâsukhe* Velikog Blaženstva.« Komentari *Dohâkose* su objasnili pojam *avadhûti* kao »ono što uništava sve grehove svojom vatrenom prirodom«.<sup>113</sup>

Tekstovi se stalno iznova vraćaju na taj motiv: treba ostati na srednjem putu, levi i desni put su zamke; »Odsecite ta dva krila koja se zovu Sunce i Mesec!«<sup>114</sup> »Treba uništiti *lalanu* i *rasanu* sa obe strane.«<sup>115</sup> »Kada su Mesec i Sunce dobro pomešani, zasluga ili nezasluga odmah nestaju.«<sup>116</sup> »Do Velikog Blaženstva (*mahâsukhe*) može se doći ako se ide sred-

<sup>109</sup> *Sâdhanamâlâ*, *Hevâdra-tantra* i *Herukta I.*, koje citira Dasgupta, *Introduction to tantric buddhism*, p. 119.

<sup>110</sup> *Goraksasiddhântasamorahâ*, koju citira Dasgupta, p. 172, n. 4.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 172, n. 5.

<sup>112</sup> *Kâlâgni*, rukom pisan komentar iz *Kânhipâdim Dohâkosu*; ed. Dasgupta, p. 173, n. 1.

<sup>113</sup> Cit. Dasgupta, p. 174.

<sup>114</sup> *Çaryâpada* od Gundari, 4.

<sup>115</sup> *Kânhipâda*, *Dohâ-kosâ*.

<sup>116</sup> *Saraha*.

njim putem i ako se kontrolišu levi i desni (put).<sup>117</sup> »Levo i desno su zamke.«<sup>118</sup>

Da se zadržimo, za trenutak, na dva aspekta tog simbolizma: 1) akcenat se stavlja na dva glavna daha, *prânu* i *apânu*, identifikovanih sa Suncem i Mesecom: radi se, dakle, o »kosmizaciji« ljudskog tela; 2) međutim, sav napor *sâdhake* je usmeren u pravcu ujedinjavanja »Meseca« i »Sunca«, i, da bi se to postiglo, uzima se »srednji put«. Videćemo uskoro mnogostruku kompleksnost simbolizma kojeg ima spoj Sunce-Mesec. Ali da prvo okončamo analizu suptilnog tela preko opisa *čakri*.

## Čakre

Prema hinduističkoj tradiciji, postoji sedam značajnih *čakri*, koje su povezane sa šest pleksusa i čeonim šavom.<sup>119</sup>

1) *Mûlâdhâra* (*mûla* = koren) se nalazi u dnu kičmenog stuba, između analnog otvora i genitalnog organa (pleksus u dnu kičme). Ima oblik crvenog lotosa sa četiri laticice, na kojima su upisana slova *v*, *s*, *ś* i *s*. U sredini lotosa nalazi se žuti kvadrat, amblem elementa Zemlje (*prthivi*), a u njegovom središtu je trougao sa vrhom nadole, simbol *yoni*, nazvan *Kâmarûpa*; u srcu trougla nalazi se *svayamhûlinga* (*linga* koji postoji sam za sebe), glava joj se sija kao dragulj. Oko nje, obavijena osam puta (kao neka zmija), sjajna kao munja, spava *kundalinî* i svojim ustima (ili glavom) začepљуje otvor *linge*. *Kundalinî*, na taj način, zatvara *brahmadvâri* (»vrata Brahmana«, vidi, supra, str. 242) i sprečava ulaz u *susumnu*. *Mûlâdhâra çakra* je u vezi sa kohezivnom snagom materije, sa inercijom, sa rađanjem zvuka, mirisa daha *apâne*, sa bogovima Indrom, Brahmanom, Dâkini, Šakti, itd.

2) *Svâdhisthâna çakra*, zvana, takođe, *đalamandala* (zato što je njen *tattva đala* = voda) i *medhrâdhâra* (*medhra* = penis), nalazi se u dnu muškog rasplodnog organa (sveti pleksus). Lotos sa šest latica, koje nose slova *b*, *bh*, *m*, *r*, *l*. U sredini lotosa, jedan beli polumesec, koji je u mističnoj vezi sa

<sup>117</sup> Kambalapâda, *Çarya*, 8.

<sup>118</sup> Sarahapâda, *Çaryâ*, 32. Sve ove tekstove, i mnoge druge, objavljuje P. K. Bagki (P. C. Baggchi), *Studies on the Tantras*, p. 61 sq.

<sup>119</sup> Za detaljniji opis konsultovati najkompetentniji tekst o doktrini *čakri*: *Šatçkara nirûpana* (izd. i prev. Arthur Avalon, *The Serpent Power*, London—Madras 1919). Pogledati, takođe, Belešku VI, 9.

Varunom. U sredini meseca je *bijamantra*, u čijem se središtu nalazi Visnu sa boginjom Čakinî pored sebe.<sup>120</sup> *Svâdhisthâna çakra* je u vezi sa Vodenim elementom, belom bojom, dahom *prâne*, čulom ukusa, rukom, itd.

3) *Manipûra* (*mani* = dragulj; *pûra* = grad) ili *nâbhisthâna* (*hâbhi* = pupak) nalazi se u predelu krsta, u visini pupka (epigastrički pleksus). Plavi lotos sa deset latica i slovima *d*, *dh*, *n*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *n*, *p*, *ph*. U sredini lotosa je jedan crveni trougao, a na trouglu bog Mahârudra sedi na biku; pored sebe ima Lâkini Šakti, plave boje. Ova *çakra* je u vezi sa Vatrenim elementom, Suncem, *rađasom* (menstrualni odliv), dahom *samâna*, čulom vida, itd.

4) *Anâhata* (*anâhata šabd* je zvuk koji se proizvede, a da se pri tom dva predmeta ne dodirnu, npr. »mistični zvuk«): oblast srca, sedište *prâne* i *đivâtmana*. Crvena boja. Lotos od dvanaest pozlaćenih latica (slova *k*, *kh*, *g*, *gh*, itd.). U sredini, dva trougla postavljena kao »Solomonov pečat«, boje dima, u čijem se središtu nalazi jedan drugi trougao od zlata, uokvirujući jednog bleštavog *linou*. Iznad dva trougla nalazi se Išvara, udružen sa Kâkini Šakti (crvene boje). *Anâhata çakra* je u vezi sa Vazдушnim elementom, čulom dodira, falusom, pokretačkom snagom, krvnim sistemom, itd.

5) *Višuddha çakra* (*çakra* čistote): predeo grla (pleksus larinksa i farinksa, na spoju sa kičmenim stubom), sedište dahova *udâne* i *bindu*. Lotos od 16 latica pepeljasto-crvene boje (slova *a*, *â*, *i*, *u*, *û*, itd.). U unutrašnjosti lotosa, jedan plavi prostor, simbol elementa *âkâša* (eter, prostor), u čijem se središtu nalazi slon okružen belim krugom. Na slonu počiva *biđa-mantra* (*Hang*) i podupire aŠdâšivu, pola od srebra, pola od zlata, budući da je bog predstavljen u svom hermafroditском obliku (*ardhanârîšvara*). Sedeći na biku, drži u svojim brojnim rukama mnoštvo, za njega karakterističnih, predmeta i amblema (*vađra*, trozubac, zvono, itd.). Polovina njegovog tela čini Sadâgâurî, sa deset ruku i pet lica (a svako ima tri oka). *Višuddha çakra* je u vezi sa belom bojom, Eterom (*akaša*), Zvukom, kožom, itd.

6) *Âđnjâ* (= naređenje, komanda) *çakra*, koja se nalazi između obrva (pleksus sinusa). Beli lotos od dve laticice, sa slovima *h* i *ks*. Sedište sposobnosti spoznaje; *buddhi*, *ahamkâra*, *manas* i *indrya* (= čula) u njihovom »suptilnom« obliku. U lotosu je upisan beli trougao, sa vrhom nadole (simbol *yoni*); u sredini trougla je *linga*, takođe beo, nazvan *itara* (»drugi«). Upravo ovde je sedište Paramašive. *Biđa-mantra*

<sup>120</sup> *Siva-samhitâ*, V, 99, Râkinî.



je OM. Boginja koja vlada je Hâkinî: ona ima šest lica i šest ruku i sedi na belom lotosu.

7) *Sahasrâra çakra*: na vrhu glave, predstavljena u obliku obrnutog lotosa od hiljadu latica (*sahasra* = hiljadu). Takođe je zovu i *brahmasthâna*, *brahmarandhra*, *nirvânaçakra*, itd. Na laticama su sve moguće ligature sanskritskog pisma koje broji 50 slova (50 x 20). U sredini lotosa nalazi se pun mesec opisan oko trougla. Upravo tu se odvija vrhunsko spajanje (*unmanî*) Šive i Šakti, cilj tantrističke *sâdhane*; upravo tu izbija *kundalinî*, pošto je prošla kroz šest prethodnih *çakri*. Treba uočiti da *sahasrâra* nije više u domenu tela; ona već označava transcendentalan plan — zato se obično govori o doktrini »šest *çakri*«.

Postoje i druge, manje značajne, *çakre*. Tako, između *mûlâdhâre* i *svâdhisthâne* nalazi se *yonisthâna*: to je mesto gde se sjedinjuju Šiva i Šakti, mesto blaženstva, nazvano takođe (kao i *mûlâdhâra*) *kâmârûpa*. Tu je izvor želje i, na planu telesnosti, početak sjedinjavanja Šiva-Šakti, koje se završava u *sahasrâri*. Odmah uz *âdnjâ-çakru* nalazi se *manas çakra* i *soma çakra*, koje su u vezi sa funkcijama intelekta i nekih jogističkih iskustava. Osim *âdnjâçakre*, postoji, takođe, *kârana-rûpa*, sedište sedam »kauzalnih oblika, koji začinju i ulaze u sastav »suptilnog« i »fizičkog« tela. Najzad, drugi tekstovi govore o izvesnom broju *âdhâri* (= oslonac, posuda), koje se nalaze između *çakri* ili se identifikuju sa njima.<sup>121</sup>

Budističke tantrre znaju samo za četiri *çakre*, koje se, redom, nalaze u predelu pupka, srca, larinksa i cerebralnog pleksusa: poslednja, najznačajnija, naziva se *usnîsa-kamala* (lotos glave) i odgovara hinduističkoj *sahasrâri*. U tri prethodne *çakre* smeštene su tri *kâye* (tela): *nirmâna-kâya* u *çakri* pupka, *dhârma-kâya* u *çakri* srca, *sambhoga-kâya* u *çakri* grla. Međutim, ima neslaganja i kontradikcija u pogledu broja i mesta *çakri*.<sup>122</sup> Kao i u hinduističkim tradicijama, *çakre* su udružene sa *mudrâma* i Boginjama: Loçanom, Mâmakî, Pândarom i Târom.<sup>123</sup> *Hevaðra-tantra* daje, u skladu sa četiri *çakre*, dugačku listu »tetraða«: četiri *tattve*, četiri *ange*, četiri »trenutka«, četiri velike istine (*ârya-sattva*), itd.<sup>124</sup>

Ako ih pogledamo u projekciji, *çakre* oformljuju jednu *mandalu* čiji je centar označen sa *brahmarandhrom*. Upravo u tom »centru« događa se probijanje u drugu ravan, tu se

<sup>121</sup> Vidi Belešku VI, 9.

<sup>122</sup> Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism*, pp. 163 sq.

<sup>123</sup> *Šiva-samhitâ*, koju citira Dasgupta, p. 165.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 166—167.

ostvaruje paradoksalni čin transcendencije, prevazilaženje *samsâre* i »izlazak iz Vremena«. Simbolizam *mandale* je, takođe, osnovni element hramova i bilo koje svete građevine: u horizontalnoj projekciji, jedan hram odgovara jednoj *mandali*. Može se, dakle, reći da je svaki ritualni hod bio korak bliže Centru i da ulazak u hram odgovara inicijaciji pri ulasku u jednu *mandalu* ili prolazu *kundalinî* kroz *çakre*. S druge strane, telo se pretvara, istovremeno, u mikrokosmos (gde je planina Meru središte) i u panteon, gde svako područje i svaki »suptilni« organ imaju svoje njima namenjeno božanstvo, svoju *mantru*, svoje mističko slovo, itd. Ne samo da se učenik identifikuje sa Kosmosom već uspeva da otkrije genezu i rušenje Univerzuma. Kao što ćemo videti, *sâdhana* se sastoji od dve etape: 1) »kosmizacije« ljudskog bića i 2) transcendencije Kosmosa, to će reći, njegovog »uništavanja« usled spajanja suprotnosti (»Sunce« — »Mesec«, itd.). Poslednji korak u usponu *kundalinî*: njeno sjedinjavanje sa Šivom, u vrhu lobanje, u *sahasrâri*<sup>125</sup> je, *par excellence*, znak transcendencije.

## Kundalinî

Već smo spomenuli neke aspekte *kundalinî*: u opisima ona poprima, istovremeno, oblik zmije, Boginje i »energije«. *Hatha-yoga-pradîpika* (III, 9) je predstavlja sledećim rečima: *Kutlângî* (koji ima uvrnuto telo), *Kundalinî*, *Bhuðangî* (ženka zmije), Šakti, Ísvarî, *Kundalî*, *Arundhatî* svi ti termini imaju istu vrednost. Kao što otvaramo vrata sa ključem, isto tako i jogin otvara vrata izbavljenja (*mukti*) oslobađajući *kundalinî* pomoću *Hatha-yoge*.<sup>126</sup> Kada *guru*, svojim mističnim uticajem (*grâce*), probudi uspavanu Boginju, ona se brzo penje, prolazeći kroz sve *çakre*.<sup>127</sup> *Kundalinî* poistovećena sa Šabdabrahmanom, naime sa OM, dobija atribute svih boginja i bogova.<sup>128</sup> U obliku zmije,<sup>129</sup> ona prebiva u središtu tela svakog bića.<sup>130</sup> U obliku Parašakti, *kundalinî* se pojavljuje u korenu

<sup>125</sup> Napomenimo, ipak, da se *kundalinî*, kao simbol spajanja suprotnosti, neupotrebljava u svim tantrističkim školama. Vidi str. 252.

<sup>126</sup> *Goraksaçataka*, 51.

<sup>127</sup> *Šiva-samhitâ*, IV, 12—14; *Hatha-yoga-pradîpika*, III, 1 sq.

<sup>128</sup> *Šaradâ-tilaka-tantra*, I, 14; 55; XXV, 6 sq.

<sup>129</sup> *Ibid.*, I, 54.

<sup>130</sup> *Ibid.*, I, 14.

stabla (*âdhâra*),<sup>131</sup> a u obliku Paradevatâ počiva u središtu čvora smeštenog u centru *âdhâre*, mesta odakle polaze *nâdî*.<sup>132</sup> Kundalinî se kreće duž *susumne* snagom samosvesti (*manas*) koju *prâna* oslobađa: ona je vođena kroz *susumnu* kao što je konac vođen iglom.<sup>133</sup> Ona biva probuđena pomoću *âsana* i *kumbhaka*: »tada se *prâna* rastopi u Praznini« (*śūnya*).<sup>134</sup>

Buđenje *kundalinî* izaziva izuzetno veliku toplotu, a nje-no napredovanje kroz *ćakre* se manifestuje time što čitav donji deo tela postaje nepokretan i zaleđen kao da je leš, dok deo kroz koga prođe *kundalinî* izgara.<sup>135</sup> Budističke tantrе još jasnije naglašavaju taj vatreni karakter *kundalinî*. Prema budistima, Śakti (koju takođe nazivaju *Āndālī*, *Dombī*, *Yoginī*, *Nairāmani*, itd.) počiva u *nirmāna-kayi* (deo oko pupka): ona se budi usmeravanjem *bodhiċitte* na taj deo, što ima za posledicu osećaj »velike vatre«. U *Nevādra-tantri* kaže se da »*Āndālī* gori u pupku« i, nakon što sve sagori, iz »Meseca« (koji se nalazi na čelu) izađu nekoliko kapi nektara. Pjesma *Gunjārapāde* opisuje taj fenomen šifrovanim jezikom: »Susret lotosa i munje zbiva se u središtu; usled njihovog sjedinjavanja vatra zahvati *Āndālī*. Požar dostigne kuću *Dombī*; zahvatam Mesec i sipam vodu. Nema više ni velikog plamena ni dima — i prodire se ka *Nebu* preko vrha planine *Meru*.<sup>136</sup> O značenju tog simboličkog rečnika biće reči kasnije. Istaknimo, zasada, činjenicu: prema budistima, tajna snaga nalazi se uspavana u predelu pupka; upražnjavanjem joge, ona se budi, i kao požar zahvata dve gornje *ćakre* (*dharma* i *sambhoga*), prodire u njih, zahvata *usnīsa-kamalu* (koja odgovara *sahasrāri* u *Hindusa*) i, pošto je »sagorela« sve što joj je bilo na putu, vraća se u *nirmānakayu*.<sup>137</sup> Drugi tekstovi preciziraju da se ta toplina dobija »preobražajem« seksualne energije.<sup>138</sup>

Veza između *kundalinî* (ili *Āndālī*) i vatre, proizvođenje »unutrašnje toplote« za vreme dok se *kundalinî* penje kroz *ćakre* — činjenice su koje treba, već sada, naglasiti. Setimo

<sup>131</sup> *Ibid.*, I, 53.

<sup>132</sup> *Ibid.*, XXVI, 34.

<sup>133</sup> *Goraksasātaka*, 49.

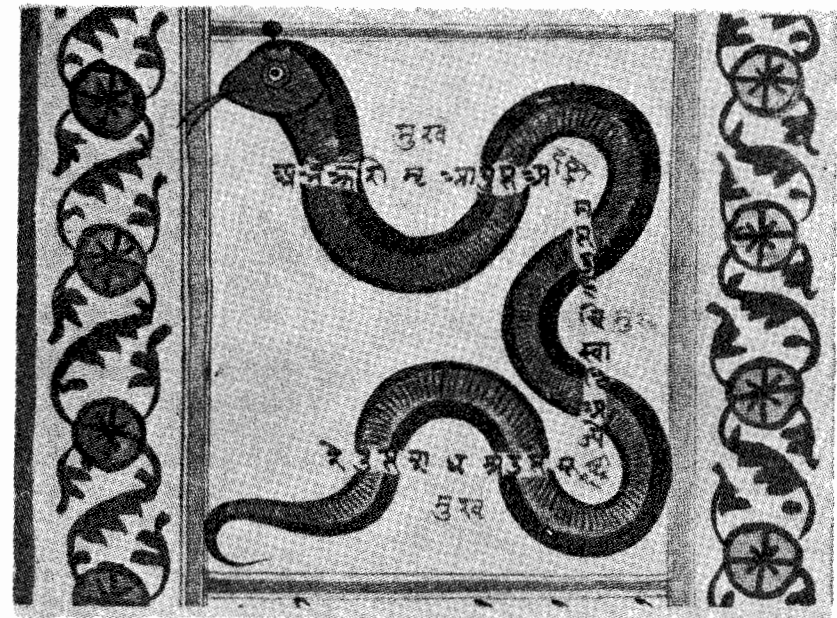
<sup>134</sup> *Haṭha-yoga-pradīpika*, IV, 10.

<sup>135</sup> Avalon, *The Serpent Power*, p. 242.

<sup>136</sup> Tekst navodi S. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 116 sq.

<sup>137</sup> *Śrīsamputikā*, rukopis navodi Dasgupta, *op. cit.*, pp. 118—119.

<sup>138</sup> Lama Kasi Dawa Samdup et W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (franc. prev. Paris, 1938), pp. 316, sq., 322 sq. Vidi niže str. 325 sq.



Verovatno najveća misterija cele joge krije se iza simbola ove »smotane« (*kundalinî*), zmije koja se postepeno uspravlja.

se da su, prema nekim mitovima, energije koje su izbljuvali svi Bogovi zajedno stvorile Boginju Śakti (vidi str. 209). Zna se, s druge strane, da je stvaranje »unutrašnje toplote« veoma stara »magijska« tehnika, najrasprostranjenija u šamanizmu (vidi str. 325). Odmah da istaknemo da se tantrizam uklapa u tu univerzalnu magijsku tradiciju, iako se duhovni sadržaj njegovog osnovnog iskustva — naime »Vatra« koju pri svom usponu *kundalinī* proizvodi — nalazi u sasvim drugom planu nego kada je reč o magiji ili šamanizmu. Štaviše, biće još prilike da proučimo, u vezi stvaranja »unutrašnje toplote«, simbiozu tantrizma-šamanizma, prisutnu u nekim himalajskim školama.

Ako prethodno nije obavljena duhovna priprema u disciplinama o kojim smo govorili, nije moguće pristupiti buđenju *kundalinī*. Međutim, samo buđenje i njen prolazak kroz *ćakre* se provocira određenom tehnikom, čija je suština u tome da se zaustavi disanje (*kumbhaka*) zahvaljujući nekom određenom položaju tela (*āsana, mudrā*). Metoda koja se najčešće koristi da bi se dah zaustavio, jeste metoda nazvana *khećarī-mudrā*: ždrela se zapuši vrhom jezika zavrnutog unazad, ka grlu.<sup>139</sup> Pljuvačka koja se pri tom obilno luči smatra se nektarom (*amṛta*), a meso samog jezika da je kravlje meso koje se jede.<sup>140</sup> Ova simbolična interpretacija jedne »fiziološke situacije« ima svoje značenje: očigledna je želja da se naglasi činjenica da jogin već učestvuje u »transcendenciji«: krši najstrožu zabranu za jednog Indusa (jesti kravlje meso), što će reći, više nije uslovljen, više nije na ovom svetu; prema tome, kuša nebeski nektar.

Ovo je samo jedan vid *khećarī-mudre*; videćemo da su zapušavanje ždrela jezikom i zaustavljanje daha koje nastaje dopunjavani seksualnom aktivnošću. Pre nego što počnemo da o tome govorimo, precizirajmo da je buđenje *kundalinī*, izazvano na takav način, samo početak vežbe: jogin se trudi da, s jedne strane, zadrži *kundalinī* u srednjem »kanalu« (*susumnā*) i da, s druge strane, ona prođe kroz *ćakre* sve do vrha glave. Međutim, a to kažu i sami tantristički autori, taj napor je retko kada krunisan uspehom. Evo jednog zagonetnog teksta iz *Tārākhandā*:<sup>141</sup> »Ako pijemo, i ako opet pijemo, ako pijemo sve dok ne padnemo na zemlju, padnemo na zemlju, i ako se dignemo i po-

<sup>139</sup> Da bi se u tome uspelo, potrebno je prethodno preseći žilu ispod jezika. Pročitaj o ličnom iskustvu Teosa Bernara, pp. 37 sq.

<sup>140</sup> *Hatha-yoga-pradīpika*, III, 47—49.

<sup>141</sup> Nalazimo ga i u *Tantrasāri*; Avalon, *Principles of Tantra*, II, p. CVIII.

novo počnemo da pijemo, izlazimo zauvek iz ciklusa ponovnog rađanja.« Reč je o iskustvu koje je ostvareno u stanju potpuno zaustavljenog disanja. U komentaru se o tome kaže: »U toku prve etape *satćakra sādhanē* (prodiranje u *ćakre*) učenik ne uspeva da dovoljno dugo zadrži svoj dah da bi mogao da se koncentriše i meditira pri prolasku kroz svaku *ćakru*. Prema tome, neće uspeti da zadrži *kundalinī* u *susumnī* duže nego što mu to dozvoljava *kumbhaka* (zaustavljanje disanja). Treba dakle, pošto je popio nebeski nektar (što se može objasniti na razne načine, na primer obilatim lučenjem pljuvačke usled zapušenog ždrela), da padne na zemlju — to će reći, da bude u *mulādhāra-ćakri*, koja je element — Zemlja. Učenik treba da dugo ponavlja ovu vežbu, i ponavljajući je neprestano, uništava uzroke ponovnog rođenja.«

Da bi se ubrzao uspon *kundalinī*, neke tantrističke škole kombinuju položaje tela (*mudre*) sa seksualnom aktivnošću. Metoda koja se tu krije teži da istovremeno ostvari »nepokretnost« daha, misli i semena. U *Goraksa-samhitī* (61—71) tvrdi se da, u toku *khećarī-mudre, bindu* (= sperma) »ne silazi« čak i ako smo u zagrljaju žene. I »dokle god *bindu* ostaje u telu, ne postoji strah od Smrti. Čak ako se ejakulacija semena i dogodi, *yoni-mudrā* ga zaustavlja.« *Hatha-yoga-pradīpika* (III, 82 sq.), u cilju dostizanja ovog istog rezultata, predlaže *va rolī-mudru*. Treba imati pri ruci mleka i »poslušnu ženu«. Jogin »treba da svojim *medhrom* usisa (*bindu* izbačen ejakulacijom u toku *maithune*)«, a taj čin resorpcije treba da radi i žena. »Kada je usisao svoj izbačen *bindu*, jogin može da ga sačuva; gubitkom *bindua* dolazi Smrt, njegovim zadržavanjem — Život.« Svi tekstovi insistiraju na međuzavisnosti daha, psiho-mentalnog iskustva i muškog semena. »Dokle god se vazduh (= dah) pokreće, i *bindu* se kreće; umiruje se kada se i dah umiri. Prema tome, jogin treba da kontroliše svoj dah i da postigne nepokretnost.«<sup>142</sup> »Dokle god je *prāna* u telu, Život (*đīva*) ostaje; odlazak Daha znači Smrt.«<sup>143</sup>

Vidimo, dakle, da *bindu* zavisi od daha i da mu je, na neki način, sličan: nestanak bilo jednog bilo drugog znači Smrt. *Bindu* odgovara i *ćitti*;<sup>144</sup> dakle, homolognost treba da

<sup>142</sup> *Goraksa-samhitā*, 90.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 91..

<sup>144</sup> U *Goraksa-samhitī* (90) rukopis iz Benaresa čita *cittam* umesto *bindur* (cf. Briggs, op. cit., pp. 302), kao što je i u *Hatha-yoga-pradīpiki* (II, 2): »Kada se dah kreće, kreće se i duh; kada se dah zaustavi u svom kretanju, duh postaje nepokretan.« Cf. *takođe* IV, 21.

se ostvari na tri nivoa, na kojima se odvija ili »pokret« ili »ne-pokret«: *prāna, bindu, citta*. Budući da je *kundalini* probuđena nasilnim zaustavljanjem — bilo disanja, bilo izbacivanja semena (koje je praćeno, ako se već dogodilo, vraćanjem semena) — značajno je da se upozna struktura i mogućnosti homologizacije sva tri pomenuta plana. Utoliko više što tekstovi ne preciziraju uvek o kome se planu radi.

## »INTENCIONALNI JEZIK«

Tantristički tekstovi su često pisani »intencionalnim jezikom« (*sandhā-bhāsā*), jezikom tajnovitim, mračnim, koji obiluje dvostrukim značenjima, gde će se stanja svesti opisivati erotskim slikama, i gde mitološki ili kosmološki rečnik obiluje hatha-jogističkim i seksualnim značenjima. U *Saddharma-pundarīkī* nailazimo više puta na izraze kao što su *sandhā-bhāsita, sandhā-bhāsya, sandhā-vačana*. Burnuf (Bournouf) ih je prevodio sa »enigmatski jezik«, Kern sa »misterija«, a Maks Miler sa »skrivena reč«. Godine 1916, Haraprasād Śāstri (Shāstri) predlaže: »jezik sumraka«, jezik »svetla i tame« (*ālo-ā-dhāri*). Međutim, tek je Vidušekear Śāstri (Vidushekar Shāstri), u svojoj studiji *Sandhā-bhāsā*,<sup>145</sup> prvi dokazao da se radi o jednom skraćenom obliku reči *sandhāya*, i da ona može da se prevede sa »intencija«, »imajući za cilj da«, »imati nameru da«, »koja je u vezi sa«, itd.<sup>146</sup> Nema, dakle, ni govora o »jeziku sumraka«. »Lako je moguće da su prepisivači, ne poznajući pravo značenje reči *sanddhāya* ili njenog skraćenog oblika *sandhā*, promenili u *sandhyā* (= iz sumraka), izraz koji im je bio blizak.«<sup>147</sup> Hevađratantra smatra da *sandhā-bhāsā* označava »veliko učenje (*mahāsamaya*) jogina«, »veliki jezik« (*mahābhāsam*), i izjavljuje da je ona »celokupnost značenja učenja (*samaya-sanketa vistaram*). Reklo bi se da je prilično određeno: »tajno, skriveno«.<sup>148</sup>

Obredne zagonetke i pogađalice biće upotrebljavane već od vedskih vremena:<sup>149</sup> one, na svoj način, objašnjavaju tajne

<sup>145</sup> »Indian Historical Quarterly«, IV, 1928, pp. 287—296.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 289.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>148</sup> Vidi Belešku VI, 10, sa bibliografijom i pregledom prethodnih istraživanja o tome.

<sup>149</sup> *Rg-veda*, I, 164; I, 152, 3; VIII, 90, 14; X, 55, 5, etc.; *Atharva-veda*, VII, 1; XI, 8, 10.

univerzuma. Međutim, u tantrizmu nalazimo se pred jednim kompleksnim sistemom šifrovanja, veoma razrađenim, koji ipak nije bio kadar da jasno prenese nesaopštiva jogističko-tantristička iskustva; da bi se označila takva vrsta iskustva, od davnina su se upotrebljavali simboli, *mantra* i mistična slova. U *Sandhā-bhāsi*, pak, postoji drugi cilj: želja da se od neposvećenih sakrije doktrina, i, naročito, da joginu predoči tu »paradoksalnu situaciju« koja je neophodna za njegovu duhovnu vežbu. Semantička mnogoznačnost reči uspeva da uobičajeni sistem referenci, što ga svakodnevni jezik sadrži, zameni dvosmislenošću: to razbijanje jezika, sa svoje strane, doprineće »uništenju« profanog univerzuma i zameniće ga jednim drugim, gde će se nivoi međusobno moći izmenjivati i integrisati. Simbolizam, uopšte uzev, ostvaruje opštu »poroznost«, »otvarajući« bića i stvari za transsubjektivna značenja. Međutim, u tantrizmu »internacionalni jezik« postaje duhovna vežba, on je integralni deo *sādhanē*. Učenik treba stalno da proučava misteriozni proces homologacije i konvergencije, osnove kosmičkih manifestacija, jer on sam postaje mikrokosmos, pa, da bi ih postao svestan, treba da »probudi« sve te snage koje, na raznim nivoima, ciklično stvaraju i ponovo apsorbiraju univerzume. On treba da prihvati *bodhicittu* istovremeno kao »misao probuđenosti« i kao muško seme, ne samo zato da bi sakrio od neupućenih Veliku Tajnu: jogin treba da prodre, samim jezikom (to će reći, stvaranjem novog i paradoksalnog jezika koji zamenjuje uništen profani jezik), u onaj nivo gde će se seme pretvoriti u misao i obratno.

Proces destrukcije i ponovnog stvaranja jezika može dobro da se vidi u tantrističkih pesnika, naročito u Siddhācārya, budiste, autora »šifrovanih« pesama, *čaryā*. Jedna pesma Kukkurīpāde kaže: »Kada se muzu *dve* (dojke, ili »kada se muze kornjača«) (mleko) ne može da se zadrži u vrču: plod tamarisovog stabla je pojeo krokodil. Čelo je blizu kuće (...), naušnicu su ukrali usred noći. Svekar je zaspao, snaha se budi — lopov je odneo naušnicu, gde da ga sad pronađemo? Čak i po danu, uplašena snaha više pred vranom — gde to ona odlazi noću? Ovakvu *čaryu* je pevao Kukkurīpāda i ona će dotaći srce samo jednog među hiljadama.«

U skladu sa komentarima, izgleda da je smisao sledeći: *dve* jesu *dve* »vene«, *idā* i *pingala*; tečnost koja se »muze« je *bodhicitta* (N.B., ova, pak, može da poprimi više značenja), a »posuda« (*pīta* = *pītha*) je *manipura* (*čakra* deo oko pupka). »Drvo« (*rukha* = *vrksa*) znači telo, a »plod« muško seme u vidu *bodhicitte*, »krokodil« koji ga »jede« je joginovo zauzavljanje disanja (*kumbhaka*). »Kuća« je sedište blaženstva;

»minduša« znači princip nepročišćenosti, a »lopov« simboliše *sahādānanda* (blaženstvo *sahāde*, o kojoj ćemo uskoro govoriti); »ponoć« je stanje potpune utopljenosti u vrhunsku sreću. »Svekar« (*śvaśura*) je dah; »dan« znači aktivno stanje (*pravṛtti*) misli, a »noć« njeno stanje odmora (*nivṛtti*), itd.<sup>150</sup>

Nalazimo se u svetu analogija, sličnosti i dvostrukih značenja. Bilo koji erotski fenomen može da označava, u tom »internacionalnom jeziku«, jednu hatha-jogističku vežbu ili jednu etapu meditacije, kao što se bilo kome simbolu, bilo kome »svetom stanju«, može pridodati erotski smisao. Prema tome, jedan tantristički tekst može da se čita pomoću više ključeva, liturgijskim, jogističkim, tantrističkim, itd. Komentatori naročito insistiraju na poslednja dva: čitati jedan tekst pomoću »jogističkog ključa«, znači odgonetnuti razne etape meditacije o kojima govori tekst. Tantristički smisao je najčešće erotski; međutim, teško je odlučiti da li se radi o jednom konkretnom činu ili o seksualnom simbolizmu. Tačnije rečeno, teško je razlikovati »konkretno« od »simboličnog«, jer tantristička *sādhana* baš i ima za cilj transsupstancijalizaciju svakog »konkretnog« iskustva, transformaciju fiziologije u obred.

Mnoge reči-klišei mahajanističkog budizma bile su obogaćene erotskim smislom u tantrizmu: *padma* (lotos) se interpretira kao *bhaga* (materica); *vaḍra* (bukvalno znači munja) označava *lingu* (muški seksualni organ). Može se, dakle, reći da Buda (*vaḍrasattva*) počiva u misterioznim *bhagama* Bhagavatija.<sup>151</sup> Na osnovu *Dohā-kose* Šahidulah (M. Shahidullah) je utvrdio nekoliko serija ekvivalenata; P. K. Bagki je proučavao simbolična značenja nekih tehničkih rečnika *čaryā*; pa i pored toga interpretacija šifrovanih tekstova, koji su pisani »internacionalnim i alegoričnim jezikom«, daleko je od toga da bude završena.

Evo nekoliko primera uzetih uglavnom iz *Dohā-kose*:  
*vaḍra* (munja) = *linga* = *śūnya* (= praznina)  
*ravi*, *sūrya* (sunce) = *raḍas* žena (u vreme menstruacije) =  
 = *pingala* = desna nozdrva = *upāya* (sredstvo)  
*śaśin*, *čandra* (mesec) = *śukra* (muško seme) = *idā* = leva nozdrva = prađnjā

<sup>150</sup> Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 480 sq. Interesantno je primetiti pri tom da se ovaj zagonetni stil upotrebljava bez prestanka i dan-danas u modernoj indijskoj literaturi, od *čaryāpade* do naših dana.

<sup>151</sup> L. de la Valée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, p. 134. Za jednačinu *vaḍra* = *linga* u *Hatha-yoga-praḍipiki*, cf. *Indeks* u izdanju Walter, s. v. *vaḍrakandara*.

*lalanā* (žena) = *idā* = *abhāva* (nebiće) = *čandra* = *apāna* = *nāda* = *prakṛti* (Prircda) = *tamas* (jedna od tri *gune*) = = *gangā* (Gang) = *svara* (samoglasnici) = *nirvāna*, itd.  
*rasanā* (jezik) = *pingalā* = *prāna* = *raḍas* (jedna od *guna*) = = *purusa* = *vyanjāna* (suglasnici) = *kāli* = *yamunā* (reka Yamunā) = *bhāva* (biće), itd.

*avadhūti* = žena asketa = *susumnā* = *praḍnjā* = *nairātma*, itd.

*bodhicitta* = Misao Probuđenosti = *śukra* (muško seme)

*tarunī* = mlada devojka = *mahāmudrā*

*grhinī* = supruga = *mahāmudrā* = *divyamudrā*, *ḍnjānamudrā*  
*samarasa* = ujednačenost uživanja = koitus = zaustavljanje daha = nepokretnost misli = zaustavljanje semena.

Jedan Kānhin<sup>152</sup> tekst kaže: »Žena i Jezik stoje nepomično sa obe strane Sunca i Meseca.« Prvi smisao bi bio hatha-yogistički: zaustavljanje dahova (*prāne* i *āpane*) u *idi* i *pingali*, praćeno prestankom aktivnosti tih dvaju »suptilnih vena«. Postoji i drugi smisao: Žena je mudrost (*praḍnjā*), a Jezik napor, sredstvo za akciju (*upāya*): radi se o tome da se zaustavi kako gnosa, tako i napor uložen u realizaciju, a »imobilizacija« se može postići samo jogom (zaustavljanjem daha). Samo, »zaustavljanje daha« treba shvatiti, u tom kontekstu, rezultatom zaustavljanja izbacivanja semena. Kanha to i kaže svojim mističnim stilom: »Nepokretnost sadrži misao Iluminacije (prev. Šahidulaha; poslednji termin može da se prevede sa Misao Probuđenosti) uprkos prašini koja ga okružuje. Zrno lotosa, čisto po prirodi, vidimo u svom sopstvenom telu.« Sanskritski komentar to objašnjava: ako pri *maithuni* (koitus) *śukra* (sperma) ostane neizbačena, i misao ostaje nepokretna.<sup>153</sup> U stvari, »prašina« (*raḍas*) jeste »ženski *raḍas*« (kako menstrualnih tako i vaginalnih sekreta): za vreme *maithune*, jogin izaziva lučenje u svojoj partnerki, zadržavajući vlastitu *śukru* nepokretnom i postiže dvostruki rezultat: zaustavlja svoju misao i, s druge strane, sebi stvara uslove da upije »zrno lotosa« (= *raḍas*).

<sup>152</sup> Šahidulah ga netačno predstavlja »nihilistom« (cf. *Les chants mystiques de Kanha et de Dohā-kosa*, p. 14): Kanha i Saraha su nihilisti. Kao i kod mādhyaṁika-filozofa, ništa ne postoji, ni *bhava* ni *nirvāna*, ni *bhāva* (biće) ni *abhāva* (nebiće). Istina je data rođenjem (*sahāda*), to će reći, praznina.« U stvari, Kanha odbacuje »podvojenju misao«, parove suprotnosti, uslovljenosti — i traži neuslovljenost (*sahāda*).

<sup>153</sup> Shahidullah, *op. cit.*



Tako ponovo nailazimo na tri »zadržavnja« i »nepokretnosti« o kojima govore hatha-yogistički tekstovi (vidi str. 251): zaustavljanje daha, semena i misli. Nije lako pdrodreti do značenja te »imobilnosti«. Pre nego što počnemo da ga proučavamo, bilo bi poželjno da se zadržimo na ritualnoj ulozi seksualnosti u staroj Indiji i u jogističko-tantrističkim tehnikama.

## MISTIČKA EROTIKA

Za *maithunu* se znalo još u vreme Veda; međutim, tek će tantrizam da je koristi kao sredstvo za spasenje. Treba, pri tome, u pretantrističkoj Indiji razlikovati dve moguće ritualne dimenzije seksualnog sjedinjavanja; oba rituala su, doduše, arhaične strukture i nesumnjivo veoma stari: 1) bračno ujedinjavanje kao hijerogamija; 2) seksualno orgijastičko sjedinjavanje, koje ima za cilj bilo univerzalnu plodnost (kišu, žetvu, stado, žene, itd.), bilo stvaranje »magične odbrane«. Nećemo se zadržavati na ženidbenom činu pretvorenom u hijerogamiju: »Ja sam Nebo, a ti Zemlja!« kaže muž ženi.<sup>154</sup> Sjedinjavanje predstavlja ceremonijal sa mnogim prethodnim čišćenjima, simboličkim predstavama i molitvama, baš kao što se odvija bilo koji vedski obred. Žena se drukčije posmatra: postaje posvećeno mesto gde se prinosi žrtva: »krilo je oltar, dlake su trava, koža je presa za somu, vatra u središtu je vulva.<sup>155</sup> Koliko se žrtvom dobija *vâdapeya*, toliko dobija i onaj koji je, znajući za to, u igri ispod...«<sup>156</sup> Značajna činjenica je: počev od *Brhad-âraryaka-upanisade* pojavljuje se verovanje da se plodovi »delanja« — rezultat vedske žrtve — mogu dobiti ritualnim sjedinjavanjem u braku. Ovo identifikovanje žrtvene vatre sa ženskim seksualnim organom potvrđuje i magijska formula koja je bila namenjena ženinom ljubavniku: »Ti si prineo žrtvu livenicu na moju vatru, itd.«<sup>157</sup> Jedan ritualni detalj sjedinjavanja, kada

<sup>154</sup> *Brhad-âraryaka-upanisad*, VI, 4, 20.

<sup>155</sup> Senar (Senart) primećuje da se tekst čini izmenjen. Ipak, ne može se drukčije prevesti. Reč je, uostalom, o veoma starom verovanju prema kome vatra vodi poreklo iz vagine; cf. Eliade, *Le chamanisme*, p. 327, n. 2.

<sup>156</sup> *Brhad-âraryaka-upanisad*, VI, 4, 3.

<sup>157</sup> *Ibid.*, VI, 4, 12.



*Latâ-sâdhanâ*. Khajuraho, oko XII v.

se ne želi da žena začne, nagoveštava neke ideje koje su u vezi sa resorpcijom semena: »pošto je izdahnuo, udahne govoreći: mojom snagom, mojom spermom, uzimam tvoju spermu — i ona je lišena sperme«. <sup>158</sup> Znači da je haža-yogističko povlačenje semena moglo da postoji, u najmanju ruku, bar u obliku »magije« već u doba Upanišada. U svakom slučaju, tekst, koga smo upravo citirali, dovodi u vezu povlačenje semena sa disanjem i čarobnim formulama.

Pri začecu zazivaju se imena bogova: »Neka Visnu pripremi matericu; neka Tvastar uobliči oblike; neka Prađapati donese a Dhatar položi u tebe seme. Posej seme, o Sinivali, posej seme, boginjo sa velikom pundom! U tebi su posejali seme, dva Ašvina, dva boga sa niskama lotosa. <sup>159</sup> Ako se pravilno razume jedan takv stav, ako shvatimo da seksualnost nije više »psihofiziološka situacija«, da dobija značaj obreda, lakše možemo shvatiti tantrističke inovacije kojima se ova posvećuje i uzdiže na nivo rituala i mitologije; međutim, taj isti simbolizam upotrebljava će se i u suprotnom pravcu: ritual se objašnjava pojmovima seksualnosti. »Ako u toku propovedi sveštenik razdvoji dve prve četvrtine stiha, a veoma približi druge dve, to znači da žena širi butine, dok ih čovek spaja u sjedinjavanju; sveštenik tako predstavlja sjedinjavanje, da bi čin dao mnogobrojno potomstvo. <sup>160</sup> Hotarova molitva izgovorena tihim glasom predstavlja izbacivanje semena; kada mu se hotar obrati sakramentalnim znakom, adharyu se postavlja četvoronoške i okreće lice; četvoronošci okreću leđa da bi se obavilo izbacivanje semena. <sup>161</sup> Zatim se adharyu uspravlja i okreće lice hotaru; tako se dvonošci postavljaju licem u lice da bi izbacili seme.« <sup>162</sup>

Videli smo (vidi str. 115) da se u toku *mahâvrate pumšcali* ritualno sjedinjuje sa *brâhmačarinom* ili *mâgadhom* na samom mestu određenom za žrtvu. <sup>163</sup> Verovatno da se radi, istovremeno, o ritualu »odbrane« i prosperiteta, kao pri velikim žrtvama konja, *ašvamedhama*, gde žena onoga koji prinosi žrtvu, *mahišî*, treba da odglumi sjedinjavanje sa žrtvenom životinjom; na kraju ceremonijala, četiri supruge bivaju

<sup>158</sup> *Ibid.*, VI, 4, 10.

<sup>159</sup> *Brhad-âraryaka-upanîsad*, VI, 4, 21.

<sup>160</sup> *Aitareya-brâhmana*, X, 3, 2—4.

<sup>161</sup> *Ibid.*, X, 6, 1—6.

<sup>162</sup> S. Lévi, *La doctrine du sacrifice*, p. 107.

<sup>163</sup> Videti, takođe, *Âpastamba-šrauta-sûtra*, XXI, 17, 18; *Kâthaka-samhitâ*, XXXIV, 5; *Taittiriya-samhitâ*, VII, 5, 9, etc.

prepuštene četvorici velikih sveštenika. <sup>164</sup> U ceremonijalnom sjedinjavanju između *brâhmačarina* (bukvalno znači »nevin mladić«) i *pumšcali* (»prostitutka«) može se naslutiti želja da se ostvari *coincidentia oppositorum*, objedinjavanje suprotnosti. — budući da isti motiv nalazimo u ikonografskim mitologijama i simbolizmima mnogih arhajskih kultura. U svakom slučaju, kako u *ašvamedhi* tako i u *mahâvrate* seksualni rituali li dalje zadržavaju svoju kosmološku valentnost (*ašvamedha* nije replika kosmogonije). Kada onaj dublje značenje »sjedinjavanja suprotnosti« počinje da biva nejasno, seksualni ritual se ostavlja po strani: *tad etad purânam utsannam na kâryam*, kaže *Sânkhâyana-šrauta-sûtra* (XVII, 6, 2): »ovo je jedan stari običaj; ne bi trebalo više da se upražnjava«. Luj d'la Male Puser u tom naređenju vidi »protest dakšînâ-çâra protiv ceremonije leve ruke«, <sup>165</sup> to je malo verovatno, pošto seksualni simbolizam nije izum *vamâçâra*. Već smo navodili odlomke iz *Brâhmana* i *Upanîsada*; nayedimo još i pasus iz *Chândogya-upanîsade* (II, 13, 1—20) u kome se seksualno sjedinjavanje transponuje i uzdiže na nivo liturgije (*sâman*), a naročito *vâmadevya* (melodija kojom se prati čedenje podnevne *some*) i poziva je, to je *hinkâra* (= mukli uzvik kojim počinje liturgijska pesma) i udvara joj se, to je *prastâva* (= uvod u *sâmân*); leže sa ženom, to je *udgîtha* (= glavni deo *sâmâna*); leže na ženu, to je *pratihâra* (= deo *sâmâna*, koji odgovara trećem stihu strofe od četiri stiha); čin je završen, to je *nidhana* (= zaključak *sâmâna*, koji odgovara četvrtom stihu strofe). To je (*sâman*) *vâmadevya* ostvarena u seksualnom sjedinjavanju (*mithuna*). Onaj koji to zna, naime da se *vâmadevya* ostvaruje u *mithuni*, taj se sjedinjuje, i razmnožava serijama *mithune*, itd. Ne treba ni jednu sebi uskratiti: u tome se nalazi praktična primena.«

Čini nam se malo verovatnom pretpostavka da se radi o tekstu nastalom pod uticajem ideja »leve ruke«; ono što je u tekstu najvažnije jeste pretvaranje seksualnog sjedinjavanja u liturgijski obred (sa svim religioznim implikacijama koje se pri tom nameću). Kao što smo to već rekli, proces menjanja psihofiziološke aktivnosti u sveti čin karakteriše čitavu arhajsku spiritualnost. »Dekadencija« počinje kada simbolična značenja putenih aktivnosti počinju da se gube; to onda za

<sup>164</sup> Cf. tekstove P.—F. Dumont, *L'Ašvamedha* (Paris, 1929), pp. 260 sq. O elementima seksualnosti u zemljoradničkim kultovima plodnosti cf. I. I. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I—III (Zurich, 1937).

<sup>165</sup> Puser, *Etudes et Matériaux*, p. 136.

sobom povlači napuštanje »starih običaja«. Međutim, simbolizam spajanja suprotnosti imaće i dalje značajnu ulogu u bramanskoj misli. Za to da se »seksualno sjedinjavnje« shvata kao »spajanje suprotnosti«, nalazimo i jedan drugi dokaz u činjenici da neki tekstovi zamenjuju izraz *maithuna* sa izrazom *samhitâ*, »veza«: taj termin se upotrebljava da bi označio binarnu organizaciju slogova, metriku, melodiju, itd., ali i da bi izrazio sjedinjavnje sa bogovima i Brahmanom.<sup>166</sup> Pri tom, kako ćemo to uskoro videti, spajanje suprotnosti čini metafizičku konstantu svih tantrističkih rituala i meditacija.

Budistički tekstovi, takođe, pominju *maithunu* (pâli *methuna*; cf. *methuno dhammo*),<sup>167</sup> a Buda pominje neke askete koji smatraju da je seksualnost sredstvo da bi se dostigla nirvâna.<sup>168</sup> »Ne treba zaboraviti«, piše L. d'la Vale Pusen<sup>169</sup> »da ima više sekti koje dozvoljavaju vernicima da budu sa ženama koje nisu 'čuvane' (neudate, verene, itd.) [...] Ne treba zaboraviti epizodu sa nekadašnjim čuvarem magaraca (ili lovcem ptica) Aritthom koji, iako kaluđer, ipak tvrdi da ljubav nije prepreka za sveti život; sa pobožnim Magandikom koji nudi Budi svoju ćerku Anupamu, Neuporedivu.«<sup>170</sup> Veoma malo podataka imamo da bismo mogli da dešifrujemo najdublji smisao svih tih običaja. Treba imati na umu da, uporedo sa mističkom erotikom, još od praistorije postoje bezbrojni rituali koji seksualnost uvode u najraznovrsnije kulturne kontekste. Zadržaćemo se, u nastavku, na nekima od njih koji se koriste u »narodnoj« magiji. Ipak, vrlo je verovatno da tu nije reč o tantrističkoj tehnici *maithune*.

## Maithuna

Svaka naga žena je inkarnacija *prakrti*.<sup>171</sup> Treba je, dakle gledati sa istim divljenjem i bez interesa, kao kada razmišlja-

<sup>166</sup> *Aitareya-aranyaka*, III, 1, 6; *Sâṅkhâya-aranyaka*, VII, 14, etc. O filozofskim osnovama za spajanje suprotnih principa videti Arande K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal power*, »The Indian Theory of Government«, New Haven, 1942.

<sup>167</sup> *Kathâvathu*, XXIII, 1—2.

<sup>168</sup> *Dîgha*, I, 36.

<sup>169</sup> *Nirvâna*, p. 18, beleška.

<sup>170</sup> *Āgama*, VI, 32, etc.

<sup>171</sup> Cf. H. H. Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, II ed., London, 1961, p. 156.

mo o nedokučivoj tajni Prirode, njenoj neograničenoj stvaralačkoj sposobnosti. Ritualna nagost jedne *yoginî* ima suštinu mističnu vrednost: ako pred nagom ženom ne otkrijemo u našem najdubljem biću isto osećanje strahopoštovanja ko ga imamo kada nam se otkriva kosmička Misterija — onda rituala nema, to je sve samo profani čin, sa svim konsekvencijama za koje znamo (pojačavanje karmičkog lanca, itd.). Druga etapa je u tome da Žena-*prakrti* postane inkarnacija Šakti: ritualna partnerka postaje Boginja, kao što i jogin treba da bude inkarnacija Boga. Tantristička ikonografija božanskih parova (na tibetanskom: *yab-yam*, otac-majka), bezbrojne »predstave« Bude obavijenog njegovom Šakti, primeri su za model *maithune*. Uočimo nepokretnost Boga: sva aktivnost dolazi od Šakti. (U jogističkom kontekstu, statični *purusa* kontemplira kreativnu aktivnost *prakrti*.) Odnosno, kako smo to već videli u hatha-yogi, u tantrizmu, imobilnost koja se ostvaruje istovremeno na tri nivoa — misao, disanje, izbacivanje semena — jeste najviši cilj *sâdhane*. Opet se i ovde radi o tome da se podražava božanski model: Buda, ili Šiva, Duh sâm, nepokretan i miran, usred kosmičke igre.

Maithuna služi, prvenstveno da dâ ritam disanju i da olakša koncentraciju: ona je, time, zamena za *prânâyâmu* i *dhâranu*, ili, pre, njihov »oslonac«. Joginî je mlada devojka koju je guru podučavo i čije je telo osvećeno (*adhishthita*) *nyâsama*. Seksualno sjedinjavanje se pretvara u ritual u kome ljudski par postaje božanski. »Pripremljen za izvršnje obreda (*maithunu*) preko meditacije i ceremonija koje ga omogućavaju i čine plodonosnim, on (*i. e.* jogin) uzima joginî, svoju partnerku i ljubavnicu, pod imenom bilo koje Bhagavat, kao zamenu i za samu suštinu Târe, jedinstvenog izvora radosti i odmora. Ljubavnica ovaploćuje celu žensku prirodu, ona je majka, sestra, supruga, ćerka; u njenom glasu, koji traži ljubav, onaj koji vrši obred prepoznaje glas Bahagavatî koja traži Vađradhara, Vađrasattvu. Tako izgleda put za škole tantrika, šaiva i buda, put spasenja Bodhi.«<sup>172</sup> Štaviše, žena koja je izabrana za *maithunu* nije uvek obična žena za orgije. U *Panjćakrami* opisuje se jedan tradicionalni ritual: »*Mudrâ*, supruga joginova, izabrana u skladu sa strogo određenim pravilima, koju nudi i osvećuje guru, treba da bude mlada, lepa i učena: sa njom će učenik, pažljivi poštovalac *sîksâs*, obaviti ceremoniju: jer oslobođenje nije moguće bez ljubavi (*strîvyatirekena*), a telesno ujedinjavanje nije dovoljno da bi se oslobođenje ostvarilo. Upražnjavanje *pâramitâs*, cilj *kriye*, ne

<sup>172</sup> La Vallée Poussin, *Études et Matériaux* p. 135.

treba da bude od nje odvojen; neka *sādhaka* voli *mudru* u skladu sa ritualom: *nātikāmayet striyam*.<sup>173</sup>

*Prānāyāma*, *dhāranā* su samo sredstva kojim se, u toku *maithune*, dolazi do »nepomičnosti« i nestajanja misli, »vrhunške velike sreće« (*paramamahāsukha*) iz *Dohā-kose* to je *samarāsa* (Sahidulah prevodi sa »identitet uživanja«; reč je pre o »jedinstvu emocije«, ili, tačnije, o tom paradoksalnom iskustvu koga je teško opisati, a koje se sastoji u otkrivanju Jedinstva). »Fiziološki«, do *samarāse* se dolazi u toku *maithune*, kada *śukra* i *radas* ostanu nepokretni.<sup>174</sup> Međutim, kako to zapauža Sahidulah, »mistični jezik *Dohā-kose* dopušta da se zaključí da je *maithuna*, ujedinjavanje *loṭsa* (= *paṭma*) i *munje* (= *vaḍra*), ostvarenje stanja ispraznosti (*vaḍra* = *śūnya*) u čvoru moždanih nerava (= *puḍma*). Ima se pravo da se »mlada devojka« shvati kao ispraznost. U *Āryāma* (*Buddha-gāna*), *nairātmya*, stanje ne-ega, ili *śūnya*, »ispraznost«, opisano je kao mlada devojka iz niže kaste, odnosno kurtizana.<sup>175</sup> Prema *Panjčakrami*, koju je proučavao Luš d'la Vale



*Adharačumbana-āsana*, Basohli, Jammu i Kašmir XVIII v.

<sup>173</sup> La Vallée Poussin, *op. cit.*, 141.

<sup>174</sup> Shahidullah, p. 15.

<sup>175</sup> Poznatá je uloga devojke iz nižih kasta i kurtizana u tantrickim »orgijama« (*čakra*, tantristički »krug«). Što je devojka izopaćenija i razvratu sklonija, to je pogodnija za obred. *Dombi* (pralja; u tajnom jeziku označava *nairātmya*) je miljenica svih tantrističkih autora (*cf.* Kāhīna *Āryā*, navedena po Shahidullahu, *op. cit.*, p. 111 sq.). »O *dombi*! Sve si isprljala! ... Neki kažu da si ružna, Ali te mudri zadržavaju na svojim grudima, ... O *dombi*! Nema slobodnije žene!« (Shahidullah, *op. cit.*, p. 120, bčleška). U legendama o 84 *mahāsiddhā* (čarobnjaka), što ih je sa tibetanskog preveo Grünwedel (*Die Geschichten der 84 Zauberer*; Baessler Archiv, 1916, pp. 137—228), često nalazimo »motiv« devojaka iz najnižih kasta, punih mudrosti, u posredstvu magijskih moći, koje se udaju za kraljeve (pp. 147—148), koje znaju kako se pravi zlato (pp. 221—222), itd. Postoji više razloga za oduševljenje za žene iz najnižih kasta. Ono označava, prvo, suprotstavljanje »naroda« ortodoksnim sistemima, a predstavlja, također, i kontranapad autohtonih elemenata protiv ideologije kasta i hijerarhije koju je uvelo indoarijevsko društvo. Ali, to je samo manje značajan aspekt problema. Tu je najznačajniji simbolizam »pralje« i »kurtizane«, a ne treba zaboraviti ni to da se, u skladu sa tantrističkim doktrinama identiteta suprotnosti, ono »najfinije i najdragocenije« krije upravo u »najnižem i najvulgarnijem«. (Alhemčari Zapada išli su istim putem kada su tvrdili da se *materia prima*, identična sa *lapis philosophorum*, nalazi svuda, čak i u najnižim oblicima, *vili figura*). Autori *Āryā* su smatrali da je *dombi* izraz »praznine«, to će reći, *Grunda Kūṭi* se ne može svrstati ni formulirati, budući da je jedino »pralja« bila lišena svih kako socijalnih tako i etičkih i religioznih, itd. titula i kvalifikacija. O problematici žene kao spiritualnog vođe u tantrizmu vidi W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte* (»Anthropos«, Vol. 25—26, 1940—41), pp. 798 sq.



Pusen, *maithuna* se može shvatiti istovremeno i kao konkretni akt i kao interiorizovani ritual, sačinjen od *mudri* (= jogini), to će reći, pokreta, telesnih položaja i upečatljivo vizualizovanih slika. »Za religiozne, *maithuna* je suštinski čin inicijacije (*sampradâya*). Po naređenju gurua, oni krše zakon vrline, koga će morati da se nadalje pridržavaju. Takva je, kako mi se čini, doktrina Panjćakrame (III, 40) [...] Onaj koji stvarno ne upražnjava *maithunu*, ako je to učinio jednom, u trenutku inicijacije, dospeva, putem vrlina joge, do vrhunskog *samâpattija* [...] *Maithuna* se ne upražnjava stvarno (*samvrtyâ* = *lokavyavhâratah*): zamenjuje se vežbama unutrašnjeg reda, činovima u kojima je *mudrâ* (jogini) jedna intelektualna forma, simbolični gest, zaustavljeni pokret ili neka neobična fiziološka operacija.«<sup>176</sup>

Tekstovi insistiraju na ideji da je *maithuna*, pre svega, usvajanje Principâ; »pravo seksualno sjedinjavanje je sjedinjavanje Parašakti (*kundâlinî*) sa Atmanom; ostali su samo telesni odnosi sa ženama.«<sup>177</sup> U *Kâlivilâsa-tantri* (gl. X—XI) opisuje se ritual, ali se napominje da ga treba obavljati samo sa iniciranim ženom (*parastrî*). Neki komentator dodaje da samo najniže kaste (*šudra*) poštuju ceremonijal nazvan *pançatattva* (pet *makâra*, to će reći, pet termina koji počinju sa slovom m: *matsya*, riba; *mâmsa*, meso; *madya*, piće koje opija; *mudrâ* i *maithuna*) u njegovom bukvalnom značenju. U istom tekstu se tvrdi, s druge strane, da je taj ritual namenjen Kaliyugi,<sup>178</sup> tj. da je prilagođen trenutnoj kosmičko-istorijskoj etapi, gde je Duh po strani i »degradiran« u telesne okvire. Međutim, autor veoma dobro zna da se *pançatattva* interpretira doslovno, naročito u magijskim sredinama i u manje ortodoksnim oblastima, i citira *Nigamatantra sâru*: »U Gauri i u drugim zemljama, može se dobiti *siddhi* preko *pašbhâve*« (*pançatattva* upražnjavana na materijalan način).

Već smo rekli da se tantristi dele na dve grupe: *samayine*, koji veruju u identitet Šive i Šakti i trude se da probude *kundalinî* duhovnim vežbama — i *kaule*, koji obožavaju Kaulinî (= *kundalinî*) i predaju se konkretnim ritualima. Ova razlika je nesumnjivo tačna, ali nije uvek lako odrediti granice u kojima jedan ritual treba da bude bukvalno shvaćen: videli smo (str. 250) u kome smislu treba shvatiti pojam »pijanstva« koje se nastavlja »dok se ne padne na zemlju«.

<sup>176</sup> De la Vallée Pousin, *Études et matériaux*, pp. 142—143.

<sup>177</sup> *Kulârnavatantra*, V, 111—112.

<sup>178</sup> *Ibid.*, gl. V.

Pri tom, nebrojeno puta je upotrebljen grub i brutalan jezik da bi se postavila zamka neiniciranima. U čuvenom tekstu, *Šakti-sangama-tantri*, gotovo u celini posvećenom *satçakrabhedî* (= »prodiranje šest *çakri*), koristi se krajnje »konkretno«<sup>179</sup> rečnik da bi se opisale duhovne vežbe.<sup>180</sup> Ni u jednom momentu ne sme se ispustiti iz vida dvosmislenost erotskog rečnika u tantrističkoj literaturi. Uspinjanje *Çandâlî* kroz joginovo telo često se poredi sa igrom »pralje« (*Dombî*). Sa »*Dombî* na potiljku«, jogin »provodi noć u velikom blaženstvu«.<sup>181</sup>

Pa ipak, *maithuna* se upražnjava i kao konkretni ritual. Samom činjenicom da to više nije profani akt, već obred, da partneri više nisu ljudska bića, već su »izvan«, kao bogovi, seksualni čin nije više na karmičkom nivou. Tantristički tekstovi često ponavljaju izreku: »istim onim aktom zbog koga neki ljudi bivaju u vatri Pakla tokom miliona godina, jogin dobija svoj večni blagoslov« (*karmanâyena vai sattvâh kalpakotișâtânyapi, paçyante narake ohore tena yogî vimuçyate*).<sup>182</sup> To je, kao što znamo, osnova same joge koju izlaže Krsna u *Bhagavad-gîti*: »Onaj koga egoizam ne odvede na krivi put i čija je svest ostala nepomućena, ubio nekog ili ne, neće time biti [karmičkim lancem] svezan« (XVIII, 17). Već se u *Brhadârânyaka-upanisadi* (V, 14, 8) tvrdilo: »onaj koji to zna, kakav god greh da na izgled učini, sve podnese i ostaje pročišćen i neuprljan, ne stari i ostaje besmrtn.«

Sam Buda je pružio primer, ako je verovati mitologiji tantrističkog ciklusa, upražnjavajući *maithunu*, i uspeo je da savlada Mâru i da, koristeći se i dalje tom tehnikom, postane svezajući gospodar magičnih snaga.<sup>183</sup> Vežbe »na kineski način« (*çinâçâra*) preporučuju mnoge budističke tantrije. U *Mahâçinâ-kramâçâri*, zvanog *Çinâçâra-sâratantra*, priča se kako je mudri Vasistha, Brahmanov sin, otišao da pita Visnuu, u

<sup>179</sup> Do te mere da je izdavač teksta, dr Benoytosh Bhattacharyya, preduzeo mere da pojmove iz seksualnog područja zameni znakovima: XXX; cf. *Šaktisangama Tantra*; Vol. I, *Kâlîkhandâ* (Gaekwad Oriental Series, Vol. 61, Baroda, 1932), Vol. II, *Târâkkhandâ* (G. O. S., Vol. 91, Baroda, 1941).

<sup>180</sup> Cf. Vol. II, str. 126—131 o pet *makâra*: prema B. Bhattacharyy, uopšte nije reč o »ribi, mesu, *maithuni*, itd.«, već o tehničkim terminima koji se tiču meditacije.

<sup>181</sup> Vidi tekstove koje objavljuje Dasgupta, *Obscure religious cults*, p. 120 sq.

<sup>182</sup> *Đnjânâsiddhi* od Indrabhutija, p. 32, šloka, 15. Videti takođe druge tekstove u Belešci VI, 11.

<sup>183</sup> E. Sénart, *La légende du Bouddha*, p. 303—308.



Budinom obličju, o ritualu boginje Târe. »Ude u veliku zemlju Cina i vide Budu okruženog sa hiljadu ljubavnica u erotskoj ekstazi. Iznenađenje mudraca se graniči sa skandalom. 'To su činovi suprotni Vedama!' uzviknu. Na to se, ođnekud iz prostora, začu prekerni glas: 'Ako hoćeš, reče glas, da pridobiješ naklonost Târe, tada mi počast treba odavati upražnjavajući kinesku tehniku!' Približivši se Budi on' će sa njegovih usana primiti neočekivanu lekciju: 'Žene su bogovi, žene su život, žene su dragulji. Treba uvek biti u mislima među ženama!'<sup>184</sup> Prema jednoj legendi kineskog tantrizma, jedna od žena Yen-Cua podavaše se rado mladincima: posle njene smrti otkrili su da je bila »Boddhisattva sa Kostima poput lanaca« (zajme, kosti skeleta bile su međusobno povezane kao karika lanca).<sup>185</sup>

Sve ovo prevazilazi granice *maithune* u pravom smislu reči i uklapa se u veliki pokret obožavanja »Božanske Žene«, koji počev od VII—VIII veka dominira celom Indijom. Videli smo prevlast Šakti u ostvarivanju spaša i značaj žene u duhovnim disciplinama. Sa višnuizmom u njenoj krišnait-skoj formi, ljubav (*prema*) je pozvana da ima glavnu ulogu. Naročito se ceni grešna ljubav, *parakiyâ rati*, »tuda žena«; u čuvenim bengalskim »Ljubavnim lekcijama« navode se diskusije između višnuitskih pobornika *parakiyâ* i pristalice ljubavi u braku, *svakiyâ*; ovi poslednji su uvek bili pobeđivani. Za ideal ljubavi i dalje se uzimala ljubav koja je vezivala Râdhu i *Krsnu*: ljubav tajna, ilegalna, »antisocijalna«, ljubav koja oličuje potpuni raskid koji zahteva autentično religiozno verovanje. Bračni simbolizam hrišćanske mistike, gde je Hrist Suprug, u očima jednog Hindusa nedovoljno ističe napuštanje svih socijalnih moralnih vrednosti koje nalaže mistična ljubav.

Râdhâ je zamišljena kao bezgranična ljubav koja je u samoj suštini *Krsne*.<sup>186</sup> Žena je deo Râdhe, a čovek deo *Krsne*: zbog toga »istina«, koja se odnosi na ljubavi *Krsne* i Râdhe, može da se spozna isključivo u samom telu, a saznanje o

<sup>184</sup> S. Lévi, *Le Népal, Etude historique d'un royaume hindou* (Paris, 1905), Vol. 1, pp. 346—47. Poglédati, takođe, S. Lévi o »Mahâćini«, »Bull. Ecole Française Extrême-Orient«, 1905. Cf. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, pp. 179 sq.

<sup>185</sup> Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (»Harvard Journal of Asiatic Studies«, VIII, pp. 241—332), pp. 327—28. Međutim, ova oda telesnoj ljubavi može da se objasni i važnošću koja se pridaje (naročito u tantrističkim sredinama) seksualnim tehnikama kao sredstvu da se produži život. Vidi Belešku VI, 12.

<sup>186</sup> Vidi tekstove koje je objavio Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 142 sq.

»telesnosti« ima univerzalnu metafizičku vrednost. U *Râtna-sâri*, sa kaže da onaj koji ostvari »istinu tela« (*bhânda*) je spreman da dospe do »univerzalne istine« (*brahmânda*).<sup>187</sup> Međutim, kao što je to slučaj i sa svim ostalim tantrističkim i mističnim školama, kada se govori o čoveku, i ženi, ne misli se na »običnog čoveka« (*sâmânya mânus*), »čoveka sa strastima« (*râger mânus*), već na suštinskog, arhetipskog čoveka, »ne-rođenog« (*ayoni mânus*), »ne-uslavljenog« (*nityer m.*); isto tako, ne može se otkriti suština Râdhe sa »običnom ženom« (*sâmânya rati*), već to treba da bude jedna »izuzetna žena« (*bišesa rati*).<sup>188</sup> »Susret« između Čoveka i Žene događa se u Vrindabanu, mitskom mestu ljubavi *Krsne* i Râdhe; njihovo sjedinjavanje je jedna »Igra« (*lilâ*), to će reći da je oslobođeno kosmičke težine, jer je spontanost sama. Slaviše, sve mitologije i tehnike koje se odnose na spoj suprotnosti, liče jedna na drugu: *Siya-Sakti*, *Buda-Sakti*, *Krsna-Râdhâ*, i mogu se prevesti na bilo koje »sjedinjavanje« (*idâ i pingalâ, kundâlini* i *Siva, pradnyâ* i *upâya*, »dah« i »misao«, itd.). Svaki spoj suprotnosti izaziva dostizanje novog nivoa i dovodi do ponovnog otkrivanja prvobitne »spontanosti«. Nbrojeno puta se jedna mitološka shema istovremeno »interiorizuje« i »inkarnira«, koristeći se tantrističkom teorijom o *ćakri*. U višnuitskoj poemi *Brahma-samhitâ, sahasrâra-ćakra* se izjednačava sa Gokulom, mesto boravka *Krsne*. Jedan, pak, višnuitski pesnik iz XIX veka, Kamalâ-Kânta, u svojoj pesmi *Sâdhaka-ranjâna*, upoređuje Râdhu sa *kundâlini* i njenu žurbu, u momentu kada ona odlazi na tajni sastanak sa *Krsnom*, kao uspinjanje *kundâlini* da bi se sjedinila sa *Sivom* u *sahasrâri*.<sup>189</sup>

Mnoge mističke škole, bilo budističke bilo višnuitske, postavljaju da koriste jogističko-tantrističku *maithunu*, mada »obožavanje« (*le amour dévotionnel*) i dalje ima suštinsku ulogu. Snažno mistični pokret, poznat pod imenom *sahâdyâ*, koji se nadovezuje na tantrizam, kako budistički tako i hinduistički, i dalje pridaje isti značaj erotskim tehnikama.<sup>190</sup> Međutim, kao i u tantrizmu, i u hatha-yogi seksualno sjedinjavanje jeste sredstvo kojim se dostiže »vrhunsko blaženstvo« (*mahâsukha*), i ono nikad ne treba da bude završeno izbacivanjem semena. *Maithuna* se pojavljuje kao nagrada posle dugog i asketskog šegrtovanja. Početnik treba savršeno da vlada

<sup>187</sup> Dasgupta, *op. cit.*, pp. 165.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 162.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 150 sq.

<sup>190</sup> Vidi Belešku VI, 13.

svojim čulima i, u tom cilju, treba da se postepeno približava »ženi svog obožavanja« (*nâyikâ*), pretvarajući je, unutrašnjom ikonografskom dramaturgijom, u boginju. Zbog toga, u prva četiri meseca, treba da joj bude sluga i da spava u istoj sobi gde i ona, a potom u dnu njenih nogu. Tokom sledećih četiri meseca, služeći je kao i ranije, spava u njenom krevetu, sa leve strane. Tokom daljih četiri meseca, spavaće sa desne strane, zatim će spavati zagrljeni, itd. Sve ove pripreme imaju za cilj »postizanje autonomije« čulnosti — koja se, inače, smatra za jedino čovekovo iskustvo kojim se može ostvariti blaženstvo nirvâne — i ovladavanje čulima, naime, zaustavljanje semena.

U *Nâyikâ-sâdhana-tiki* (*Komentari o duhovnoj disciplini u društvu žene*) daje se detaljan opis ovog obreda. Spis sadrži osam delova i počinje sa *sâdhanom*, mističnom koncentracijom pomoću liturgijskih formula; dolazi *smarana* (»pribiranje, prodiranje u svest«), *âropa*<sup>191</sup> (»pridavanje vrednosti objektu«), u kojoj se ceremonijalno predaje cveće *nâyiki* (koja počinje da se pretvara u boginju); *manana* (»setiti se lepote žene kada je ona odsutna«), koja već označava početak interiorizovanja obreda. U petoj etapi, *dhyâna* (»mistička meditacija«), žena seda sa joginove leve strane i biva ljubljena, »tako da to inspiriše duh«.<sup>192</sup> U *pûji* (»kult« u pravom smislu reči), obožava se mesto na kome sedi *nâyikâ*, prinose joj se darovi, a žena se kupava kao što bi se kupao kip boginje. Za to vreme vernik mentalno ponavlja formule. Najveću koncentraciju dostiže kada uzima *nâyiku* na ruke i polaže je na krevet, ponavljajući formulu: *Hlîng klîng kandarpa svâhâ*. Čin sjeđinjanja vrši se između dva »boga«. Erotska igra se odvija na transpsihološkom planu, jer se nikad ne dovodi dokraja. Za vreme *maithune* jogin i *nâyikâ* otelotvoruju »božansku situaciju«, u onom smislu u kome ne samo da ostvaruju blaženstvo već mogu i direktno da osmatraju vrhunsku realnost.

<sup>191</sup> *Âropa* ima značajnu ulogu u sahadiji: označava prvi korak ka transcenciji: sagledati ljudsko biće ne više u njegovim fizičkim, biološkim i psihološkim aspektima, već u ontološkoj perspektivi; cf. tekstovi Dasgupte, *Obscure religious Cults*, p. 158 sq.

<sup>192</sup> »Žena ne treba da bude dodirnuta radi telesnog zadovoljstva, već radi usavršavanja duha«, precizira *Anandabhairava* (navodi ga M. M. Bose, *Post Caitanya Sahadiyâ Cults of Bengal*, pp. 77—78).

## »UJEDINJENJE SUPROTNOSTI«

Ne treba nikad zaboraviti da *maithuna* nikad ne sme da se završi izbacivanjem semena: *bodhicittam notsrđet*, seme nikad ne treba da izađe, ponavljaju tekstovi.<sup>193</sup> Inače će jogin potpasti pod zakon Vremena i Smrti, poput bilo kojeg običnog grešnika.<sup>194</sup> Ovde čulno ushićenje ima ulogu »prevoznog sredstva«, jer sobom donosi maksimalnu napetost koja uklanja normalnu svest i otvara put u stanje srodno nirvani — *samarasa*, u stanje paradoksalnog ostvarenja Jedinstva. Kao što smo već videli: *samarasa* se postiže »imobilizacijom« daha, misli i semena. U *Kânhi*noj *Dohâ-kosi* stalno se ponavlja motiv: dah »niti silazi, niti se penje; ne čineći ni jedno ni drugo, ostaje nepokretan (V, 13). Onaj koji je u nepomučenosti uživajući (*samarasa*) imobilizovao kralja svog duha bivajući u stanju Spontanosti (*sahađa*), u tom trenutku postaje čarobnjak; više se ne boji ni starosti ni smrti« (V, 19). »Ako postavimo tešku bravu na vrata gde ulazi dah, i ako u tom zastrašujućem mraku duh upotrebimo kao lampu, ako dragulj *đine* dosegne visine vrhunskog neba«, *Kânha* nam kaže, »postići će se *nirvâna*, a da se pri tome ne napusti ovaj svet.«<sup>195</sup>

U »nepromenljivom užitku«, kroz neopisivo iskustvo Jedinstva (*samarasa*), dostiže se stanje *sahađe*, ne-uslovljenosti, čiste spontanosti. Teško je naći ekvivalente za ove sanskriptske termine. Svaki od njih želi da izrazi paradoksalno stanje apsoluta ne-dualnosti (*advaya*) koje dovodi do *mahasukhe*, »Velikog blaženstva«. Kao i *brahman* iz Upanišada i vedânte, kao i mahajanistička *nirvâna*, i stanje *sahađe*, takođe, izmiče definiciji; ne može se spoznati na dijalektički način, već samo doživljenim iskustvom.<sup>196</sup> »Ceo svet, kaže *Hevađra-tantra*, po-

<sup>193</sup> Cf. na primer, *Gunavratânirdeša*, navođena u *Subhâsitasamgraha* (ed. Bendall, Muséon, p. 44): *bhage lingam pratisthâpya bodhicittam na çotsrđet*. Taoizam, takođe, zna za slične tehnike, u grubljem obliku (cf. H. Maspéro, *Les procédés de »nourir le principe vital« dans la religion taoïste ancienne*, »Journal Asiatique«, juillet—septembre 1937, pp. 383 sq.). Međutim, njen cilj nije bio da dostigne paradoksalno nirvanično stanje, već da poštedi »vitalni princip« od suvišnog trošenja i da time produži mladost i život. Ponekad su taoistički erotski rituali poprimili dimenzije pravilnih kolektivnih orgija (Maspéro, *ibid.*, pp. 402 sq.); u pitanju su, verovatno, ostaci nekadašnjih praznika godišnjih doba. Međutim, specifični duhovni horizont *maithune* je sasvim drukčiji od horizonta arhaičnih orgija, čiji je jedini cilj bio da se osigura sveopšta plodnost. Vidi Belešku VI, 12.

<sup>194</sup> *Kânhe*, *Dohâ-kosa*, 14; *Hatha-yoga-pradipika*, III, 88, etc.

<sup>195</sup> *Kânhe*, *Dohâ-kosa*, 22; prev. Šahidulaha.

<sup>196</sup> Vidi tekstove *Dohâ* i *Tantra* koje objavljuje Dasgupta, *Obscure religious Cults*, pp. 91 sq.

seduje suštinu *sahade*, jer je *sahada* sušastvo (*svarûpa*) svega: za onog koji ima čist duh (*çitta*) nirvâna postaje njegovo sušastvo. Stanje *sahade* se »ostvaruje«<sup>197</sup> prevazilaženjem svekolikih dualnosti; zbog toga koncepti *advaye* (ne-dualnosti) i *yuganaddhe* (princip objedinjavanja) imaju značajno mesto u tantrističkoj metafizici. *Panjçakrama* nadugačko razmatra koncept *yuganaddhe*: to je stanje jedinstva dobijeno eliminacijom dva suprotna i kontradiktorna pojma: *samsâre* (= kosmički proces) i *nivrtti* (= apsolutni prekid bilo koga procesa); mi možemo da prevaziđemo ta dva pojma ako postanemo svesni da je krajnja priroda fenomenološkog sveta (*samkleša*) identična sa prirodom apsoluta (*vyavadâna*); ostvaruje se, dakle, sinteza u poimanju sveta (formi i sveta) koji je izvan svih formi, itd.<sup>197</sup>

U toj dijalektici prepoznajemo omiljene teme *mâdhya-mike* i, uopšte, *mahajanističkih* filozofa. Međutim, tantriku pre svega interesuje *sâdhana*; on želi da »realizuje«<sup>197</sup> paradoks koji se pominje u svim formulacijama i slikama jedinstvene suprotnosti, želi da »eksperimentom«<sup>197</sup> dođe do stanja ne-dualnosti. Budistički tekstovi su naravno insistirali na dualnima suprotnosti: *pradnyâ*, Mudrosti, i *upâya*, Sredstvo da se do nje stigne; *shûnya*, Praznina, i *karunâ*, Saučešće. »Ujediniti«<sup>197</sup> ih, odnosno »prevazići«<sup>197</sup> u krajnjoj liniji, znači ostvariti paradoksalno stanje Bodisatve: u Mudrosti, on više ne vidi ličnosti (jer, metafizički govoreći, ličnost »nepostoji«<sup>197</sup>; postoji samo agregat pet *skandhi*); a, pri tom, u svom Saučešću, Bodisatva se trudi da spase ličnost. Tantrizam umnožava parove suprotnosti: Sunce i Mesec, Siva i Šakti, *idâ* i *pihgâlâ*, itd.; i, kao što smo upravo videli, trudi se da ih »ujedini«<sup>197</sup> suptilnim psihološkim tehnikama i meditacijama. Značajno je da se istakne činjenica: na bilo kome nivou da se odvijalo, spajanje suprotnosti predstavlja prevazilaženje sveta fenomena, uništavanje iskušavanja bilo koje dualnosti.

Slike koje se pri tom koriste, nagoveštavaju povratak u prvobitno stanje ne-izdiferenciranosti: ujedinjavanje Sunca i Meseca odražava »uništenje Kosmosa«<sup>197</sup> i, konsekvntno, povratak izvornom Jedinstvu. U *hatha-yogi* se teži da se ostvari »nepokretnost«<sup>197</sup> daha i semena; govori se čak i o »vraćanju semena«, odnosno o jednom paradoksalnom činju, kojeg je nemoguće ostvariti u »normalnom«<sup>197</sup> psihološkom kontekstu, koji bi proizlazio iz »normalnog«<sup>197</sup> kosmosa; drugim rečima, »vraćanje semena«<sup>197</sup> odražava, na filološkom planu, »prevazilaženje«<sup>197</sup> fenomenološkog sveta, pristup slobodi. Ovo je sa-



Danuigma-âsana, Orissa, XIX vek.

<sup>197</sup> Dasgupta, *op. cit.*, 32, n. 1.

mo jedna primena onoga što se naziva »ići protiv struje« (*udâna sâdhana*), ili »regresivnog« procesa (*ultâ*) nâtha-siddha, podrazumevajući totalnu »inverziju« svih psihofizioloških procesa; to je, u osnovi, misteriozna *parâvrtti*, koja se pominje već u mahâjânističkim tekstovima, i koja u tantrizmu označava, takođe, »vraćanje semena«. <sup>198</sup> »Vraćanje«, »regresija« izaziva — u onog koji ih ostvari — poništavanje kosmosa i, konsekvntno tome, »izlazak iz Vremena«, pristup »besmrtnosti«. U *Goraksa-vidayi*, Durgâ (= Šakti, *Prakrti*) se obraća cvim rečima Šivi: »Kako to da si ti, o Uzvišeni, besmrtn, a ja sam smrtna? Otkri mi istinu, o Uzvišeni, da i ja postanem besmrtna!« <sup>199</sup> Tom prilikom Šiva otkriva hatha-yogističku doktrinu: besmrtnost se može dostići samo ako se *zaustavi manifestacija*, i samim tim dezintegracija; treba ići »protiv struje« (*udâna sâdhana*) i ponovo pronaći prvobitno Jedinstvo, nepokretno, ono koje je postojalo pre prekida. To upravo i rade hatha-yogini kada ujedinjavaju »Sunce« i »Mesec«. Taj paradoksalni akt se ostvaruje istovremeno na više nivoa: sjedinjavanjem Šakti (= *kundalinî*) sa Šivom u *sahasrâri*, nastaje inverzija kosmičkog procesa, regresija u stanje nerazlikovanja prvobitne Sveopštosti; »fiziološki« spreg Sunce-Mesec se ispoljava »sjedinjavanjem« *prâne* i *apâne*, to jest »totalizacijom« dahova, u stvari njihovim zaustavljanjem; najzad, seksualno sjedinjavanje, posredstvom *vađrolî-mudre* (vidi str. 216) omogućuje »vraćanje semena«. <sup>200</sup>

Prema tome, sjedinjavanje »Sunca« i »Meseca« ostvaruje se unifikacijom dahova i vitalnih energija, koje cirkulišu u *idi* i *pingali*: sjedinjavanje se odvija u *susumni*. Ili, kako se kaže u *hatha-yoga-pradîpiki* (IV, 16—17), »*susumnâ* proždire Vreme«. U tekstovima se insistira na »osvajanju Smrti« i besmrtnosti koja iz toga proizlazi za jogina koji »osvaja Vreme«. Zaustaviti disanje, prekinuti misao, imobilizovati seme — samo su formule da bi se objasnio jedan te isti paradoks uništavanja Vremena. Vidi se kako svakom naporu u transcenciji kosmosa prethodi dug proces »kosmizacije« tela i psiho-mentalnog života, jer samo ako počne od savršenog »kosmosa« jogin može da prevaziđe kosmičku uslovljenost. Međutim, već i »kosmizacija«, ostvorena prvenstveno *prânâyâmom*, menja joginov osećaj za vreme. <sup>201</sup> U *Kâla-âakra-tantri* po-

vezuje se udisaj i izdisaj sa danom i noći, zatim sa petnaest dana, pa mesecom, godinama, da bi postepeno stigla do najvećih kosmičkih ciklusa. Naime, jogin vlastitim ritmom disanja ponavlja i ponovo živi Veliko kosmičko Vreme, periodično stvaranje i destrukciju Svetova (kosmičkih »Dana i Noći«). Zaustavljajući dah, »ujedinjavajući ga u *susumni*, on prevazilazi fenomenološki svet, dostiže stanje neuslovljenosti i bezvremenosti, gde »ne postoji ni dan ni noć«, gde »nema više ni bolesti ni starosti«; očevidno je da se radi o pomalo naivnim i aproksimativnim formulacijama da bi s opisao »izlazak iz Vremena«. Prevazići »dan i noć«, znači prevazići suprotnosti. To, prema rečniku nâtha-siddha, znači asimilovati kosmos inverzijom svih pojavnih procesa. To je ono isto na šta se misli kada se kaže da su vreme i Večnost, *bhâva* i *nirvâna* jedno te isto; na čisto »humanom« planu, to odgovara ponovnom iznalaženju primordijalne dvospolnosti, pronalaženju, u svom sopstvenom biću, jedinstva muškog i ženskog: jednom reči, ponovnom ostvarenju ponoće koja pretvodi svakoj Kreaciji.

Uopšte uzev, vidimo da je upravo nostalgija za ponoćom i prvobitnom blaženošću bila glavni motiv i izvor inspiracija za sve tehnike koje vode do *coincidentia oppositorum* u sopstvenom biću. Poznato je da se ta ista nostalgija i iznenađujuće raznoliki simboli i tehnike sreću svuda u arhaičnom svetu. <sup>202</sup> Zna se, takođe, da su mnoge, na izgled besmislene, ceremonije zasnovane i nalaze teorijsko objašnjenje u želji da se ponovo dođe do »rajskog« stanja prvobitnog čoveka. Sva preterivanja, okrutnosti i ludosti poznate pod nazivom »tantrističkih orgija«, najvećim delom proizlaze, *in ulatima analisi*, iz iste tradicionalne metafizike, koja je odbijala da definiše krajnju realnost drugačije nego preko *coincidentie oppositorum*. Neki od tih ekscesa, neki »popularni« vidovi bliski tantrističkim teorijama i metodama, biće ispitani u jednoj od sledećih glava.

Ipak nam ostaje da istaknemo još jedan vid tantrističke *sâdhane*, koji obično prolazi nezapažen; reč je o posebnom značenju pojma: resorpcija kosmosa. Pošto je opisan proces Šivine Kreacije (I, 69—77), u *Šiva-samhiti* se opisuje suprotan proces u kome jogin učestvuje: on vidi kako element Zemlje postaje »suptilan« i kako se rastapa u Vodi, i kako se Voda rastapa u Vatri, Vatra u Vazduhu, Vazduh u Eteru, itd., sve dok Veliki Brahman ne upije sve u sebe. Odnosno, tu duhovnu vežbu jogin upražnjava da bi ubrzao proces re-

<sup>198</sup> Vidi Belešku VI, 1.

<sup>199</sup> Dasgupta, *op. cit.*, p. 256 sq.

<sup>200</sup> Dasgupta, *op. cit.*, p. 274, sq.

<sup>201</sup> Cf. moju studiju, *Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité (Images et Symboles)*, Paris, 1952, pp. 73—119), pp. 112 sq.

<sup>202</sup> Eliade, *Traité d'Historie des Religions*, pp. 357 sq.

sorpcije koji se odvija u trenutku smrti. Drugim rečima, jogin već tada prisustvuje, preko svoje *sâdhane*, resorpciji tih kosmičkih elemenata u njihove odgovarajuće matrice, proces koji počinje u samom trenutku smrti i koji se nastavlja u prvim etapama zagrobnog života. O tome nam Bardo Todol (Bardo Thödol) daje nekoliko dragocenih podataka. Kada se to posmatra pod tim uglom, tantristička *sâdhana* — kako se to i dalo očekivati — javlja se kao disciplina koja je usmerena ka iskušavanju smrti u određenoj inicijaciji, i ona, kao i druge arhajske duhovne discipline, podrazumeva, u jednom ili drugom obliku, inicijaciju, odnosno iskušavanje smrti i ritualnog vaskrsavanja. U tom smislu može se reći da je tantrika »mrtvac za života«, budući da je unapred proživeo svoju sopstvenu smrt; inicijacijskim rečnikom rečeno, on je »dva puta rođen«, jer do »novog rođenja« nije došao samo čisto teoretski, već i ličnim iskustvom. Moguće je da su mnoge aluzije na »besmrtnost jogina, aluzije kojima naročito obiluju hatha-yogistički tekstovi, u vezi sa iskustvom jogina »mrtvog za života«.

## GLAVA SEDMA

# JOGA I ALHEMIJA

## LEGENDE O JOGINIMA ALHEMIČARIMA

Tantristička vađrajâna nastojala je da stvori jedno, promeni i kvarenju nepodložno, »dijamantsko telo«. *Hatha-yoga* je, radeći na njegovom očvršćavanju, pripremala konačnu »transmutaciju« i osposobljavala telo za »besmrtnost«. Kao što smo upravo imali prilike da vidimo, tantristički procesi zbivaju se u prostoru jednog suptilnog tela, homolognog kako sa kosmosom tako i sa panteonom, tela koje je već u izvesnom smislu obogotvoreno. Nemojmo da zaboravimo značajan detalj: učenik je trebalo da kontemplira o raspadanju i stvaranju Univerzuma da bi, nakraju, uspeo da eksperimentalno proživi »smrt« (= raspadanje) i »vaskrsenje« (= ponovno stvaranje) kako kosmosa tako i svog suptilnog tela (str. 230). Proces raspadanja i rekreiranja podsećaju na *solve et coagula* zapadnih alhemičara. Poput alhemičara, i jogin radi na transformaciji »supstancije«; supstancija je, pak, za Indijce produkt Prakrti odnosno Šakti (ili Mâyê, arhetipskog mađioničara). Neizbežno tantristička joga se javlja kao nastavak alhemije: s jedne strane, ovladavši tajnama Šakti, jogin uspeva da oponaša njene »transformacije«, pa će pretvaranje neplemenitih metala u zlato veoma rano da postane tradicionalno poznata *siddhi*; s druge strane, lako se uočava u sličnosti između »dijamantskog tela« vađrayanista, *siddha-dehe* hatha-yogina i »tela Slave« zapadnih alhemičara; u svim pomenutim slučajevima vrši se transmutacija telesnog, konstruiše se »božansko telo« (*divya-deha*), »gnostičko telo« (*đnjana-deha*), dostojno boravišta onog koji je »za života spašen« (*đivanmukta*).



Podudarnost joge i alhemije uočili su kako prvi stranci koji su putovali u Indiju, tako i narod koji je veoma rano satkao čitav jedan jogističko-alhemičarski folklor, objedinivši teme eliksira besmrtnosti i transmutacije metala u mit o joginu-čudotvorcu. Zanimljivo je, pre nego što pristupimo ispitivanju samih alhemičarskih tekstova, da se upoznamo sa time šta o tome kažu putnici koji su o tome pisali i legende koje govore o slavnim alhemičarima: kao što to često biva, »mit« je rečitiji od istorijske stvarnosti i dopušta nam da dublje proniknemo u smisao neke istorijske činjenice nego dokumenti koji ga registruju.

Marko Polo o *chugchi*-jima (joginima), koji »žive 150 ili 200 godina«, piše: »Oni upotrebljavaju neko veoma čudno piće; napitak pripremaju tako što mešaju sumpor i živu i piju ga dva puta mesečno. Kažu da im to omogućuje dugovečnost; taj napitak su navikli da piju još od detinjstva.«<sup>1</sup> Čini se da Marko Polo ne pridaje veliki značaj joginima-alhemičarima. Za razliku od njega, Fransoa Bernije (François Bernier), koji je upoznao više indijskih asketskih sekta, joginima-alhemičarima posvećuje nekoliko veoma interesantnih strana koje će sve do početka XIX veka biti glavni izvor informacija o joginima i fakirima.<sup>2</sup> On pominje i njihovo poznavanje alhemije: »Postoje i neki drugi, različiti od ovih, koji su takođe veoma čudne ličnosti; oni gotovo bez predaha menjaju mesto boravka; to su ljudi koji se svemu rugaju i koji se ni o čemu ne brinu; znaju razne tajne, i, ako je verovati narodu, znaju čak da prave zlato i da tako dobro spremne napitak od žive da, jedno ili dva zrna svakoga jutra, daju telu savršeno zdravlje i jača stomak do te mere, da ovaj vari tako dobro, da ga gotovo nije moguće zasititi.«<sup>3</sup>

Tradicionalno verovanje u to da su indijske askete, koristeći drogu, prodrle u tajnu dugovečnosti nalazimo i u muslimanskih istoričara: »Čitao sam u jednoj knjizi da su poglavari Turkestana uputili ambasadore sa pismima i molbom indijskom kralju: pošto su oni, poglavari, saznali da u Indiji može da se nabavi droga koja produžava ljudski život, zahvaljujući kojoj je kralj Indije dostigao duboku starost ... poglavari Turkestana mole da im se pošalje malo te droge, kao

<sup>1</sup> Yule, *Travels of Marco Polo*, ed. H. Cordier, 1903, Vol. II, pp. 365 sq.

<sup>2</sup> Cf. *Voyages de François Bernier, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier*, Amsterdam, ed. David Paul Marret, 1723, t. II, yp. 121—131.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 130.

i uputstva o načinu kojim su rišiji kadri da tako dugo očuvaju svoje zdravlje.«<sup>4</sup>

Prema Emiru Khosruu, u Indiji se besmrtnost postiže i *prānāyāmom*. »... Zahvaljujući svojoj veštini, smanjujući broj dnevnih udaha, [bramani] uspevaju da postignu dugovečnost. Neki jogin, koji je smanjio broj svojih udisaja, živeo je više od 350 godina.«<sup>5</sup> Evo šta još o joginima piše isti autor: »Oni mogu da proreknu buduće događaje po dahu koji izlazi iz nozdrva, i to tako što gledaju koja je nozdrva, leva ili desna, manje ili više otvorena. U planinama na granici Kašmira može da se sretne znatan broj tih ljudi... Koliko god to neverovatno izgledalo, oni mogu, poput kokošaka, da se dignu u vazduh. Ako stave antimon na oči, oni čak mogu da budu nevidljivi. Samo oni koji su ih svojim očima videla mogu da veruju u sva ta čuda.«<sup>6</sup> U navedenom odlomku lako prepoznamo većinu jogističkih *siddhija*, prvenstveno moć da se »poleti«. Napomenimo, usput, da je *siddhi*, na kraju, ušla u svu alhemičarsku literaturu.<sup>7</sup>

Indijska književnost vrvi od aluzija na jogine alhemičare. Čuveni đainski asketa Hemačandra piše Devačandri: »Kada sam bio mali dečak, komad bakra, nakon što je bio premazan sokom nekog stabla ... i, u skladu sa tvojim instrukcijama stavljen pored vatre, pretvorio se u zlato. Reci nam ime tog stabla i njegove karakteristike, kao i druge detalje u vezi sa tim.«<sup>8</sup> Legende o alhemičarima bile su, pre svega, vezane za

<sup>4</sup> Prevedeno prema: Elliot, *The History of India as told by its own Historians* (Vol. II, London, 1869. p. 174). U Persiji još od vremena kralja Chosroes-a (531—578) bila je poznata legenda o jednoj biljci iz Indije koja omogućava večni život; cf. Reinand, *Mémoire sur l'Inde* (Paris, 1849), p. 130. Pozivanje na neki napitak za besmrtnost nalazimo i u *Datakama*, ali je verovatnije da se taj napitak nadovezuje na legendu o ambroziji nego na alhemiju.

<sup>5</sup> *Nuh Sipihir (Devet neba ili sfera)* od Emira Khosrua, prev. Elliot: *The History of India*, vol. III, London, 1871, p. 563—564.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 564.

<sup>7</sup> Vidi Belešku VII, 1.

<sup>8</sup> *Prabandhačintamani*, engl. prev. C. H. Tawney, Calcutta, 1901, p. 147; cf. *ibid.*, p. 173: jedan monah je sačinio eliksir koji je pretvarao u zlato sve što bi dodirnuo. Autor dela je đainistički monah Merutunga (XIV v.); on je napisao i alhemijski traktat *Rasādhyāya*; cf. A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, p. 512. U vezi sa »čovekom od glasa« vidi *Prabandhačintāmani*, p. 8, Hertel, *Indische Märchen* (Jena, 1921), p. 235. Legenda o kamenu mudrosti u Indiji pojavljuje se i u delu *Ain-i-Akbari*, čiji je autor Abdul Fadhl 'Allami (1551—1602), prev. H. Blochman et H. S. Jarrett (Calcutta, 1873), Vol. II, p. 197.

ime čuvenog Nâgârđune. Naravno, legendarna ličnost, o kojoj govore Somadeva (XI v.), u svom spisu *Kathâsaritsâgara* i Mertunga, u svojoj *Prabandhaçintâmani*, nije slavni doktor mādhyamika-škole, iako se čitava jedna tantristička, alhemičarska i magijska mitologija vezuje za ime ovog čuvenog filozofa; međutim, interesantno je primetiti do koje mere su, u idealizovanoj slici Nâgârđune (jedinoj koja se *nametnula* i koja je bila sačuvana u kolektivnom sećanju), tantrizam i magija obojeni alhemijom. Tako u *Kathâsaritsâgari* možemo pročitati da je Nagârđuna, ministar Chirâyusa, uspeo da sačina eliksir, ali mu je Indra naredio da o njemu nikome ne govori.<sup>9</sup> Kao svakom dobrom bramanu, i Somadevi je bilo stalo do toga da dokaže Indrinu premoć čak i nad tako moćnim čudotvorcem kao što je bio Nâgârđuna. I u *Prabandhaçintâmani* Nâgârđuna je pronalazač eliksira kojim može da se uzleti.<sup>10</sup> Druge legende govore o tome kako je Nâgârđuna proizveo zlato koje je, za vreme gladi u zemlji, dato za žito uvezeno iz dalekih krajeva.<sup>11</sup> Biće još prilike da govorimo o Nâgârđuni. Sada samo primetimo i to da je u Indiji verovanje da jogini mogu da transformišu metale još živo. Rasl (Russell) i Viljem Kruk (William Crooke) nailazili su na jogine koji su tvrdili da mogu da pretvore bakar u zlato; navodno, tu moć nasledili su od jednog svog učitelja koji je živio još u vreme sultana Altitmiša (ili Altamša). I Oman govori o jednom *sadhuu* alhemičaru.<sup>12</sup> Videćemo, u nastavku, da se alhemičarski podvizi vezuju za nekog iz grupe 84 tantristička *siddha*, pa se u nekim krajevima alhemija izjednačava sa tantrističkom jogom i magijom.

## TANTRIZAM, *hatha-yoga* I ALHEMIJA

U svom opisu Indije, al-Bîrûnî naročito insistira na povezanosti koja postoji između alhemije, podmlađivanja i dugovečnosti. »Oni poseduju vlastitu nauku koja podseća na

<sup>9</sup> Prev. Tawney, *Ocean of Stories*, ed. Penzer, III, pp. 257 sq.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 195—196.

<sup>11</sup> Vidi Belešku VII, 2.

<sup>12</sup> E. V. Russel i Rai Bahadur Hira Lal, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (London, 1916), Vol. II, p. 398; W. Crooke, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces* (Calcutta, 1898), Vol. III, p. 61; J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London, 1903), pp. 59 sq.

našu alhemiju. Nazivaju je *rasâyana*, reč izvedena iz *rasa*, »zlato«. Ta veština je, u stvari, pripremanje raznih droga i lekovitih mešavina koje se dobijaju iz biljaka. Njihovo delovanje vraća zdravlje čak i neizlečivim bolesnicima, a starcima mladost; ljudi koji ga uzimaju vraćaju se u godine neposredno posle puberteta; sede kose postaju ponovo crne, čula ponovo bivaju izoštrena, vraća se mladalačka gipkost pa čak i seksualna moć, a zemaljski život produžava se za mnogo godina. A što da ne? Zar već nismo spomenuli, oslanjajući se na autoritet Patanjđalija, da je jedan od metoda, koji vode izbjavljenju, upravo i *rasâyana*?<sup>13</sup> Istina je da Vyâsa i Vâçaspatimišra, komentarišući jednu Patanjđalijevu *sutru*,<sup>14</sup> gde se govori o biljnim ekstraktima (*ausaddhi*) kao načinu da se postignu »natprirodna dostignuća«, tumače *ausadhi* kao eliksir dugovečnosti, koji je postignut *rasâyanom*.

Neki orijentalisti (A. B. Keith, Lüders) i većina istoričara nauke (J. Ruska, Stapleton, R. Müller, E. von Lippmann) smatraju da su alhemiju u Indiju doneli Arapi: pozivaju se, pre svega, na značaj koji tu ima živa i na to da se ona u tekstovima pojavljuje veoma kasno. Međutim, živa se pominje već u »Bouerovom (Bower) rukopisu« (IV vek pre n. e.),<sup>15</sup> pa čak, verovatno, i u *Artha-šâstri* (III pre n. e.), i to uvek u alhemijski relevantnim kontekstima.<sup>16</sup> Osim toga, jedan broj budističkih tekstova pominju alhemiju mnogo pre nego što je došlo do uticaja arapske kulture. U *Avatamsaka-sûtri*, čije nastajanje pada, po svoj prilici, između 150—350 godine n. e. (preveo na kineski Siksânandi, 695—699), kaže se: »Postoji izvesni sok zvani hataka. Jedan *liang* ovog rastvora može da pretvori hiljadu *lianga* bronzne u čisto zlato.« U *Mahâpradnjâ-pâramitopadeši*<sup>17</sup> se još eksplicitnije kaže: »Drogama i inkantacijama moguće je pretvoriti bronzu u zlato. Veštom upotrebom droga srebro može biti pretvoreno u zlato i zlato u srebro. Snagom duha čovek može preobraziti glinu ili kamen u zlato.« To nisu jedini tekstovi koji govore o tome.<sup>18</sup> Dovoljno

<sup>13</sup> Ed. C. Sachau, *Alberunis India*, Vol. I, pp. 188—189.

<sup>14</sup> *Yoga-sûtra*, IV, 1.

<sup>15</sup> Hoernle, *The Bower Manuscript*, Calcutta, 1893—1912, p. 107.

<sup>16</sup> Prema R. Mileru i E. fon Lipmanu (*Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, II, p. 179), termin *râsa* u *Bouerovom rukopisu* ne odnosi se na živu; taj problem ostaje i dalje otvoren. O živi u *Artha-šâstri* cf. R. V. Patvardhan, *Proceedings of I Oriental Congress*, Poona, 1919, Vol. I, p. CLV; Winternitz, *Some Problems of Indian Literature* (Calcutta, 1925), p. 101.

<sup>17</sup> Prev. Kumaradiva, 402—405.

<sup>18</sup> Vidi Belešku VII, 3.

je da u tom smislu navedemo još jedan odlomak iz *Mahâ-prađnjâpâramitâsâstre*, tog važnog Nâgârđuninog spisa koji se sačuvao u Kumarâđvinom kineskom prevodu (344—413 pre n. e., znači najmanje tri stolecâ pre prodora arapske alhemije, prodora koji počinje sa Ďabir ibn-Hayyânom oko 760 n. e.). Među ostalim »metamorfozama« (*nirmâna*), Nâgârđuna navodi dug spisak *siddhija* (smanjiti se do veličine atoma, uvećati se do granica prostora, itd., proći kroz kameni zid, hodati kroz vazduh, dodirnuti rukom Sunce i Mesec), i, itd., povoljnom retribucijom činova (*vipâkabala*), učinjenih dodaje: »Postoje još četiri vrste *nirmâna* (metamorfoza): 1) u svetu u kome dominira želja (*kâmadhâtu*) moguće je pretvarati supstancije (*dravya*) travama (*osadhi*), dragocenim predmetima, i magičnim veštinama; 2) bića obdarena nadznanjima (*abhiđnjâ*) mogu snagom svojih magičnih sposobnosti (*rddhibala*) da pretvore supstancije; 3) Deva, Nâga, Asura, itd., povoljnom retribucijom činova (*vipâkabala*), učinjenih u (ranijim) životima, mogu preobražavati supstancije; 4) bića kojima je dodeljeno da žive u materijalnom svetu (*rûpadhâtu*) mogu, snagom vlastite koncentracije (*samâdhibala*), da transformišu supstancije.<sup>19</sup> Iz svega što je rečeno nameće se zaključak da je transformacija metala moguća kako vegetalnom i mineralnom alhemijom i magijom, tako i »snagom *samadhija*«, to jest jogom. Videćemo, u nastavku, da se ta tradicija nalazi i u drugim tekstovima.

Treba odmah da kaŕemo da nije moguće dokazati uticaj arapske kulture na indijsku alhemiju. Štaviše, alhemičarsku ideologiju i praksu srećemo i u asketskim krugovima, tamo gde, čak ni nakon prodora muslimana u Indiju, islamski uticaj gotovo da se nije uopšte osetio. Alhemija je u Indiji bila u neposrednoj vezi sa jogom i tantrizmom, tim panindijskim arhajskim tradicijama. Alhemijske tantrije nalazimo upravo najviše u oblastima gde je islam slabo prodro, to jest u Nepalu i tamulskim krajevima (gde se alhemičari nazivaju *sittar*, to jest *siddhe*).

Najrazgovetnija pominjanja alhemije i najveći broj imena *siddha*-alhemičara nalazimo u tantrističkoj literaturi i predaji. U *Subhâsita-samgrahi*<sup>19a</sup> značajna uloga dodeljuje se živi; u *Sadhanamali*<sup>20</sup> pominje se *rasarasâyana* kao peta *siddhi*. Jedan tekst *Siddhe* Ćarpatija govori o alhemijskim procesi-

<sup>19</sup> Prevod prema E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de la Sagesse*, I, p. 382—83.

<sup>19a</sup> Ed. Bendall, p. 40, strofa koja počinje sa *rasagrstam yathâ*...

<sup>20</sup> I, p. 350; cf. *Uvod*, pp. 85—86.

ma.<sup>21</sup> U *Siva-samhiti* (III, 54) smatra se da jogin može da sačini zlato od bilo koga metala ako ga trlja vlastitim ekskrementom i urinom. Sličan podatak nalazimo i u *Yogatattva-upanisadi* (74), gde se za alhemiju, ipak, kaže (30) da predstavlja prepreku jogističkom savršenstvu. Čuveni tantristički spis<sup>22</sup> obaveštava nas o alhemijskoj praksi *siddha*: Karnari dobija eliksir iz urina<sup>23</sup> i uspeva da pretvori bakar u srebro i srebro u zlato;<sup>23</sup> Ćapari zna za boju pomoću koje može da se pravi zlato;<sup>23</sup> guru Vyâli pokušava da dobije zlato pomoću srebra i raznih droga,<sup>23</sup> itd. O jednom drugom tantrističkom učitelju, Vâgišvarakirti, Târanâtha beleŕi da »je on proizveo veliku količinu eliksira života i razdelio ga ljudima, tako da su ljudi stari sto pedeset godina i više ponovo postali mladi«.<sup>24</sup>

Sve te legende i svi ti citati o simbiozi tantrizma i alhemije govore nam o soteriološkoj funkciji alhemijskih operacija. Nije reć o nekakvoj pre-hemiji, odnosno nauci u embrionalnom stadijumu, već se radi o duhovnoj tehnici koja, iako rađeći na »materiji«, ipak, i pre svega, traŕi »savršenstvo duha«, izbavljenje i nezavisnost. Ostavimo li, po strani, bogati folklor koji je okruŕivao alhemičare (to je slućaj, uostalom, sa svim »ćudotvorcima«), shvatićemo da između alhemičara — koji »proste« metale ŕele da pretvore u »zlato«, s jedne strane — i jogina — koji pokušavaju da iz svog mraćnog i sputanog psiho-mentalnog života »izvuku« slobodni i nezavisni duh, koji je plemenit kao i zlato, s druge strane — postoji suštinska podudarnost. Jer, u Indiji kao i drugde, »zlato je besmrtnost« (*amrtam âyur hiranyam*).<sup>25</sup> Zlato je jedini savršeni metal, sjajan poput sunca, Ćija simbolika konvergira simboliĀi Duha: slobodi i duhovnoj autonomiji. Uvodeći u sebe zlato alhemičar se nadao da će da u beskraj produŕi svoj život. Međutim, da bi mogao da ga apsorbuje, kaže nam alhemičarski spis *Rasaratnasamućcaya*, treba ga proćistiti i »fiksirati« živom.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Cf. odlomak *Devamanusyastotre* koji navodi Tucci, *Animadversiones Indicae*, in »Journal of the Asiatic Society of Bengal«, XXVI, 1930, p. 137.

<sup>22</sup> Preveo sa tibetanskog A. Grünwedel pod naslovom *Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer*, Baessler Archiv, V, Leipzig, 1916, pp. 137—228.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 165—167; 205—216; 202; 221—222.

<sup>24</sup> Navedeno prema: Conze, *Le Bouddhisme*, p. 177.

<sup>25</sup> *Maitrâyani-samhitâ*, II, 2, 2; *Satapatha-brahmana*, III, 8, 2 27; *Aitareya-brahmana*, VII, 4, 6, etc.

<sup>26</sup> Tekst navo: P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, Vol. I, p. 105.

Da se ne radi o empirijskoj nauci, o nekakvoj preteći hemije, jasno proizlazi iz jednog poglavlja Mâdhavine *Sarva-daršana-samgraha*,<sup>27</sup> koja je posvećena *rasešvara-daršani*, doslovno »nauci o živi«. Pošto izbavljenje zavisi od »čvrstine čovekovog tela«, može, samim tim, da se kaže da je živa, koja jača i produžava život, takođe, jedno sredstvo za izbavljenje. Tekst koji se navodi u *Sarva-daršana-samgrahi* kaže da: »izbavljenje proizlazi iz spoznaje, spoznaja iz učenja, a učenje je moguće samo ukoliko je telo zdravo«. Ideal askete je da postigne »izbavljenje života«, da bude *đivan-mukta*. *Rasa* (živa)<sup>28</sup> je kvintesencija Šivina; naziva se i *pârada*, jer vodi na drugu obalu. Ona je sperma Hare (= Sive), a *abhra* (liskun) je *ovum* boginje (*Gaurî*): supstancija proizašla iz tog sjedinjenja može čoveka da učini besmrtnim. Znatno broj *đivan-mukta* uspeo je da osvoji ovo »telo slave«; tekst navodi ova imena: Čarvati, Kapila, Vyâli, Kâpâli, Kandalâyana.

Mâdhava insistira na soteriološkoj ulozi alhemije. »Mercurijalni sistem (*rasayana*) nije samo prosti hvalospev ovom metalu, jer živa, time što čuva telo, predstavlja neposredan doprinos najvišem cilju, naime oslobođenju.« U alhemijском traktatu *Rasasiddhanti*, koji navodi Mâdhava, kaže se: »Spas životonosne duše, o, mislioci, nalazi se izložen u merkurijalnom sistemu!« U jednom odlomku iz *Rasârnave*, kao i iz jednog drugog teksta, koga Mâdhava ne imenuje (*anyatrâpi*), tvrdi se da je dobrobit koju čovek stiče videvši živu isto tako velika kao i u slučaju onoga ko vidi i klanja se falusnim simbolima Benaresa ili koga drugog svetog mesta.

Poput ostalih tantrističkih i haŧha-yogističkih tekstova, tako i *Rasârnave* počinje dijalogom koga vode Bhairava (Šiva) i Boginja; Boginja od njega zahteva da joj otkrije tajnu kako se postaje *đivan-mukta*, na šta Šiva kaže da je to tajna za koju retko znaju i sami bogovi. Oslobođiti se posle smrti nema značaja.<sup>29</sup> Prema istom tekstu, moguće je, pak, neograničeno produžavati trajanje tela ukoliko se uspe da se ovlada dahom (*vâyû*, doslovno znači životnim vetrom), te ukoliko se zna da se upotrebi živa. To nas podseća na jogu *nâtha-siddha*, koji je nastojao da ovlada »životnim vetrom« i po volji regu-

liše lučenje Some; ta tehnika čak nosi naziv *somarasa*.<sup>30</sup> Postoji i druga vrsta asketa koji se nazivaju *siddhe Suddha-mârge* (*siddha* »čistog puta«). Oni razlikuju dve vrste »nekvarljivog tela«: telo »za života izbavljenog« (*đivan-mukta*) i telo *parâ-mukte*; prvo je sačinjeno na osnovi promena izvršenih u *mâyi*, besmrtno je i više ne podleže nikakvom procesu dezintegracije, ali, nakraju, ipak je apsorbovano u »Telo Čiste Svetlosti« odnosno u »Božije telo«, u *divya-deha* odnosno *đnjâna-deha*; drugo telo, koje je u celosti duhovne prirode (*cinmaya*), više ne pripada materijalnom svetu. U tantrističkom rečniku ta dva nekvarljiva tela nazivaju se redom *baindava* i *šakta*. Prema navodima nekih tekstova, *nâtha-siddhe* su, takođe, razlikovali *siddha-deha* od *divya-deha*.<sup>31</sup>

Prema tome, možemo da kažemo da su fizičko-hemijski procesi *rasayane* »prevozno sredstvo« za psihičke i duhovne operacije.<sup>32</sup> »Elksiru« u alhemiji odgovara »Besmrtnost« za kojom teži tantristička joga; kao što pristalica joge radi direktno na svome telu i svome psiho-mentalnom životu da bi svoju telesnost pretvorio u »Božansko telo« i izbavio svoj Duh — tako i alhemičar radi na materiji da bi je preobratio u »zlatu«, drugim rečima da bi ubrzao proces maturacije, da bi ga »dovršio«. Postoji, dakle, neka skrivena povezanost između »materije« i fizičko-psihičkog tela čoveka, povezanost koja nije ništa iznenađujuće ukoliko na umu imamo podudarnost čovek-kosmos, tako dragu tantrizmu. Kada se već jednom, zahvaljujući procesu »interiorizacije«, od rituala i fizioloških funkcija počelo zahtevati da daju duhovne rezultate, bilo je logično očekivati da se do sličnih rezultata može doći direktnim radom na »materiji«; u određenim duhovnim uslovima komunikacija između različitih kosmičkih nivoa postaje moguća. Alhemičar prihvata i nastavlja arhajske tradicije, koju nalazimo u mnogim mitovima i ponašanjima »primitivaca«; za arhajske tradicije materija je samo živa, ona je, štaviše, izvor svetih snaga; poput »primitivnog« odnosno tantrističkog maga, i alhemičar je morao da rešava problem »buđenja« i ovladavanja tim snagama. Kosmos, dakle, nije bio shvaćen kao nešto neprozirno, inertno »objektivno«: u očima upućenog, on se pojavljuje kao nešto što pokretano

<sup>27</sup> Ed. Ānandāśrama Series (drugo izdanje) pp. 48—53; prev. Cowell et Gough (IV ed., London) pp. 137—144.

<sup>28</sup> Izvesne *Tantre* smatraju živu generativnim principom, i daju uputstva kako da se, u čast Šivi, sačini falus od žive; cf. P. C. Ray, *op. cit.*, Vol. I. *Introduction*, p. 79.

<sup>29</sup> Stihovi: 4—5.

<sup>30</sup> Dasgupta, *Obscure Cults...*, p. 292 sq.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 293 sq.

<sup>32</sup> Ova alhemičarska tradicija ima i dan-danas pristalice u Indiji. Cf. C. S. Nārāyanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of Chemicophilosophical Siddhanta-system of the Indian Mystics* (Madras, »The Third Oriental Conference«, 1925), pp. 597—614.

»simpatijom« živi. Minerali, metali, drago kamenje, nisu bili smatrani predmetima koji imaju određenu ekonomsku vrednost, već za nešto što u sebi inkarnira kosmičke sile i, samim tim, učestvuje u onom svetu.

## KINESKA ALHEMIJA

Slično je bilo i u Kini. I u Kini alhemija se obrazovala koristeći, pri tom, tradicionalne kosmološke principe, mitove koji se odnose na eliksir besmrtnosti i Besmrtno svece, tehnike koje idu, istovremeno, za tim da produže život i dostignu blaženstvo i duhovnu spontanost.<sup>33</sup> Zlato i žad, zato što učestvuju u kosmološkom principu *yang*, kadri su da sačuvaju telo od propadanja. »Ukoliko se zlato i žad stave u devet otvora mrtvog tela, ono će biti pošteđeno truljenja«, piše alhemičar Ko Hung. T'ao Hung-Ching (V vek) daje sledeće detalje: »Ako pri otvaranju starog groba vidite da leš izgleda kao da je živ, znajte da se unutar tela i oko tela nalazi velika količina zlata i žada. Prema uputstvima dinastije Han, prinčevi i velika gospoda sahranjivani su u odorama ukrašenim dragim kamenjem i navlakama od žada, kako bi se telo sačuvalo od raspadanja.«<sup>34</sup>

Posude sačinjene od alhemijskog zlata imaju, takođe, specifično svojstvo: neograničeno produžavaju život. U skladu sa tim, čudotvorac Li Chao-Kiun savetuje imperatora dinastije Han Wu Tia: »Prinesite žrtvu peći (*tsao*) i moći ćete prizvati (natprirodna) bića; kada ste prizvali (natprirodna) bića, tada ćete prašinu cinobera moći da pretvorite u žuto zlato; kada, na taj način, proizvedete žuto zlato, od njega napravite pribor za piće i za jelo: to će vam doneti dug život. Dug život će vam omogućiti da vidite blažene (*hsien*) sa ostrva P'ong-lai koji se nalazi usred okeana. Nakon što ih vidite i obavite žrtve *fong* i *chang*, vi više ne podležete smrti.«<sup>35</sup> Najslavniji kineski alhemičar Pao P'u Tzu (pseudonim

Ko-Hung, 254—334 g.)<sup>36</sup> kaže: »ako od ovog zlata sačinite posude i pribor za jelo, te ako iz ovoga jedete i pijete, živećete dugo.«<sup>37</sup> Da bi bilo efikasno, zlato mora da se »pripremi«. »Proizvedeno« zlato je, dakle, vrednije od prirodnog zlata.<sup>38</sup> Kinezi su smatrali da su supstancije nađene u zemlji nečiste i da ih treba, poput hrane, »pripremiti« kako bi mogle da budu asimilovane.<sup>39</sup>

»Ako već i trava *chu-sheng* može produžiti život,  
Što ne pokušaš staviti Elikzir u usta?  
Zlato po prirodi svojoj škoditi ne može;  
Uostalom, kao ni drago kamenje.  
Kada ga umetnik (tj. alhemičar) unese u svoju dijetu  
Trajanje života postaje neograničeno...  
Kada zlatna prašina uđe u pet unutrašnjih prostora  
Zamagljenost iščezava kao kišni oblaci pod naletom vetra.  
Sede kose postaju ponovo crne;  
Ispali zubi ponovo niču.  
Onemoćao starac postaje ponovo naočiti mladić!  
Iznurena starica ponovo postaje devojkom,  
Onoga čiji je izgled sada promenjen i koji je izvan životne opasnosti,  
Nazivamo imenom Istinitog Čoveka.<sup>40</sup>

engleski jezik: A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, (»Bulletin of the School of Oriental Studies«, London Institution, VI, 1, 1930) p. 2; O. S. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 76—77 i Dubs, *Begrünings of Alchemy* (»Isis«, XXXVIII, 1947, 62—86) pp. 67—68.

<sup>36</sup> Vidi Belešku VII, 5.

<sup>37</sup> Prev. prema Waley: *Notes in Chinese Alchemy*, p. 4.

<sup>38</sup> Zlato proizvedeno procesima sublimacije i alhemijskom transmutacijom krije u sebi jače vitalne sile, tako da je pomoću njega moguće dostići izbavljenje i besmrtnost. Nastojalo se da se alhemijom pronađe zlato transcendentalnih kvaliteta koje bi omogućilo spiritualizaciju ljudskog tela. Cf. Laufer, in *Isis*, XII, 1929, p. 331.

<sup>39</sup> Waley, *op. cit.*, p. 18.

<sup>40</sup> *Ts'an T'ung Ch'i*, ch. XXVII, prev. Waley, *Notes...* p. 11; prev. Lu-Ch'iang Wu, p. 240—241. *Ts'an T'ung Ch'i*, naslov popularnog dela Wei Po-Janga (pseudonim u »stilu« Lao-Tse, *floruit* 120—150 n. e.) u prevodu znači »Jedinstvo složenih podudarnosti«. O ovom traktatu vidi: Lu-Ch'iang Wu and Davis, *An Ancient Chinese treatise*, p. 212—216; Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, p. 133.



Prvo u istoriji spominjanje alhemije je u vezi sa proizvodnjom zlata; u jednom carskom ediktu, iz 144 pre n. e., govori se o smrtnoj kazni nad svakim ko bude uhvaćen *in flagranti* da pravi zlato.<sup>41</sup> Prema V. H. Barnesu, prvo spominjanje alhemije moglo bi da bude u IV ili III veku. Dabs smatra<sup>42</sup> da bi osnivač alhemije u Kini mogao da bude Tson Yen, savremenik Mencijusa (IV vek). To mišljenje može da se prihvati ili odbaci — ali, ono što je značajno jeste to da se uoči razlika između početaka i razvoja jedne pre-hemije (kao nauke) i početaka alhemije kao soteriološke tehnike: alhemija je, od početka pa sve do XVIII veka, uvek išla u korak sa metodama i mitologijama, uglavnom taoističkim, koje su težile sasvim drugom cilju nego što je »praviti zlato«.

Zlato je imalo carsko obeležje: nalazilo se u »središtu« Zemlje i u mističnom je odnosu sa *chiue* (realgar\* ili sumpor), žutom živom i Budućim životom (»žuti izvori«). Tako ga predstavlja jedan tekst iz 122. godine pre n. e., *Huai-nan-tzu*, tekst u kome srećemo i verovanje u naglu promenu metala.<sup>43</sup> Tekst je, verovatno, nastao u Tsou Yenovoj školi, ukoliko ga sam učitelj Tson Yen nije svojeručno sastavio.<sup>44</sup> Verovanje u prirodnu promenu jednog metala u drugi veoma je staro u Kini, a srećemo ga i u Anamu, u Indiji, kao i na indijskom arhipelagu. Tonkinški seljaci tvrde: »Zlato se prirodno stvara iz bronzе.« Ali, da bi se ta transmutacija dogodila potrebno je da bronza provede dugo vremena u zemlji. »Tako su isto i Anamiti ubeđeni da je zlato, koje nalazimo u rudnicima, nastalo postepeno u toku vekova, i da je zemlja mogla da se razgrne na početku, onde gde je sada zlato, našla bi se bronza.«<sup>45</sup> Alhemičar samo ubrzava prirodnu promenu metala: poput zapadnog kolege, i kineski alhemičar doprinosi delanju same Prirode jer požuruje ritam protoka Vremena. Međutim, ne treba izgubiti iz vida da transmutacija metala u zlato ima i svoj »duhovni« vid: pošto je zlato kraljevski metal, »savršen«, »izbavljen« od nečistoća — alhemijske operacije, samim tim, doprinose »usavršavanju« Prirode, drugim rečima, rade, u krajnjoj liniji, na njenom iskupljenju, na njenom oslobođenju. Dozrevanje metala u nedrima Zemlje prate iste vre-

menske zakonitosti kojima je »podređen« i čovek svojim robovanjem čulima i prognanosti iz raja: pospešivati dozrevanje metala alhemijskim aktivnostima znači, zapravo, izvući ih iz vremenskog toka; analogno, jogin i tantrika se određenim tehnikama izbavljaju iz vlastitih temporalnih uslovljenosti i osvajaju »besmrtnost«. Podsetimo se vedske formule: zlato je besmrtnost.

To objašnjava zašto su alhemijske operacije uvek bile povezane sa izlaskom iz Vremena. U Kini postoji očevidna veza između »pripremanja zlata«, pronalaženja »droge« za besmrtnost i »zazivanja« Besmrtnih: Luan Tai izlazi pred imperatora Vua i tvrdi da je kadar da učini ta tri čuda, uspeće samo da »materijalizuje« Besmrtni.<sup>46</sup> I jedna druga poznata ličnost, Liu Hsiang (79 pre n. e), pretenduje na to da može da »napravi zlato«, ali mu to neće poći za rukom.<sup>47</sup> Nekoliko vekova kasnije, Pao Pu'tzu (Ko Hung) pokušaće da objasni neuspeh Liu Hsianga, govoreći da on nije vladao »istinskom medicinom« (»kamenom mudrosti«), da duhovno nije bio pripremljen (naime, alhemičar mora da posti sto dana, da se pročisti raznim mirišljivim supstancijama, itd.). Nemoguće je, kaže Pao Pu'tzu, obaviti transmutaciju u dvorskoj palati; potrebno je biti u tišini, odvojen od profanog sveta. Knjige nisu dovoljne; ono što se u knjigama može naći može da posluži samo početnicima, ono ostalo je tajna i može da se prenese jedino direktnim kontaktom, itd.<sup>48</sup>

Potruga za eliksirom je vezana za iznalaženje dalekih i misterioznih ostrva gde žive »Besmrtni«: susret sa Besmrtnima znači prevazići ljudsku uslovljenost i učestvovati u vanvremenskom blaženom življenju. Verovatno da su mnoge ekspedicije, pokretane u cilju iznalaženja »čarobnih ostrva«, doprinele novim geografskim otkrićima; — nisu li i na Zapadu potrage za »Rajem«, odnosno za »Ostrvima blaženih«, bile polazna tačka za velika preookeanska geografska otkrića? Ne zaboravimo, takođe, to da se u osnovi tih poduhvata uvek nalazio neki mit, neka primordijalna predstava o rajskim predelima, pošteđenih prolaznosti Vremena, predela u kojima

<sup>41</sup> Tekst je prema: Dubs, *Beggings...*, p. 63.

<sup>42</sup> Dubs, *op. cit.*, p. 77.

\* Realgar od arapskog *rehj-al-ghar*, prirodni arsenikov sulfat, As<sub>2</sub>S<sub>3</sub>, izrazito crvene boje. — *Prim. prev.*

<sup>43</sup> Dubs, *op. cit.*, pp. 71—73.

<sup>44</sup> Dubs, *op. cit.*, p. 74.

<sup>45</sup> Y. Przulski, *L'Or...*, p. 3.

<sup>46</sup> *Ssu-ma-Ch'ien*, prev. Chavannes, III, p. 479.

<sup>47</sup> Dubs, *op. cit.*, p. 74.

<sup>48</sup> Vidi rezime Dubsa, pp. 79—80, i tekstove koje su preveli T. L. Davis and K. F. Chen, *The Inner Chapters of Pao-p'u-tzu* (»Isis«, 74, 1940—42, pp. 287—325). Cf., takođe, o preliminarnim asketskim i duhovnim vežbama koje prethode alhemijskim operacijama u odlomcima iz *Ts'an T'ung-Ch'ia*, autora Wei Po-yanga, koje su preveli: T. L. Davis and Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (»The Scientific Monthly«, 1930) pp. 230, 213, 234.

žive »savršeni« i »besmrtni« (u drugim kulturnim sredinama srećemo Svetadvīpu<sup>49</sup> — Ostrvo blaženih, Avalon, etc.). Potraga za Besmrtnim stanovnicima dalekih ostrva zaokupice pažnju prvih imperatora iz dinastije Tsin (219 pre n. e.)<sup>50</sup> i imperatora Wu iz dinastije Han (110 pre n. e.)<sup>51</sup> Nostalgija za mit-skim predelima, gde se može naći »droga besmrtnosti«, potrajaće sve do srednjeg veka. »Čarobna ostrva usred istočnih mora« zameniče daleke zemlje pune čuda: Indija, zapadna Azija. Na dvoru imperatora T'ai Tsung (VII vek) živeo je Nārāyanasvamin, braman, koga je Wang Hsüan-ts'e doveo iz Indije 648. godine.<sup>52</sup> Taj alhemičar bio je specijalista za veštinu produžavanja života. Godine 664—65, budistički monah Hsüan-chao će od Kao-Tsunga dobiti naređenje da iz Kašmira dovede indijskog čudotvorca zvanog Lokāditya, za koga se govorilo da ima eliksir života.<sup>53</sup> Džingis-kan je, 1222. godine, naredio taoističkom alhemičaru Ch'ang-ch'unu da dođe čak u Samarkand. Na Džingis-kanovo pitanje da li poseduje eliksir života,<sup>54</sup> Ch'ang-ch'un je otvoreno odgovorio: »Znam za načine da se život zaštiti (talismani protiv uroka), ali ne i eliksir života.«<sup>55</sup>

Posle izvesnog vremena, autori su počeli da prave razliku između ezoteričke i egzoteričke alhemije. Peng Hsiao, koji je živeo krajem IX do sredine X veka, u svom komentaru traktata *Ts'an T'ung Ch'i*, naglašava razliku između egzoterične alhemije, koja se bavi konkretnim supstancijama, i ezoterične, koja upotrebljava samo »duše« konkretnih supstancija.<sup>56</sup> To razlikovanje uveo je još znatno pre njega Hui-ssu (515—577 n. e.). Ezoterična alhemija je jasno izložena u *Raspravi o Aždaji i Tigru*, koju je Su Tung-P'o napisao 1110. godine. »Čisti«, transcendentalni metali izjednačeni su sa različitim delovima tela, a alhemijски procesi, umesto da se obavljaju u laboratoriji, odvijaju se u telu i svesti eksperimentatora. Su

<sup>49</sup> Vidi Belešku VII, 1.

<sup>50</sup> *Sse-ma ts'ien*, prev. Chavannes *Les Memoires...*, II, 143, 152; III 437.

<sup>51</sup> *Ibid.*, III, p. 499; Dubs, *op. cit.*, p. 66

<sup>52</sup> Waley, *op. cit.*, p. 23.

<sup>53</sup> Éd. Chavannes: *Mémoire sur les religieux éminants qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident* (Paris, 1894) p. 21.

<sup>54</sup> Arthur Waley, *The Travels of an alchemist: the Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*, (London, 1931), p. 131.

<sup>55</sup> Waley, *Notes...*, p. 17.

<sup>56</sup> Waley, *Notes...*, p. 15.

Tung-P'o o tome kaže: »Aždaja to je živa. Ona je sperma i krv. Dolazi iz bubrega i zadržava se u jetri... Tigar je olovo. On je dah i telesna snaga. On izlazi iz duha i zadržava se u plućima... Kada se duh pokrene, dah i snaga su pokrenuti u istom momentu. Kada se bubrezi nadmu, sperma i krv poteku u isto vreme.«<sup>57</sup> Kao što je u Indiji alhemija bila povezana sa tantrističkom jogom, tako je u Kini ona uvek bila bliska taoističkim tehnikama. To objašnjava zašto je tehnika ritmizacije daha — tako značajna za taoizam<sup>58</sup> — bila uključena u sklop disciplina kojima se alhemičar mora podvrgnuti. Povodom toga, Pao Pu'tzu piše: »Onaj koji počinje vežbanje pravilne upotrebe daha, mora udisati vazduh kroz nos (stegnuvši ga sa dva prsta) i odbrojavati u sebi 120 otkucaja srca, i izdahnuti vazduh kroz usta. Pri tom, cilj disajne tehnike jeste da udisaji i izdisaji postanu nečujni za vlastito uvo... Postepeno, on mora da povećava razmak između dve faze disanja... do granice od hiljadu otkucaja srca. Kada stariac uspe da to postigne, pretvoriće se u mladića...«<sup>59</sup>

## ALHEMIJA KAO DUHOVNA TEHNIKA

Nećemo se, ovde, baviti »poreklom« alhemije u Kini: bilo kakav da je njen odnos prema potrazi za »zlatom«, za »drogom besmrtnosti« ili za veštačkim cinoberom<sup>60</sup> — simbolički i sveti karakter tih supstancija je nedvosmisleno prisutan. (Crvena boja predstavlja princip životnosti, krv: cinober produžuje život; otuda njegovo prisustvo u grobovima još iz praistorijskog doba). U ovom kontekstu treba evocirati i simbolizam i sakralni karakter metalurgije kao tajne i tehnike kojom se »pospešuje sazrevanje« ruda i »pročišćavaju« metali, tehnika koju će alhemija preuzeti, jer, ne zaboravimo, i njen cilj je da pospešuje »usavršavanje« metala.<sup>61</sup> Da li je u određenom momentu izvesna rudimentarna hemija počela

<sup>57</sup> Naveo Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 15; cf., takođe, Lu Ch'iang Wu and T. L. Davis, *An Ancient Chinese treatise on Alchemy*, p. 255 (*ch. LIX de Ts'an T'ung Ch'i*).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 71 sq.

<sup>59</sup> Prev. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 47—48.

<sup>60</sup> Waley, *op. cit.*, p. 18—19.

<sup>61</sup> O »tajnama metalurgije« i njenim odnosima sa alhemijom vidi Belešku VII, 5.

da se razvija na margini alhemijskih operacija da bi konačno postala empirijska nauka, koja je isključivo zasnovana na opservaciji i eksperimentu? Nije isključeno. Međutim, pri tom treba biti oprezan, i ne treba mešati dve vrste eksperimentisanja: alhemijsko i prehemijsko. Ništa ne pokazuje da su alhemičari bili zainteresovani za isključivo hemijske fenomene. Povodom aleksandrijskih alhemičara, F. Šervud Tejlor (Sherwood Taylor) piše: »Svi oni koji su upotrebljavali sumpor nisu mogli a da ne primete čudan fenomen koji se zbivao kada bi se ovaj topio i tečnost ponovo zagrevala. Pa ipak, iako će sumpor biti pominjan stotinama puta, nikada neće biti iole pomenuta ijedna druga karakteristika njegovog delovanja, osim njegovog delovanja na metale. To u tolikoj meri odudara od duha klasične grčke nauke, da se neumitno nameće zaključak da alhemičari nisu bili zainteresovani za prirodne fenomene ukoliko oni nisu direktno služili njihovim ciljevima [...] U alhemiji ne nalazimo početak nikakve nauke [...] Jedan alhemičar nikada neće da se služi naučnim postupcima.«<sup>62</sup>

Ideal alhemije prisutan je, čak i u Evropi, sve do XVIII veka; reč je o verovanju prema kome čovek može da sarađuje u delu Prirode: »Ono što je priroda učinila na početku, i mi možemo da učinimo, nastavljajući proces koji je priroda upotrebljavala. Ono što ona u podzemnoj samoći još, vekovima, čini — mi možemo da dovršimo u jednom trenutku, tako što ćemo joj pomoći uvodeći u igru bolje okolnosti. Kao što možemo da pravimo hleb, tako ćemo moći da pravimo metale.«<sup>63</sup>

Odnosi između joge i alhemije mogu se lako shvatiti ako imamo u vidu soteriološki karakter tih dveju tehnika: i jedna i druga rade na »duši«, služeći se ljudskim telom kao laboratorijom; cilj obe je: »pročišćavanje«, »usavršavanje«, konačna transmutacija. Solidarnost između te dve metode — alhemijske i »mističke« — nalazimo i drugde. Izrazitu podudarnost između simbolike asketskog pročišćenja duše i simbolike alhemijskog traganja nalazimo i u najstarijih predstavnika sufizma (»sufi« poprima značenje »onoga koji poseduje i obavlja tajni, mistični proces transmutacije«, značenje koje je veoma staro), kao što su Jâbir ibn-Hayyân, Sa'ih Alawî i Dhoû'l

Noûn Misrî. Kao što primećuje Masinjon, »uzimajući u obzir spise, afinitet se već i *a priori* nametao između te dve legendarne drame ljudskog iskustva — znanosti i mistike; između alhemičara u potrazi za eliksirom, vodom večne mladosti, posrednikom univerzalne promene — i askete u potrazi za Duhom, uzvišenim slugom svetosti.«<sup>64</sup>

U Indiji, pak, tendencija joge da asimiluje sve konkretne tehnike nije mogla a da ne uzme u obzir tako preciznu eksperimentalnu disciplinu kao što je alhemija. Osmoza, koja će nastati između te dve duhovne znanosti, u jednom momentu postaće potpuna: obe će biti protiv isključivo spekulativnog puta, jedne čisto metafizičke spoznaje; obe rade na »živoj materiji« u cilju njenog preobraženja, izmene ontološkog statusa; obe nastoje da izađu iz neumitnosti Vremena, obe teže za »obezuslovljavanjem« (*deconditionnement*) života, osvajanjem Slobode i blaženstva, jednom rečju za »besmrtnošću«.

<sup>62</sup> F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy* (»The Journal of Hellenic Studies«, L, 1930, pp. 109—139) p. 110.

<sup>63</sup> Jean Reynand, *Etudes encyclopédiques*, IV, p. 487; navedeno prema: M. A. Daubrée, *La Génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'après le Bergbüchlein* (»Journal des savants«, 1890, pp. 379—392; 441—452) p. 383.

<sup>64</sup> L. Massignon, *Al-Hâllaj, Martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), Vol. II, p. 931. O alhemiji prema ismailićanskoj gnosi vidi: Henri Corbin, *Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyan. Alchimie et Archetypes* (»Eranos-Jahrbuch«, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47—114).

## GLAVA OSMA

# JOGA I DOMORODAČKA INDIJA

### PUTEVI SLOBODE

U tantrizmu, toj grandioznoj duhovnoj sintezi, nalazimo elemente različitog porekla i usmerenja: s jedne strane, nasleđe vedskog kulta i bramanizma, inovacije *Bhagavad-gīte* i sektaških strujanja, s druge strane, doprinos srednjovekovnog budizma, alhemije i autohtone duhovne tradicije. Videli smo koliki značaj su imale jogističke tehnike za sintezu u tantrizmu: zahvaljujući njima, nivoi iskustva, čak i tako heterogeni kao što su, na primer, ikonografija, seksualnost i alhemija, bili su integrisani i dovedeni u harmoničan odnos, da bi konačno oformili ravan jednog jedinstvenog duhovnog puta. Poput prethodnih sinteza (epovi, *Bhagavad-gītā*, itd.), i specifično jogističke discipline — ovladavanje dahom, metode meditacije — postaće osnova novih vrednovanja. Proces integracije je, u sve većoj meri, nastavio da se odvija i posle trijumfa tantrizma, dekadencije *vaḍṛayāna*-budizma i nadi-ranja islama. Mi ne možemo da pretendujemo na to da obuhvatimo u celosti istoriju ovog procesa, ponekad veoma zamršenu, jer bi to značilo zaći u sva područja religioznog i kulturnog života Indije. (Podsetimo se samo na to da su različite forme joge — kulturna, mistična, erotska i »magijska« — izvršile presudni uticaj na javljanje literature dijalekata i, na jednom opštem planu, na formiranje duha moderne Indije.) Naš zadatak ovde biće da pomoću mnogih primera, uzetih iz najrazličitijih sredina (folklora, narodnih kultova, sekti, praznoverja, itd.), ukažemo na mnogobrojna i protivrečna vrednovanja joge u različitim kulturnim slojevima. Ovo malo istraživanje biće usmereno ka sve perifernijim i sve

arhaičnijim slojevima da bi, nakraju, obuhvatilo i znatan deo protoistorije Indije. Ovo sondiranje terena biće veoma instruktivno: pokazaće, na primer, da »jogin« i *sannyâsi* mogu poprimiti najrazličitije forme od vrača, fakira iscelitelja i iluzioniste, preko vrača ljudoždera i ekstremnih oblika *vâmacârî* sve do najotmenijeg oblika askete i najuzvišenijeg mistika.

To što jogin može da bude stavljen u istu kategoriju kojoj pripadaju i raznorazni drugi tipovi magijsko-religioznog ponašanja objašnjava se činjenicom da su sve indijske duhovne tehnike, na ovaj ili onaj način, u vezi sa jogom. Široki narodni slojevi oduvek su jogina smatrali moćnim čudotvorcem koji je obdaren nadnaravnim sposobnostima.<sup>1</sup> I pored rezervi, koje su Patanjđalijeva i druge forme joge izražavale u pogledu *siddhija*, povezivanje jogina i čudotvorca gotovo da je bilo neizbežno. Jer, za neobaveštene duhove, lako je bilo pobrkati pojmove: *izbavljenje* i *apsolutna sloboda*, *đivan-mukta* i »besmrtni« čudotvorac koji može da radi šta god mu je volja, a da pri tom ne snosi nikakve karmičke posledice. Navešćemo, u nastavku, povodom Gorakhnâtha i nâtha-siddha, nekoliko primera ove pojmovne zbrke. Fenomen je lako shvatljiv ukoliko imamo u vidu činjenicu da se sloboda može manifestovati na bezbroj načina, često i na anti-društveni način; slobodan čovek ne oseća se više sputan zakonima i predrasudama, sebe vidi izvan svake etike i društvenih konvencija. »Ekscesi« i »zastranjivanje« o kojima pričaju legende o *vâmâcarîjima*, surovosti i zločini *kâpâlîka* i *aghorîja*, dokazi su, u očima Indijaca, potpune oslobođenosti od ljudske uslovljenosti, slobode koja dopušta da se živi izvan društveno prihvaćenog. Ne zaboravimo da je za indijsku misao »normalna« ljudska situacija karakterisana robovanjem, neznanjem i patnjom; sloboda, znanje, blaženstvo nisu mogući sve dok se »normalnost« ne ukine. Upravo ista premisa biće metafizički osnov svim ekscesima i svim zastranjivanjima, tako da će se oni čak javiti kao efikasan način da čovek prevaziđe vlastitu uslovljenost. Odmah naglašavamo i to da su ekstremisti u Indiji uvek predstavljali manjinu, da velike duhovne struje nisu nikada ohrabrivale manifestacije nihilizma i srama, te da su cinici, razvratnici i drugi pripadnici »strašnih škola« živeli, uglavnom, na margini indijske askeze i mistike. Doduše, ne znači da doslovne interpretacije preva-

<sup>1</sup> Cf. Maurice Bloomfield, *On false ascetics and nuns in Hindu fiction* (»Journal Amer. Orient. Soc.«, XLIV, 1924, pp. 202—242), naročito pp. 213—218.

zilaženja čovekove uslovljenosti ne nalaze svoje opravdanje u poštovanju dostojnim ideologijama, i to kako hinduističkim, tako i mahâyânističkim.

S druge strane, preterivanje, preduzeta u ime neke doktrine spasa, gotovo neizbežno su otvarala put sinkretističkim simbiozama sa ritualima karakterističnim za niže duhovne nivoe i za niže obrasce ponašanja; tantrizam je ohrabrila i veliku i malu narodnu magiju, erotska joga je ohrabrila pojavu raznih tajnih orgijastičkih kultova, kao i raznorazne manijake koji bi, da tantristička *maithuna* i hatha-yogističke tehnike nisu doživele takav prestiž, ostali da tavore na margini društva i religioznog života zajednice. Kao i svaka gnosa odnosno mistika kada pobedonosno osvaja sve veći i veći prostor, tako i tantristička joga, prodirući sve dublje u sve šire društvene slojeve, nije mogla da izbegne sopstvenu degradaciju. Pošto svako ne može jogu da upražnjava u njenom integralnom vidu, mnogi se zadovoljavaju time da oponašaju neke spoljašnje efekte, i da slede tehnička uputstva shvativši ih doslovno. To je rizik kome se izlaže svaka duhovna poruka kada silazi i kada je prihvate široke, prethodno nepripremljene, mase. Iz indijske perspektive, fenomen degradacije odgovara fazi ubrzanog raspadanja koja prati završetak ciklusa: za vreme *kali-yuge* istina je bila pokopana u mrak neznanja. Zato je, onda, bilo neophodno da se jave novi Učitelji koji će vanvremensko učenje da prilagode oslabljenim kapacitetima čovečanstva na putu propasti. Videćemo, povodom Gorakhnâthe i osamdeset četiri *siddha*, da je ta stalno obnavljana poruka, izašavši iz usta novih Učitelja, u kontaktu sa masama bila neizbežno izložena eroziji (štaviše, sama pojava masa na istorijskoj sceni jeste karakteristična crta *kali-yuge*), da bi se, nakraju, rastočila i bila zaboravljena; tačnije, na izvesnom »popularnijem« nivou, svaki duhovni Učitelj doživeće da mu se pripiše arhetipska slika velikog Maga, »izbavljenog za života«, koji poseduje sve moguće *siddhi*.

## AGHORI, kâpâlîka

U ovom duhovnom procesu posebno bismo izdvojili: raspadanje jednog idejnog sistema usled nerazumevanja osnovnih simbola koji njega predstavljaju. Evo jednog primera: poznato je da groblje (*šmašâna*) i meditiranje sedenjem na leševima ima značajnu ulogu u mnogim indijskim asketskim



školama. U tekstovima često srećemo objašnjenje te simbolike: groblje predstavlja totalitet psiho-mentalnog života koji svest o Ja pothranjuje; leševi predstavljaju različite čulne i mentalne aktivnosti. Dok jogin sedi okružen simbolima svoje profane aktivnosti, joginov »aktivizam« izgara na isti način na koji se spaljuju leševi na groblju. Meditirati usred *śmaśāne* znači pospešiti, na još neposredniji način, izgaranje egoističkog iskustva; pri tom jogin mora da se oslobodi straha, i da se usudi da prizove zastrašujuće demone i da im se preda.

Međutim, vrsta šivaitskih asketa nazvana aghorī, odnosno aghorapanthī, simboliku »groblja« i »leševa« ponekad je shvatala bukvalno. Njihov naziv je preveden sa »ne-ustrašivi« (*a-ghora*); *aghorapanthi* bi bio onaj koji na ovaj način sledi Šivin put, odnosno, kult. Veza sa tantrizmom je očevidna. Aghorī su jeli iz ljudskih lobanja, posećivali groblja i, sve do kraja XIX veka, upražnjavali ljudožderstvo: Kruk navodi slučaj nekog *aghorīja* iz Udđajina koji je, 1887, jeo leš pripremljen za spaljivanje.<sup>2</sup> Oni se hrane svakojakim otpacima i bilo kojom vrstom mesa, osim konjskog. Njihova objašnjenja su da ukusi čoveka i prirodne sklonosti moraju da se prevaziđu, te da, u suštini, ne postoji ni dobro ni zlo ni ugodno ni odvratno, niti išta tome slično. Kao što ljudski izmet čini plodnom ispošćenu zemlju, tako i unošenje svih mogućih nečistoća ojačava telo i čini duh sposobnim čak i za najtežu meditaciju.<sup>3</sup> Za njih razlika među kastama, odnosno religijama, ne postoji; roditelji su samo sticaj okolnosti.<sup>4</sup> Aghori se dele na dve grupe: *śuddh-i* (čisti) i *malin-i* (prljavi). Kada je reč o kultu, jedni izjavljuju da obožavaju Sitalā Devi, drugi Parnagīrī Devi,<sup>5</sup> treći, pak, Kālī. Bilo koji šivait, ma kojoj kasti da pripada, može da postane aghorī. Prema Barrou, čak i Đaini su bili prihvaćeni, ali ne i višnuiti.<sup>6</sup> Nisu se klanjali nikakvim idolima. Osim boga, oni poštuju još samo svog *guru*.<sup>7</sup> Celibat je obavezan. Žive životom skitnica, a učenik (*chela*) može da postane *guru* samo dvanaest godina

<sup>2</sup> Vidi Belešku VIII, 1.

<sup>3</sup> H. W. Barrow, *On Aghorīs and Aghorapanthīs*, (Proceedings on the Anthropological Society of Bombay, III, 1893, pp. 197—251) p. 222.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>5</sup> Boginja koju obožavaju u Paliju, nedaleko od Admera smatra se glavnim božanstvom ovih asketa; cf. Barrow, *op. cit.*, p. 210.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 233.

posle smrti svog duhovnog učitelja. Svaki *guru* ima uvek jednog psa pored sebe. Mrtve nisu pokopavali ispružene, već u sedećem položaju, nogu prekrštenih (vidi str. 305).

Međutim *aghorī* su samo nastavljači mnogo starijeg i mnogo rasprostranjenijeg asketskog reda, reda kâpâlika — »onih koji nose lobanju«. Već u *Maitrayani-upanisadi* (VII, 8) pominje se jedan uklesani natpis, iz prve polovine VII veka, navodi imena boga Kapalesvare i asketa-sledbenika.<sup>8</sup> Kâpâlike su poštovali Šivu u obličju Mahākâla (Velikog Rušioca) i kâpâlabhrt (nosioca lobanje). Podsećaju uveliko na tantrističke *vâmâčari*, s tom razlikom što orgijastičku praksu i surovost rituala dovode do kraja. Od VI veka pa nadalje, aluzije na njih su sve brojnije: u *Daśakumâcariti*, iz VI veka, govori se da ih je Hsiuen-Tsang sreo (630—645) za vreme svog boravka u Indiji; Bhavabhūti (VIII vek) uvodi u svoju dramu *Mâlâtî-Mâdhava* jednog *kâpâliku* pod imenom Aghoraghanta; njegova uloga je da devicu Mâlâtî prinese na žrtvu boginji Câmundâ. Sličnu epizodu nalazimo i u drami *Prabodha Chandrodaya*, koja je bila izvođena 1065. godine: autor drame bio je *sannyâsi* pod imenom Krsnamīśra, koji je, izgleda, dobro poznao kâpâlike. Evo šta u drami jedan kâpâlika kaže: »Moja ogrlica i moji ukrasi sačinjeni su od kostiju ljudskih. Ja živim u pepelu mrtvih i jedem iz lobanja. . . Mi pijemo napitak iz bramanskih lobanja; naše obredne vatre ložimo mozgovima i plućima ljudskim pomešanim sa ostalim mesom, i gnev strašnoga Boga (Mahâ Bhairava) umirujemo ljudskim žrtvama zalivenim svežom krvlju koja lipti iz prerezanog grla. . . Snaga naše vere je tako velika da njome mogu da podredim božanstvo Hari-Hara, kao i najveće i najstarije od bogova; mogu da zaustavim okretanje nebeskih planeta; mogu da potopim Zemlju sa svim njenim planinama u Vcdu i da u jednom trenu ispijem sve vode sveta. . . Onaj ko je bogovima sličan, koji za dijademu ima mesečev srp i zavodi žene lepe kao Pârvatī, taj samo zna šta je uzvišeno blaženstvo.«

U drami *Prabodha Chandrodaya*, *kâpâliku* prati jedna *kâpâlini*: obučena kao i on, velikih grudi; ta *kâpâlini* igra inspirisana Bhairovom. Nema nikakve sumnje da je ritual *kâpâlika* bio karakterisan razvratom: »čak i osam velikih *siddhija* mogu da se postignu a da se pri tom čovek ne odrekne užitaka koji proizlaze iz čula«. Râmânudâ, koji razlikuje dve vrste *kâpâlika*, ekstremističku i umerenu, ističe nji-

<sup>8</sup> Bhândârkar, *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, p. 118; cf. *Brahma-sūtra*, II, 2, 37.

hovu povezanost sa seksualnim tehnikama.<sup>9</sup> Prema njemu, kâpâle, navodno, tvrde: »Onaj ko poznaje pravu prirodu šest mudri, ko zna najvišu od mudri, taj, meditirajući o sebi kao o onome koji sedi u položaju *bhagâsane* (to jest, vizuelizirajući sebe kako sedi na *puṇḍrum muliebre*), postići će nirvânu.«

Mnogi evropski putnici, kao i autor *Dabistâna*, zamenice kâpâlike i aghore sa joginima uopšte. Opis u *Dabistânu* ne može da bude rečitiiji: »Izvesni članovi ove sekte (»jogini«) razmućuju u vodi vlastiti izmet, i, nakon što su ga filtrirali kroz komad tkanine, piju mešavinu, tvrdeći da to čoveka osposobljava za velike poduhvate; oni pretenduju da znaju čudne stvari. Onoga koji sve to čini nazivaju *atîlia* ili *âk-hôri*.«<sup>10</sup> Malo dalje, autor *Dabistâna* pobrkao je kâpâlike najverovatnije sa nekom *vâmâçari* sektom. Pošto, govoreći o simbolima *linga* i *bhaga*, kaže: »Ovaj kult se sreće na mnogo mesta i u brojnih hindusa; znatan broj upražnjava *agamu* koja dopušta da se pije vino; ukoliko se umesto uobičajene kupe upotrebljava ljudska lobanja (koju nazivaju *kapâla*), piće će biti još ugodnije. Dopušteno je, kažu, da se ubije bilo koja životinja, pa čak i čovek; oni to nazivaju *bala* (bravura). Noću idu na mesta zvana *smašâna* (groblja) gde se spaljuju leševi; tamo se opijaju, jedu meso spaljenih leševa i vode ljubav pred ostalima sa ženama koje nazivaju *šakti-pûđâ*.« Informacije autora su prilično tačne. On, dalje, kaže da pristalice tantrizma više vole incest nego uobičajene veze. Zna da su *lulî* (hetero) veoma cenjene i da ih nazivaju *deva kanya*: da postoje dve vrste kulta: *bhadram* (čisti) i *vakam* (nečisti), ali da vakam ima prednost. Takođe, kaže da u toku seksualnog čina žena oličava božanstvo. Autor je i sâm video kâpâliku kako meditira nad lešom, a u Guđaratu je sreo izvesnog Mahadea koji je provodio noći sedeći na lešu. Nerotkinje su noć provodile sa *guruom*.

Vrlo je verovatno da je Muhsin-i-Fâni pobrkao neke podatke, pa je pomešao seksualni ritual kapalika sa orgijama (*râsamandâlî*) sekte vallabhâçarya.<sup>11</sup> Doduše, ne može da se ospori izvesna orgijastička tendencija kâpâlika: postoje čak indikacije da su se u određeno doba godine održavale kolek-

tivne orgije, u kojima su učestvovali svi članovi sekte. Prema tekstu *Kaumudîmahotsava-nâtake*, svečanosti su se održavale u proleće (*vasantasava*) i u jesen (*kaumudîmahotsava*) i imale su jasno izražen orgijastički karakter.<sup>12</sup> U tim ceremonijama učestvovali su ne samo sve kâpâlike nego još i »materijalisti« i »kinici«, to jest lokâyatike, drugim rečima svi koji su u celosti odbacili vedsku tradiciju i sve vrednosti hinduizma. Te sezonske svečanosti i orgije koje su ih pratile, karakterišu na bitan način arhaiski kult vegetacije koji je preindoevropski. Interesantno je napomenuti da izvesne tradicije označavaju upravo *kâpâlike* kao inicijatore sezonskih orgija, na kojima su učestvovali i *lokâyatike*; tako su se, onda, objedinjene našle i svečanosti plodnosti i tantrističke orgije i ekscentrična ponašanja »materijalista«, ljudoždera i »nosilaca lobanje«. Ovaj detalj nam već naveštava u kome pravcu će ići buduće stapanje tantrističke joge sa duhovnim vrednostima domorodaca.

Hajne-Geldner (Heine-Geldner) je ukazao na vezu koja postoji između ljudske žrtve i lova na ljudske lobanje, tako često prisutnih u Asamu i Birmaniji, s jedne strane, i ideologije matrijarhata koja se još može sresti u Tibetu i drugim himalajskim oblastima, s druge strane. Malo kasnije, na užem području Indije, neki arhaiski elementi kulture imali su značajnu ulogu u nezadrživom usponu tantrističkog šaktizma (čije se središte nalazi upravo u Asamu = Kâmarûpi). To su, dakako, etnološki aspekti problema; ali postoji još i jedan istorijsko-religiozni aspekt, naime duhovno revalorizovanje pristorijskih običaja koji se tiču ljudske žrtve i kulta lobanje — i upravo to i jeste aspekt koji nas ovde najviše interesuje.

Evo kako je moguće rekonstituisati odvijanje toga procesa: 1) neka arhaisna ideologija, vezana za izvestan lunarni simbolizam, upražnjava, između ostalog, i ljudsku žrtvu i lov na lobanje; narodi sa ovom ideologijom u to doba žive u pograničnim oblastima hinduizma; 2) na nivou najviših oblika indijske duhovnosti simboli poput groblja, leša, skeleta su revalorizovani i integrisani u asketsko-mistički simbolizam; meditirati sedeći na lešu, nositi lobanju, itd., jeste deo duhovnih vežbi usmerenih na sasvim drugačije vrste »vrednosti« od onih ka kojima teži lovac na ljudske glave; 3) u momentu kada se te dve ideologije susretnu — bilo da se to događa u pograničnim oblastima (Asamu, Himalajima), bilo u unutrašnjosti Indije gde su elementi arhajske kulture bili bolje

<sup>9</sup> *Sûbhâsya*, II, 2, 35—38.

<sup>10</sup> *The Dabistân; or School of Manners* (transl. from the original Persian with Notes and Illustrations, by David Shea and Anthony Trayer, Paris, 1843), Vol. II, p. 129—160. Podsećamo da je Muhsin-i-Fâni sastavio *Dabistân* u XVII veku.

<sup>11</sup> O sekti vallabhâçarya vidi Belešku VIII, 2.

<sup>12</sup> Cf. D. Shâstri, *The Lokâyatikas and the Kâpâlikas* (»Indian Hist. Quarterly«, VII, 1931, pp. 125—137) p. 135.

očuvani — nastaje fenomen pseudomorfoze i devalorizacije. To nam pomaže da lakše shvatimo zašto u određenim kulturinm sredinama, koje su zasićene matrijarhalnim elementima, tantristička joga počinje da naginje razvratu, da sebi jasnije predočimo okolnosti u kojima se događa da jedan kâpâlin zaboravlja jogističko značenje »leša«, odnosno »Skeleta«, i postaje lovac na ljudske glave, a time se ponovo vraća kanibalizmu (ovog puta bez kanibalističke »filozofije« koja, prema Volhartu, nije tako bezumna kao što izgleda u očima modernog čoveka). Degradacija značenja i uzajamne devalorizacije mogu se objasniti, pre svega, »konfuzijom različitih simbolizama« i nedovoljnim razumevanjem značenjskih sklopova. Imaćemo prilika da isti fenomen sretne i u drugim kulturnim kontekstima, povodom drugih simbolizama, mitologija i tehnika koje joga obuhvata.

### GORAKHNÂTH I 84 *siddha*

Znatan broj jogina smatraju da su sledbenici Goraksanâtha (Gorakhnath), pa sebe nazivaju *gorakhnathi* ili *kânphatâ yogî*; poslednji naziv dolazi otuda što, u momentu inicijacije, učeniku probuše uši da bi mu okačili ogromne naušnice (*kân* = uvo, *phatâ* = procepljen). Videli smo već (str. 232) da se hatha-yoga poziva na Gorakhnâtha kao na svog osnivača i, navodno, autora prvog, danas izgubljenog, teksta ovog učenja. U svakom slučaju, van sumnje je da su imena Gorakhnâthe, kânphata i hatha-yoge u neposrednoj vezi: kânphate sebe nazivaju prosto »jogi«, a književnost što je smatraju svojom sadrži izvestan broj najznačajnijih hatha-yogističkih tekstova kao što su *Hatha-yoga-pradîpikâ*, *Gheranda-samhitâ*, *Śiva-samhitâ*, *Goraksa-śataka*, itd. Međutim, taj asketski red prevazilazi granice hatha-yogističkog idejnog sistema i discipline. Reč je, očevdno, o prilično snažnom duhovnom pokretu, koji je, izgleda, počevši od XII veka, uživao veliki ugled i u koji će ući značajan broj religioznih tradicija i praksi, naklonjenih bilo magiji bilo alhemiji, mahom šivait-skih; među njima bilo je i budistički orijentisanih.

Taj pokret, kojeg su začele istorijske ličnosti, koje su naknadno postale mitske, a koje nose imena Gorakhnâtha, Matsyendranatha i drugih slavni *siddha*, pojavio se kao novi, snažni talas te iste iskonske duhovnosti koju nalazimo u domorodačkim slojevima Indije. Danas, pak, Gorakhnâthe poka-

zuje uobičajene simptome sekte u raspadanju; da bi se pronašli uzroci ovog procesa valjalo bi, možda, vratiti se nekoliko stoleća unazad. Ali, već nam mitologija i folklor, što su se oformili oko slike Učitelja, omogućuju da sagledamo ogroman uticaj učitelja na najšire slojeve u periodu propasti budizma u istočnoj Indiji i praskozorja modernih vremena. Iako te mitologije i taj folklor, strogo hronološki gledajući, nastaju relativno »skoro«, oni, ipak, u suštini predstavljaju izuzetno stare sadržaje; radi se o izranjanju dugo ignorisane duhovnosti koju »zvanični« kulturni krugovi nisu beležili, krugovi koji su, manje-više, zavisni od *učene tradicije*, bilo da je ova po karakteru bila bramanistička, budistička, đainistička ili »sektaška«. Kroz narodne legende i književnost dijalekata, nastalu povodom Gorkahnâtha, nâtha i siddha, oglašice se istinske duhovne nostalgije površno hinduiziranih masa. Interesantno je, pri tom, da su folklorne kreacije bile izazvane upravo tantrističkim svecima i učiteljima, naročito »pronalazačem« hatha-yoge, drugim rečima učiteljima, *siddhama*, za koje je *izbavljenje* bilo *dostizanje besmrtnosti*. Videćemo koliko značajnu ulogu ima »motiv besmrtnosti« u folkloru i literaturi o Gorakhnâthi i nâthama — što nas i navodi na misao da taj motiv, koji nastavlja i kompletira motiv *đivan-mukte*, »izbavljenog za života«, izražava nostalgiju svekolike indijske duše.

O istorijskoj ličnosti Gorakhnâtha ne zna se gotovo ništa. Ona je veoma brzo bila deformisana mitom i bezmalo obogetvorena. O tome svedoče bezbrojni mitovi i legende koje srećemo gotovo posvuda na zapadu i sveru Indije, od Nepala do Radžputana, od Pendžaba do Bengala, od Sinda do Dekana. Živeo je između IX i XII veka, i svojim učenjem objedinio je neke šivait-ske tradicije (pâsupata), tantrizam, kao i (veoma slabo poznata) učenja *siddha*, to jest »savršenih« jogina. U nekom smislu moglo bi se reći da gorakhnathe produžavaju lozu šivait-skih sekti pâsupata, lakulîša, kalâmukha, kâpâlika.<sup>13</sup> Oni upražnjavaju, takođe, i tantristički ritual leve ruke,<sup>14</sup> a osim Gorakhnâtha, koga identifikuju sa Śivom, obožavaju još devet *nâtha* i 84 *siddha*. Poruku Gorakhnâtha treba, dakle, tražiti u »krugovima« tih *siddha* i *nâtha*, jer o njegovoj istorijskoj ličnosti nemamo nikakvih određenijih podataka.

<sup>13</sup> Briggs, *Gorakhnâth and the Kânphata Yogis*, p. 218.

<sup>14</sup> D. Wright, *History of Nepal* (Cambridge, 1877), p. 140; W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, III (Calcutta, 1896), p. 158 (navodi Buchanam-a); Briggs, *op. cit.*, p. 172.

Nije na nama da se upuštamo u ovaj tako malo istra-  
ženi domen 84 *siddha*.<sup>15</sup> Podsetimo se samo na to da svaki  
jogin koji je dostigao »savršenstvo« može da bude udostojen  
titule *siddha*; činjenica, pak, da je ovaj termin etimološki  
povezan sa »čudotvornom moći« (*siddha*) ukazuje na to da  
se prvenstveno radi o »magijskom savršenstvu«. U *Hatha-yo-  
ga-pradīpikī* (I, 5—9) nabrajaju se *mahāsiddhe* i to se polazi  
od Ādi-nātha (mističko ime Śivino), a zatim dolaze Matsyendra-  
nāth, Goraksa, Kāpāla, Ćarpatī, itd. Do nas su stigle i  
neke druge, manje-više, kompletne liste, ali veoma retko se  
događa da se imena ovih *siddha* potpuno podudaraju. Kon-  
fuziji je naročito doprinelo pripajanje tradicija *siddha* i *sidd-  
hācārya*, pripadnika budističke sekte sahaḍiyā. Neka imena  
se ipak redovno pojavljuju, pre svega imena Matsyendra-  
nātha, Gorakhnātha, Nāgārḍune, Kāpāle, Ćarpatija itd. Naj-  
značajnije *siddhe*, ako izuzmemo Matsyendranātha i Gora-  
khnātha, jesu Nāgārḍuna i alhemičari poput Ćaparija, Ćar-  
patija, itd.

Broj 84 ne odgovara nikakvoj istorijskoj realnosti; reč  
je o misterioznoj šifri koja je rasprostranjena u svim indij-  
skim tradicijama, kako hinduističkim tako i »budističkoj,  
āḍivika, ḍainističkoj.<sup>16</sup> Po svoj prilici, taj broj izražava pu-  
noću, totalitet. Ovih 84 *siddha*, shodno tome, predstavljaju  
»totalitet određenog otkrovenja«. Kada je reč o 9 *nātha*, nji-  
hov broj simboliše potpunost jedne doktrine. U *Goraksa-sidd-  
hānta-samgrahi* nalaze se dva tantristička teksta koji jasno  
ukazuju na ovaj simbolizam; *Sodośa-nitya-tantra* nam kaže  
da su devetoro *nātha* širili tantrističko učenje u različitim  
kosmičkim epohama, a *Tantra-mahārṇava* objašnjava da osam  
*nātha* borave u osam pravaca, a deveti u centru.<sup>17</sup> Drugim  
rečima, učenje ovih devet učitelja pokriva prostorno-vremen-  
ski »totalitet«. Ovi *nātha* — u prvom redu Matsyendranāth,  
Gorakhnāth, Ćarpatī, Kāpāla — figurišu i u listi 84 *siddha*.  
U tome je verovatno tajna ove simbolike: u određenom vre-  
menu (verovatno između VII i IX veka) pojavljuje se novo  
»otkrovenje« propovedano od učitelja koji, kao, uostalom, ni  
oni pre njih, svome učenju ne pripisuju ni najmanju origi-  
nalnost (videli smo da su bili identifikovani bilo sa Śivom  
bilo sa Vaḍrasattvom), već za potrebe određenog vremena  
ponovo tumače jednu vanvremenu doktrinu. Jedna od bitnih  
tačaka ovog novog »otkrovenja« ticala se upravo konačnog

<sup>15</sup> Vidi Belešku VIII, 3.

<sup>16</sup> Vidi primere koje daje Dasgupta u *Obscure cults...*, p. 324 sq.

<sup>17</sup> Dasgupta, *op. cit.*, p. 237.

objedinjavanja elemenata vaḍrayanističkog i śivaitkog tan-  
trizma, magije, alhemije<sup>18</sup> i hatha-yoge. U izvesnom smislu,  
ovim se nastavljala tantristička sinteza. Međutim, neki od  
*nātha* su više nego njihovi prethodnici insistirali na ulozi ma-  
gije i joga kao neprocenljivih sredstava za osvajanje slobode  
i besmrtnosti. To će biti aspekt njihove poruke koji će osta-  
viti najviše traga u popularnim predstavama; još i danas u  
folkloru i dijalektskim književnostima nalazimo objekte te  
poruke; to je razlog zbog koga su poruke, čini se, dragocene  
za naše istraživanje.

Kada je reč o samom redu kânphaṭā-yogija, videli smo  
(str. 301) da se oni upisuju u ekstremističku śivaitsku tradi-  
ciju. U hramovima posvećenim Bhairavi, Śakti i Śivi, kân-  
phate su bili *pūḍāri* (sveštenici zaduženi za ritual).<sup>19</sup> Mnogi  
od njih idu u hodočašće *vāmacāra*-hramu u Hinglāḍu, u Belu-  
kistanu, i nose ogrlicu od malih belutaka u znak stalnog se-  
ćanja.<sup>20</sup> Uostalom, prvi Evropljani (npr. Buchanam) koji po-  
minju kânphate govore o njihovim mnogim sličnostima sa  
vāmacārijima. I sa *aghorīma* oni su bliski: posle svoje prve  
inicijacije, kânphatā dobija ime *aughar*, a događa se i da  
*aughar* postane *aghorī*.<sup>21</sup> Neki *aghorī* služe u hramu boginje  
Kāmākhya (= Durgā) u Asamu. Taj hram bio je poznat zbog  
ljudske žrtve koja se tu upražnjavala; ta praksa trajala je  
sve do XIX veka (to upražnjavanje zabranila je engleska  
uprava 1832). Godine 1565, samo u toku jednog žrtvenog obre-  
da, bilo je žrtvovano sto četrdeset ljudi.<sup>22</sup>

Ako se ima u vidu to da je Asam (= Kāmarūpa) bio *par  
excellence* tantristička zemlja, da veoma značajne tantre slave  
boginju Durgu-Kāmākhya i opisuju njoj posvećeni krvavi i  
razvratni obred (npr. *Yoni-tantra*, *Mahānirvāna-tantra* i *Kālikā-  
purāna*), te da su *aghorī* bili poznati po svojoj surovosti i  
orgijama — tada možemo razumeti kako to da je ime *yogi*  
služilo da označi upravo najekstremnije sledbenike tantrizma.  
Jedan detalj u vezi sa ljudskom žrtvom posebno je intere-  
santan za problem kojim se ovde bavimo: dobrovoljci su se  
nazivali bhogī i, od trenutka kada su objavili svoju želju da  
budu prineseni na žrtvu, uživali su status svetih osoba: sve

<sup>18</sup> *Goraksasamhitā*, delo pripisivano Gorakhnāthu, smatra se alhe-  
mijskim spisom; cf. P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, Vol. II,  
p. XCVI.

<sup>19</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 139.

<sup>20</sup> Farquhar, *Outline...*, p. 348.

<sup>21</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 71.

<sup>22</sup> E. Gait, *A History of Assam* (2<sup>e</sup> ed. Calcutta, 1926), p. 58.

im je bilo na raspolaganju; tako su, na primer, svaku ženu koju bi poželeli, mogli da poseduju. Oni su bili žrtvovani u toku godišnjih svečanosti koje su bile posvećene Boginji. U *Kālikā-purāni* čitavo poglavlje posvećeno je detaljima pri cd-rubljanju glave, sa napomenom da taj krvavi ritual ne smeju da obavljaju prve tri kaste.<sup>23</sup> Prema tom tekstu, žrtvovani u tom momentu inkarnira samoga Šivu. To podseća na jedan drugi krvavi obred koji se upražnjava u Indiji: u Khonda se žrtva, nazvana *meriah*, zadavi, a potom izreže na komade koji se, u cilju oplodavanja tla, pokopaju po poljima.<sup>24</sup> I *meriah* u tom momentu takođe inkarnira božanstvo. Indikativno je to da se isti krvavi obred, što se druge upražnjava u cilju poboljšanja zemljoradnje, sreće i u tantrističkom kontekstu koji objedinjuje *aghore* i *kānphatā-yogije*. To je još jedan primer susreta između šaktizma i arhajskih ideja o plodnosti, unutar kojih koegzistiraju seksualnost i nasilna smrt.

Kada je reč o teologiji gorakhnātha, ona nije posebno razučena: njihov vrhunski bog jeste Šiva i spas je u ujedinjenju sa božanstvom preko joge.<sup>25</sup> Nije čudo da se gorakhnāthi hvale time da su ovladali disanjem.<sup>26</sup> Međutim, oni su bili poznati naročito po svojim magijskim moćima: sloveli su za iscelitelje i čudotvorce, uživali reputaciju onih koji su mogli da izazovu kišu, da vladaju zmijama.<sup>27</sup> Verovao se da mogu da ukrote i divlje zveri, da žive u džungli okruženi tigrovima koje po volji jašu<sup>28</sup> — arhajski i šamanski »motiv«, jer tigar predstavlja »onog koji inicira«: u Centralnoj Aziji, u Indoneziji, kao i drugde, tigar i još neke divlje zveri pojavljuju se da bi neofita, na svojim leđima, odneli u džunglu (simbol »onoga sveta«).<sup>29</sup>

Gorakhnathima je bilo dozvoljeno da se žene;<sup>30</sup> u okolini Bombaja gotovo svi gorakhnathi su u braku, a jedna značajnija knjiga sekte, *Gorakbodh*, napisana na hindiju, verovatno u XIV veku, dopušta brak. Mrtve nisu spaljivali već zakopavali u položaju za meditaciju. Pretpostavlja se da oni uvek ostaju u *samādhiju* odakle se izvodi ime *samādh*, koje ozna-

<sup>23</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 167 sq.

<sup>24</sup> Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 295 sq.

<sup>25</sup> Tessitori, *Encycl. Rel. Ethics*, XII, p. 833.

<sup>26</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 125 sq.

<sup>27</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 127 sq., 142 sq.

<sup>28</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 136.

<sup>29</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 80 sq., 310 sq., etc.

<sup>30</sup> Tessitori, *op. cit.*, p. 835; Briggs, *op. cit.*, p. 46.

čava njihove grobove.<sup>31</sup> Iznad groba su postavljali simbole *linge* i *yonis*.<sup>32</sup> Običaj da se jogini i askete sahranjuju veoma je star u Indiji. To je jedan način da se iskaže da je *sannyāsi* identičan sa Šivom, čiji znak (*linga*) posvećuje grob i može, čak, da ga pretvori u svetište.<sup>33</sup> Spomenimo, usput, i činjenicu »reifikacije« *samādhija* u narodnoj duhovnosti: grob postaje sveto mesto ne zato što je u njemu leš, već zato što je u njemu telo jednog »izbavljenog« u stanju neprekidne meditacije. U vezi sa pomenutim fenomenom »reifikacije« pomenimo i to da *siddhi*, jogističke moći *par excellence*, u očima seljaka postaju »duhovi« i »demoni«, za koje se smatra da su svoju magiju nasledili direktno od Gorakhnātha. U nekim predelima Pendžaba, *siddhi* se, u obliku kamena, obožavaju pod različitim imenima.<sup>34</sup> Sa Gorakhnathovim ugledom stare lokalne hijerofanije ponovo su dobile vrednosti i bile su integrisane u novu magijsko-religijsku sintezu koja je bila izvršena na svim nivoima kulture domorodačke Indije.

## MATSYENDRANĀTH I MIT O »PREDAVANJU DOKTRINE«

Kao i drugi značajni duhovni pokreti u Indiji, i *kānphatā-yogini* tvrde da je njihova sekta postojala i pre stvaranja sveta, te da su bogovi Brahma, Visnu i Šiva bili prvi učenici Gorakhnāthovi.<sup>35</sup> To je jedan od načina da se izrazi vanvremenski i večni karakter učenja. Ali većina tradicija tvrdi da Ādi-nāth i Matsyendranāth prethode Gorathanāthu, te da je Matsyendranāth njegov neposredni *guru*. Teško je dokučiti da li se, i kakva, istorijska realnost krije iza tih predanja. Sama imena označavaju pre stepen duhovnog dostignuća nego istinske ličnosti od krvi i mesa. Ādi-nāth jeste jedan od Šivinih inkarnacija, ali to ime nosi i Buddha Vaḍrasattva; u nekim budističkim *Tantrama*, Ādi-nāth i Bhūta-nāth su epiteta koji se odnose na Vaḍrasattvu.<sup>36</sup> Drugim rečima, smatra se da je Bog osnivač sekte. Jogom, Gorakhnāth se poistovećuje

<sup>31</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 41.

<sup>32</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 154.

<sup>33</sup> Vidi Belešku VIII, 4.

<sup>34</sup> Briggs, *op. cit.*, pp. 137 sq.

<sup>35</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 228.

<sup>36</sup> Dasgupta, *Obscure religious cults*, p. 224.



sa Sivom, a u ikonografiji i ritualu on je otelotvorenje Šive.<sup>37</sup> Kada je reč o Matsyendranâthi, on je postao glavno božanstvo Nepala i bio je identifikovan sa Avalokitešvarom.<sup>38</sup> Istorijske ličnosti i konkretni istorijski događaji bili su veoma rano preobraženi i dobili su mitske dimenzije uzornih likova i božanskog ponašanja.

Iz prethodnog, dakle, može da se izvuče zaključak da Matsyendrnâth i Gorakhnâth donose svetu novu »objavu«, za koju tvrde da su je primili direktno od Šive. Mit o »prenosenju doktrine« nije ništa novo; u prošlosti srećemo veoma često mit koji priča o tome kako je inicijacijski razgovor između Boga i njegove »Supruge« prisluškivalo, kradomice, jedno polubožansko biće koje je naknadno postalo Izaslanik. Kada je reč o Matsyendranâthi, to se odvijalo ovako: jednog dana, na obali mora, Šiva je svojoj ženi Pârvatî predavao jogističku doktrinu; za vreme podučavanja Pârvatî se uspa-vala, ali je Lokešvara (= Avalokitešvara) sve čuo, jer je bio sakriven u vodi u obliku ribe, otuda onda i ime Matsyendranath koje otada nosi.<sup>39</sup> Najstariji dokument u kome se pominje Matsyendranâth jeste *Kaulâdnâna-nirnaya*, za čije izdanje Baki koristi jedan rukopis iz IX veka; priča se donekle razlikuje od nepalske verzije: Šiva (Bhairava) otkriva svojoj supruzi da, pošto je učenik Kârttikeya bacio *Šâstru* (Doktrinu) u more, jedna riba je ovu progutala.<sup>40</sup> Prema drugoj legendi, Šiva je, zamoljen od jedne žene da je oplodi, ovoj dao nešto da pojede. Žena to nije pojela već je bacila na gomilu đubriva. Matsyendranâth, koji je u obliku ribe slušao Šivu dok je ovaj podučavao Pârvatî, prošao je tuda dvanaest godina nakon tog događaja i tražio od žene da mu pokaže dete. Kada je saznao šta se dogodilo, on posla ženu da razgrne đubrivo: u đubrivu ona nalazi dvanaestogodišnjeg dečaka koji će do-

<sup>37</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 181. Vidi Belešku VIII, 3.

<sup>38</sup> Silvain Lévi, *Le Népal*, I, pp. 347 sq. Prema Tučiju, Matsyendranâth jeste mističko ime koje se dodeljuje svakom *siddhi* kada dostigne određeni stepen duhovne usavršenosti: prema kašmirskoj tradiciji, termin *matsya* znači »riba«, u smislu »čulo« (*indriya*); cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, pp. 133—134. P. C. Bagchi (*Kaulâdnâna-nirnaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranâtha*, pp. 6 sq.) odbacuje tu hipotezu: ime Matsyendranâth, prema njemu, označava profesiju »ribara«. Bilo kako bilo, simbolika »ribe« i »ribara«, simbolika koju srećemo u mnogim kulturnim kontekstima, uvek u vezi sa pojmom »otkrovenja«, tačnije sa prelazom jedne doktrine iz stanja zaborava, odnosno »pomračenosti«, u stanje jasne objave, ostaje i dalje nerazjašnjena.

<sup>39</sup> Wright, *History of Nepâl*, pp. 140.

<sup>40</sup> *Kaulâdnâna-nirnaya*, p. 22 sq.



Svakako najrečitiji šivaitski simbol: Šiva kao kralj igre, Natarâda, gazeći patuljastog demona zla i neznanja, u jednoj od brojnih ruku drži simbol stvaranja, u drugoj — oganj destrukcije. Pokreti dve niže ruke simbolišu zaštitu i izbavljenje. Tiruvelangadu, Tamil Nadu.

biti ime Gorakhnâth.<sup>41</sup> Ime može da se tumači bilo kao izvedenica iz termina *ghor*: »blato«, »bljuzgavica«, »đubre«, bilo iz *ghor*–: »intenzivan«, »zastrašujući«, koji se upotrebljava naročito da bi označio snagu asketskog isposništva. Ime Gorakhnâtha može, takođe, da znači i »Gospodar stada«, što je jedno od Šivinih imena.

Mit jasno govori o sledu doktrinalnog »predanja«: Šiva, Matsyendranâth, Gorakhnâth. Legende o odnosu između dva poslednja — odnosu Učitelja i učenika — takođe su instruktivne. One nam pričaju o tome kako se Matsyendranth, otišavši na Cejlon, zaljubio u tamošnju kraljicu i ostao da živi na njenom dvoru. Gorakhnâth, koji ga je sledio, sreće ovoga u kraljevskoj palati i »podseća ga na stvarnost« (o motivu »podsećanje na stvarnost« govorićemo kasnije.) Matsyendra napušta kraljicu i odlazi sa svoja dva sina, Pârasnathom i Nîmnâthom. Prema drugoj legendi, Matsyendranâth podleže iskušenju na jedan drugi način: ostavivši svoje telo na čuvanje svome učeniku, njegov duh prodire u telo nekog kralja koji je upravo bio izdahnuo, i oživeće ga. (To je veoma poznato jogističko čudo »prelaska iz jednog tela u drugo«; sveci upotrebljavaju ponekad to sredstvo da bi upoznali čulne užitke, a da se time pri tom ne uprljaju; i Šankara ga je navodno praktikovao.) Posle nekog vremena Goraksa izlazi pred kralja i podseća ga na njegov istinski identitet<sup>42</sup>

Legende iz ciklusa o Matsyendranâthi u kojima je reč o njegovima dva sina i Gorakhnâthi od velikog su značaja, jer jasno ukazuju, s jedne strane, na arhaični karakter inicijacije ta dva dečaka, i, s druge strane, na izvestan nerazjašnjen odnos koji postoji između *siddha* i đainizma. Priča, naime, počinje time kako se jednoga dana Gorakhnâth naljutio na dečake i kako ih je ubio; potom je, »na način pralja«, isprao njihove unutrašnje organe, a njihovu kožu okačio o stablo — da bi ih zatim, na traženje Matsyendranâtha, oživeo.<sup>43</sup> Jasno je da se radi o inicijacijskoj smrti i vaskrsenju, pri čemu su izvseni detalji (pranje unutrašnjih organa, kačenje kože na granu) čisto šamanistički; nalazimo ih u inicijacije sibirskih, centralnoazijskih i australijskih šamana.<sup>44</sup> Može se, dakle, zaključiti da je sekta gorakhnâtha, zajedno sa prethodno navedenim domorodačkim elementima (o drugim primerima tih elemenata govorićemo u nastavku), usvojila i od-

ređen scenario neosporno starih šamanističkih inicijacija. Ta legenda dopušta da pretpostavimo da je Gorakhnâth raspola-gao tajnim znanjem koje njegov učitelj nije imao, te da je ovaj od njega tražio da dečake inicira u tom znanju. Bilo kako bilo, prvu inicijaciju obavio je sam Matsyendranâth, jer su tek posle nje Nîmnâth i Parsnâth osnovali dve đainističke sekte koje postoje i dan-danas.<sup>45</sup> U skladu sa folklornim predanjima kânphatâ-yogina ova dva Matsyendrina sina su bili osnivači đainizma. Ovaj anahronizam krije, možda, neke nerazjašnjene odnose između đainističkih asketa i tajnog učenja Matsyendranâtha i Gorakhnâtha. I drugi podaci idu u prilog tome: u jednom đainističkom hramu, u blizini Paidhoni (Pâe Dhûnî), nalazi se statua Goradinâtha ukrašena dragocenim kamenjem,<sup>46</sup> a Nîmnâthi i Parasnâthi, iako se pozivaju na Gorakhnâtha, ponašaju se kao đaini (nose komad tkanine preko usta da ne bi nehotice lišili života neku nevidljivu životinjicu).

## ŠAMANISTIČKA MAGIJA I TEŽNJA KA BESMRTNOSTI

U folkloru koji je nastao u vezi sa Gorakhnâthom možemo uočiti ne samo snažni odjek koje su njegove magijske moći proizvele u mašti naroda već i neke šamanističke crte koje potvrđuju arhaizam mitova i simbola nastalih pojavom *siddha*. Poznata je priča o suši u Nepal, <sup>47</sup> priča koja je do nas doprla u više verzija: pošto mu u toku određene posete nisu bile iskazane odgovarajuće počasti, Gorakhnâth je zatvorio oblake (ili Nâge koje upravljaju oblacima) u svežanj, seo je na njega i tako ostao dvanaest godina zanet u meditaciju. Kralj se obratio Avalokitešvari (= Matsyendranâthu), koji je tada živeo na planini Kâpôtal (u blizini Kâmârûpe), sa molbom da spasi zemlju, i sveti čovek je došao u Nepal; kada je ugledao svog *guru*a kako mu se približava, Gorakhnâth je ustao sa svežnja, na kome je sedec, našta su se oblaci razbežali i kiša je počela da pada. Zbog te usluge Matsyendranâth-Avalokitešvara postaje vrhunsko božanstvo Nepala. Primetimo, usput, i to da ova legenda jasno ukazuje i na jednu

<sup>41</sup> S Lévi, *Le Népal*, I, p. 351—352.

<sup>42</sup> Brigs, *op. cit.*, p. 253.

<sup>43</sup> Brigs, *op. cit.*, p. 72; Dasgupta, *op. cit.*, p. 224.

<sup>44</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 48, 55 sq., etc.

<sup>45</sup> Brigs, *op. cit.*, p. 72.

<sup>46</sup> Brigs, *op. cit.*, p. 72, 1.

<sup>47</sup> S. Lévi, *Le Népal*, I, pp. 352 sq.; H. O. Oldfield, *Sketches from Nepal* (London, 1880), II, pp. 325 sq.; Brigs, *op. cit.*, pp. 196 sq.

istorijsku činjenicu: »Matsyendranâth« je iz Kâmârûpe (= Asama) doneo tantrizam, tačnije, to novo otkriće *siddha* i *nâtha* i proneo ih po Nepal. Neke varijante dopuštaju da naslutimo i više od toga: Gorakhnâth je zatvorio oblake zato što je želeo da porazgovara sa Matsyendranâthom, koji je, zadubljen u meditaciju, boravio na planini Kâpôtal; Gorakhnâth pak računa na to da će se ipak smilovati, te da će doći u Nepal da bi spasio zemlju od velike suše. Priča nagoveštava da je Gorakhnâth hteo da privoli svoga Učitelja da mu otkrije tajne koje mu još nije bio otkrio.

Moc da se prizove kiša jeste čudo koga redovito srećemo među šamanima i vračevima. Druge neke legende govore još izrazitije o šamanističkom karakteru mitologije *siddha*. Gorakhnâth će tako ostaviti, jednog dana, svoje telo »uspavano na prostirci« (to će reći da je bio pre u šamanskom transu nego u *samâdhi*ju) i sići u podzemni svet Zmijskih božanstava da bi nabavio čarobni tamjan i spasao život jedne žene, Vâchale,<sup>48</sup> što predstavlja tipično šamanistički silazak u podzemni svet. (Svi elementi su tu prisutni: ekstatički trans, silazak u podzemlje i spasavanje ljudskog života.) Poput šamana, i Gorakhnâth će se pretvoriti u muvu, žabu, gvožđe.<sup>49</sup> U *Dabistânu* (Vol. II, p. 140) je, pak, pripovedao borbu sa jednim *sannyâsinom* u toku koje će se Gorakhnâth pretvoriti u žabu, što frapantno podseća na borbu između šamana kada poprimaju razna životinjska obličja. I vodu jednog bunara pretvoriće u zlato, a zatim u kristal.<sup>50</sup> Protegnuće svoju ruku na daljinu od sto kilometara, da bi omeo nekog jogina u meditaciji i sprečio ga da uništi zemlju Sinda.<sup>51</sup> Mnoge ljude ponovo će vratiti u život. Od konjske balege sačiniće ljude, spaliti ih sedam puta, u pepeo pretvoriti, da bi ih ponovo oživeo.<sup>52</sup> U bengalskoj pesmi *Gopîcândrer Pâmçâlî*, u toku inicijacije princeze Mayanâmatî, Gorakhnâth će učiniti da, za samo nekoliko sati, iz jedne semenke izraste čitavo banyanovo stablo (to »čudo« je poznato pod nazivom »*mango-trick*«). Za vreme te iste inicijacije, Gorakhnâth uspeva da sa jednim jedinim zrnom pirinča nahrani dvadeset pet hiljada jogina i učenika.<sup>53</sup>

I njegovi učenici bili su obdareni istim čudotvornim moćima: Nâthi lete prostorom, Mayanâmatî i Hâdi-siddha, samo

što izgovore neku od *mantri*, kadri su da čine čuda; Hâdi-siddha će od Sunca i Meseca sačiniti sebi naušnice.<sup>54</sup> I sam Indra ga rashlađuje lepezom, a Laksmi mu priprema hranu; kada pruži ruku, on dotakne nebo, njegove noge prodiru u podzemni svet, dlake njegovog tela su slične stablima, itd. (Uočimo makrantropsku simboliku svih poduhvata, simboliku koja ukazuje na kosmičku strukturu tog iskustva.)<sup>55</sup> Jednom prilikom Hâdi-siddha će izgovarati jednu određenu mantru sedeći na metli: istog trenutka nebrojeno mnogo metli počinju da padaju sa neba i da metu trg. U reku će baciti krpu na kojoj je vezano dvanaest čvorova i reka će istog trenutka presušiti. Sedeći u meditativnoj pozi u kraljevskom parku, kokosovi orasi padaju pred njega; nakon što popije njihovo mleko i pojedje srž, orasi se sami od sebe vraćaju na svoja mesta po drveću. On zamenjuje glave kraljicama Aduni i Paduni, saseca jednog čoveka na dva dela, da bi ga istog trenutka oživeo, itd. I dijalektska književnost obiluje magijskim poduhvatima ove vrste.<sup>56</sup>

Jedan broj tih »čuda« je deo univerzalne magijske tradicije, ali neka su čisto šamanske strukture, pa ćemo se na njih još osvrnuti. Izdvojićemo, za sada, mitološko poveđanje ispredeno oko besmrtnosti koju postiže Gorakhnâth i drugi nathe i siddhe. Evo kako je u bengalskoj pesmi *Goraksa-vidaya* predstavljena čuvena epizoda o »ropstvu« Matsyendranâtha: kada je saznao da su mu učitelja zarobile žene u zemlji Kadali, Gorakhnâth odlazi u carstvo boga Yame. Kada ga je spasio, Yama je ustao sa svog prestola, poklonio se i upitao za motive koji su ga doveli u carstvo mrtvih. Gorakhnâth mu je ljutito odgovorio, podsetivši ga da nema pravo da se meša u živote siddha i zapretio da će mu uništiti carstvo; i zaista, samo što je počeo tiho da izgovara mantru *humkâra*, građevine su počele da se tresu do u temelje; u panici, Yama je pristao da Učitelju pokaže knjigu sudbina; Gorakhnâth ju je pažljivo pregledao, našao list koji se odnosi na njegovog *guru*a, i izmenio sudbinu izbrisavši sa liste mrtvih njegovo ime.<sup>57</sup>

Ovde se vidi šamanistički karakter silaska u podzemni svet sa ciljem da se spasi duša drage ličnosti. Ovakve poduhvate srećemo i u drugim usmenim književnostima (Centralna

<sup>48</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 188.

<sup>49</sup> Briggs, *op. cit.*, p. 187.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>53</sup> Dasgupta, *op. cit.*, p. 245.

<sup>54</sup> Ne treba, pri tom, zaboraviti na simboličko značenje ovog iskaza: vidi str. 219).

<sup>55</sup> *Cf.* p. 110.

<sup>56</sup> Dasgupta, *Obscure cults*, pp. 247 sq., koji citira *Gopîcândrer Gân*, *Gopîcândred Sannyâs*, itd.

<sup>57</sup> Dasgupta, *op. cit.*, pp. 254—255.

Azija, Polinezija, Severna Amerika). Priča koju prenosi *Goraksa-vidaya* dragocena je i u jednom drugom pogledu: ona nam ukazuje na jogističku simboliku smrti i besmrtnosti. Vest da mu je *guru* zarobljen od žena u Kadalî, za Gorakhnâtha znači da je Matsyendranâth u smrtnoj opasnosti; zato će i sići u podzemni svet, nastojeće da proveri šta je njegovom učitelju sudbina odredila i neće napustiti Yamino carstvo dok taj ishod nije uspeo da promeni. Zatim će da ode u Kadalî i pojaviće se pred Matsyendranâthom u obličju igračice, igrajući i pevajući zagontne pesme. Malo-pomalo, Matsyendranâth će se prisetiti svoje prave ličnosti: shvatiće da »čulni put« vodi u smrt, da se njegov »zaborav«, u stvari, odnosio na njegovu pravu i besmrtnu prirodu i da »kadalska opčinjenost« predstvalja, zapravo, veo što ga čini profani način života. Gorakhnâth će, zatim, pohitati da se ponovo vrati na put joga i da preko *kâya-sâdhane* učini svoje telo »savršenim«.<sup>58</sup> Videli smo, pak, da »savršenost«, koja se postiže alhemijom i *hatha-yogom*, podrazumeva sposobnost potpunog ovladavanja telom i duhom, sposobnost koja je »zarobljeniku žena« nedostupna.

Pitanje besmrtnosti predstavlja omiljenu temu te literature koja će se stvarati u vezi sa Gorakhnâthom i njegovim učenicima. Interesantno je podsetiti se da *Goraksa-vidaya* počinje time što Durgâ pita Sivu: »Kako to, Gospodaru, da si ti besmrtan, a ja smrtna? Otkrij mi istinu. Gospodaru, ne bi li i ja postala besmrtna.« Međutim, upravo je Durgâ ta koja je izazvala kobni »zaborav« koji je pretio da Matsyendranâtha liši besmrtnosti: ona je na njega bacila čini »zaborava« i, kao što će to naknadno Gorakhnâth predočiti svom učitelju, to prokletstvo simbolički predstavlja večno prokletstvo neznanja koje »Priroda« (= Durgâ) baca na čoveka.<sup>59</sup>

Čitav jedan epski ciklus formiraće se oko ličnosti kraljice Mânîk-çandre i njenog sina Gopi-çandre koga će Mayanâmatî nastojati da inicira, ne bi li ga učinila besmrtnim. Borba protiv smrti jeste glavno jezgro epa. Zahvaljujući svom mističkom daru, Mayanâ uviđa da je njen muž osuđen da umre, pa mu predlaže da ga uputi u *mahañjânu* (jogističke tajne) kako bi mu omogućila da izbegne Yaminu odluku; kralj to nije prihvatio. Kada Yamin glasnik stiže u palatu po dušu njenog muža, Mayanâ počinje da šapuće *mantr*e, pretvara se volšebnom moći u boginju Kâlî i, uzmahujući svojom sab-

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>59</sup> *Goraksa-vidaya*, navedeno prema Dasgupti, p. 256.

ljom, nagna glasnika u bekstvo. Na to će jedan od vođa glasnika, Godâ-yama, izaći pred Sivu da ga pita za savet. Iskorištvivši odsustvo Mayane, sišavši na reku da zahvati vode, Godâ-yama »zahvata« život kraljev i odleće u vidu pčele. Mayanâmatî, čijoj jogističkoj vidovitosti ništa ne izmiče, kreće u poteru za njim sve do podzemnog sveta. Tu sustiže Godâ-yamu i udara ga gvozdenim štapom. Posle mnogih obrta, Godâ-yama uspeva da pobegne, a Mayanâ se ponovo daje u poteru za njim, menjajući stalno oblik: Godâ-yama se sakriva u slamu, ona se pretvara u zmiju; on uzima oblik miša, ona postaje mačka; on izmiče u obliku goluba, ona se pretvara u orla, sve dok nije uspela da se ponovo dočepa duše svoga muža. Osim folklornih »motiva«, veoma rasprostranjenih, (»magijsko preobraćanje u toku progona«), ove legende koriste čisto šamanističke teme: silazak u podzemni svet, kidnapovanje duše od demona smrti, njegovo stizanje od strane šamana, itd.

Druge poeme, iz istog epskog ciklusa, govore više o inicijaciji Mayanâmatî. Videvši je dok je još bila dete, Gorakhnâth biva potresen mišlju da će jedna tako lepa i vrljovita devojkica završiti smrću kao i ostali ljudi, te je inicira u jogu koja je čini besmrtnom. Nakon inicijacijskog rituala, ona će izjaviti: »Od sada pa nadalje, smrt se pismenim ugovorom obavezuje da neće posegnuti za Mayanom«; Gorakhnâth precizira da devojkica neće umreti ni od vatre ni od vode niti od nekog oružja ili tome slično. I zaista, kasnije, kada Mayanâma pokuša *sati* za svog mrtvog muža i penje se za njim na lomaču, vatra ne može da je dosegne. Jednom drugom prilikom, njen rođeni sin će je, na nagovor svojih žena, izvrnuti strašnim mučenjima, ali bez ikakvog uspeha. Primetimo to da sva ta iskušavanja imaju inicijacijski karakter i, naročito, karakter šamanske inicijacije: Mayanâmatî biva bačena u vatra, međutim, čak ni njene haljine nisu potamnele od dima; biva zatvorena u vreću i bačena u reku, međutim, boginja Ganga je primila u svoje naručje kao dete; Mayanâ je prešla most širok poput dlake i hodala po ostrici brijača; stavili su je u kazan sa vrećim uljem i pržili i kovali sedam dana i noći; ona je brodila po svim rekama u barci sačinjenoj od pšenične pleve, itd.<sup>60</sup> »Mističkim saznanjem postaje se besmrtan i tok života, idući ka besmrtnosti, počinje da se odvija u suprotnom smeru (suprotno od svog prirodnog protoka koji ide u smrt i propast), baš kao i talasi koji se povlače. Milošću Gorakhnâthovom, ja ne znam za smrt; u praznom prostoru

<sup>60</sup> *Gopi-çandrer gân*, navedeno prema Dasgupti, p. 259 sq.

mogu da proboravim 14 *yuga*, u vodi 13 *yuga*, u vatri 12 godina. Kada Univerzum bude počeo da tone da bi se konačno raspao, kada Zemlje više ne bude, kada bude samo voda preostala, a Sunce i Mesec zašli zauvek, i sva bića iščezla — ja ću nastaviti da lebdim, ne znajući za smrt.«<sup>61</sup> Pre nje samo su se najveći od bogova — jedan Brahmâ ili jedan *Nârâyana* — usuđivali da govore sa toliko ponesenosti o svome neuništivom trajanju kroz tolike kosmičke cikluse. Vidimo do koje mere se u tim epskim poemama saglašava žeđ za besmrtnošću i razumljivo je da su one imale odjeka u svim slučajevima indijskog društva.

I jedan drugi učenik Gorakhnâthov, Hâdi-siddha, o čijim smo fakirskim podvizima već govorili (str. 310), poznat je kao pobjednik nad Smrcu. Susrevši Yamu ili nekog od njegovih slugu, on će ih tući neprekidno osam časova. Hâdi-siddha biće onaj koga će Mayanâ izabrati za *gurua* svome sinu. Ona zna, pri tom, da kada Gopî-ćandra jednom bude iniciran, da ona više neće imati sina i unapred se žali da je niko više nikada neće zvati »majkom«. Ali njena želja da učini besmrtnim svoga sina jača je nego njena materinska ljubav i ona će se potruditi da ga nagovori da napusti svoje žene i traži inicijaciju. Krenuvši sa Hâdi-siddhom u džunglu (povlačenje u šumu predstavlja jedan, *par excellence*, inicijacijski motiv), Gopî-ćandra zaostaje ne uspevajući da sledi ukorak svog učitelja. Yamini glasnici to iskoriste da bi mu »izvukli život« (šamanistička tema) i potom se povukli u podzemni svet. Vrativši se da ga potraži, Hâdi-siddha nalazi samo umrtvljeno telo kraljevića; besan, on naređuje tigrovima iz šume da dobro čuvaju leš, silazi u podzemni svet i pokušava da potopi Yamu i njegove sluge, sve dok mu nisu nazad vratili dušu Gopî-ćandre.<sup>62</sup>

Sve uzbudljive avanture oko traženja besmrtnosti, sva dramatična silaženja u podzemni svet da bi se pobedila Smrt i ponovo nazad dobile duše, koje su njeni glasnici oteli, sve pobede nad čovekovom smrtnošću i propadljivošću, razgarale su maštu pesnika i tešile nostalgiju masa; tu, kao i drugde, inicijacijske teme postaju velike literarne teme koje i nepismena publika veoma ceni. Jogistička mitologija i folklor postali su hrana svih indijskih dijalektskih književnosti. Ovaj uspeh ukazuje, između ostalog, i na to kako je indijska svest shvatala jogu: ona je u njoj videla izvanredno sredstvo da se čovek suprotstavi Smrti, da se steknu »čudotvorne moći«,

<sup>61</sup> *Govinda-ćandra-gîtâ*, nav. prema Dasgupti, p. 260.

<sup>62</sup> *Gopî-ćandrer gân*. navedeno prema Dasgupti, p 260—261.

da se već za života osvoji apsolutna sloboda. Uprkos neizbežnim intruzijama čudotvorstva, koje je oduvek fasciniralo dušu prostog naroda — slika Pobjednika smrti, takva kakvom je srećemo u folkloru i književnosti, odgovara tačno slici »za života spasenog« (*đivan-mukta*), tom vrhunskom cilju svih jogističkih škola.

Naravno, kada je reč o idejnom sistemu i tehnikama koje omogućuju besmrtnost, u folkloru i književnosti, što se istkala povodom Gorakhnâtha i drugih *siddha*, nećemo naći mnogo detalja. Ipak, neke aluzije, naročito one iz poeme *Goraksa-vidaya*, prilično su eksplicitne da bismo zaključili da su metode koje se pri tom koriste metode tantrizma, hatha-yoge i alhemije. Kratki spis pod nazivom *Yoga-vîda* podseća da postoje dve vrste tela, jedno »sirovo« (*apakva*), drugo »zrelo« (*pakva*), te da se ovo drugo telo dobija upražnjavanjem joge (nazvano, zbog toga, *yoga-deha*, »jogističko telo«).<sup>63</sup> U ovome prepoznajemo tipično alhemičarsku temu o »sirovim« (nesavršenim) i »zrelim« (dovršenim, »slobodnim«) metalima. Besmrtnost i stanje Šive jedno su te isto; time se objašnjava kako to da su Matseyendranâth, Gorakhnâth i druge *siddhe* bile »izjednačavane« sa Sivom. Kao što smo već videli, »božansko« stanje se postiže ostvarivanjem jedinstva dvaju suprotnih principa Šive i Šakti u vlastitom telu. Škole *nâtha* i *siddha* služile su se veoma poznatom jogističko-tantrističkom tehnikom: *ultâ-sâdhanom*, odnosno, *uđâna-sâdhanom*, procesom »regresije«, odnosno »hodam protiv struje«, naime potpunim preobraćanjem čovekovog ponašanja, od »ponašanja u toku disanja« (koje biva zamenjeno *prânâyâmom*) pa sve do »seksualnog ponašanja« (preinačenog tehnikom »povlačenja semena«). Drugim rečima, ovde ponovo srećemo osnovnu praksu tantrističke joge, pored jasno izraženih alhemijskih i hatha-yogističkih motiva. Vrhunski ideal škole jeste sloboda, savršeno zdravlje (*ađara*) i besmrtnost (*amara*) — što se lako da shvatiti ukoliko imamo u vidu da je Gorakhnâth bio smatran za »pronalazača« hatha-yoge. Jasno je da su svi ti tehnički detalji, mada nedvosmisleno prisutni u književnim tekstovima, prošli prilično nezapaženo: ono što je »publiku«, željnu mitskih slika apsolutne slobode i Besmrtnosti, posebno interesovalo — bili su sami rezultati joge. A upravo u folkloru i dijalektskim književnostima najbolje se zapaža prava funkcija koju je joga imala u duhovnoj ekonomiji cele Indije.

<sup>63</sup> Cf. tekst koji navodi Dasgupta, p. 253, bel. 1.



## JOGA I ŠAMANIZAM

U više navrata spominjali smo prisustvo izvesnih »šaman-  
skih« crta u mitologiji i folkloru *siddha*. Zato je, sada, po-  
trebno da odnosu šamanizma i joge pridemo na sistematičniji  
način. Napomenimo, na početku, da je pozni budizam, u svo-  
joj lamaističkoj formi, osetno uticao na severnoazijski i si-  
birski šamanizam; drugim rečima, simbolika, ideologija i teh-  
nika, koje i dan-danas srećemo u mandčuskih, tunguskih, bu-  
riatskih, itd. šamana biće unekoliko izmenjene budističkim  
elementima i, u krajnjoj liniji, indijskom magijom. Uostalom,  
to nipošto nije usamljeni primer: indijska kultura, naročito  
indijska magijsko-religiozna duhovnost, zračila je u svim  
pravcima. Može da se vidi i jak indijski uticaj u jugoistočnoj  
Aziji i Okeaniji. S druge strane, slične uticaje, naročito uticaj  
zastranjujuće tantrističke magije, pretrpele su i neke indijske  
domorodačke grupe kao što su, na primer, Bhaiga i Santale.  
Prema tome, zaključak je da je tantristička sinteza, koja je  
obuhvatila znatan broj elemenata domorodačke, prearijevske  
duhovnosti, širila svoj uticaj daleko izvan granica Indije, do-  
sežući, preko Tibeta i Mongolije, čak do severa Azije, i, preko  
Indonezije, sve do Južnog mora. To je relativno skorašnji  
fenomen, jer njegovi počeci padaju u isto vreme kada i pro-  
cvat tantrizma (VI—VII vek n. e.). Ukoliko imamo u vidu  
činjenicu da je tantristička sinteza, naročito u svojim »popu-  
larnim« oblicima (ritualna magija, *mantrayāna*, itd.), uključi-  
vala veoma znatan broj domorodačkih elemenata, onda se  
nameće sledeći zaključak: Indija koja se tako široko oglasila  
po svetu nije Indija Veda ni *Brahmana*, već jedna veoma  
azijatska Indija. Drugim rečima, Azija i Okeanija biće oplo-  
đene kulturom Indije koja je već u znatnoj meri prihvatila  
i u sebe upila svoju vlastitu autohtonu duhovnost.

Pa ipak, problem odnosa šamanizma i joge nije time  
razrešen: jer, iako je indijski uticaj (posredstvom lamaizma)  
uneo izvesne modifikacije u razne severnoazijske i meridion-  
alne vrste šamanizma (maleški, itd.), ne znači da je samim  
tim i sam fenomen šamanizma nastao zahvaljujući ovome.  
I zaista, postoje bezbrojni šamanizmi koji nikada nisu bili  
dodirnuti indijskim magijsko-religijskim oblicima (dve Ame-  
rike, Afrika, Australija). Da bi problem bio još jasnije po-  
stavljen dodajmo i to da ne treba mešati šamanizam *strictu*  
*sensu* sa masom ideologija i magijskih praksi koje nalazimo  
gotovo svuda u svetu i na svim nivoima kulture. Postoje ve-  
liki »magijski« kompleksi koji ne sadrže ničeg šamanskog: na  
primer, zemljoradnička »magija«, to jest rituali i običaji koji

su u vezi sa plodnošću zemlje i količinom prinosa. U Indiji  
su ti rituali i verovanja veoma stari i veoma rašireni; već smo  
imali priliku da konstatujemo njihovo povezivanje sa nekom  
formom joge, i ponovo ćemo se, u nastavku, osvrnuti na taj  
problem; ali, ponovo naglasimo da svi magijsko-religijski kom-  
pleksi nemaju ničeg »šamanističkog«. Među konstitutivnim i  
specifičnim šamanskim elementima valja, pre svega, istaći:  
1) inicijaciju koja sadrži čerečenje, smrt i simboličko vaskr-  
senje kandidata sadrži, između ostalog, i silaženje u donji svet  
i uzlazak na Nebo; 2) sposobnost šamana da preduzme eks-  
tatičko putovanje u svojstvu iscelitelja i psiho-pumpe (traži  
dušu bolesnikovu koju su oteli demoni, hvata je i nagoni da  
se ponovo pripoji telu; priziva dušu umrlog u donji svet;  
itd.); 3) »ovladavanje vatrom« (šaman bez opasnosti može da  
uhvati usijano gvožđe, hoda po žeravici, itd.); 4) sposobnost  
šamana da poprimi oblik životinja (da leti poput ptice, itd.),  
te da postane nevidljiv.

Ovaj šamanski kompleks je veoma star: srećemo ga u ce-  
losti ili delimično u Australijanaca, arhajskih populacija  
dveju Amerika, u polarnim predelima, itd. Suštinski i speci-  
fični element šamanizma jeste *ekstaza*: šaman je ona vrsta  
specijalista za sveto koji je kadar da napusti svoje telo i da  
»u duhu« (u transu) preduzme kosmička putovanja. »Biti  
posednut« od duhova jeste stanje koje, iako srećemo u mno-  
gim šamanizmima, ipak, izgleda da nije ni primarni ni suš-  
tinski element, i može da se kaže, štaviše, da svedoči o feno-  
menu degeneracije; jer vrhunski cilj šamana jeste da napusti  
svoje telo te da se uspe do neba ili da siđe u donji svet  
i nipošto da ne dopusti da ga »zaposednu« duhovi-pomoć-  
nici, demoni ili duše mrtvih; ideal šamama je da ovlada ovim  
duhovima, nipošto da dozvoli da ga oni »nastane«. <sup>63a</sup>

Ostavimo li po strani *skorašnje uticaje* (tantrističke i  
lamaističke elemente) koje je Indija izvršila na azijski i  
sibirski šamanizam, naš problem se svodi na dva odvojena  
pitanja: 1) ukazati, pre svega, koji su to indoevropski i pre-  
arijevski elementi u Indiji za koje možemo reći da pripadaju  
šamanizmu *stricto sensu*; 2) tek posle toga valja izdvojiti,  
među njima, one koji pokazuju izvesne sličnosti sa tehni-  
ka joge. Na jednom drugom mestu mi smo proučavali šaman-  
ski kompleks u Indiji, <sup>64</sup> i ne bismo da ovde ponovo »formi-

<sup>63a</sup> »Biti zaposednut« nekim *gandharvom*, pa čak i spiritističke  
tehnikе komunikacije sa medijumom, srećemo već u *Brhadaranyaka-*  
*upanisadi*, III, 7, 1; međutim, u ovom kontekstu one nemaju ničeg  
šamanskog.

<sup>64</sup> Vidi *Le Chamanisme*, pp. 362 sq.

ramo ceo dosije«, utoliko pre što smo u prethodnim poglavljima već imali prilike da spomenemo neke karakteristične crte (podsetimo se samo »magijske toplote« koja se postiže *tapasom*, obreda i mitova uzlaska na nebo, magičnog leta, silaska u donji svet, vidi str. 117). Mogli bismo tome da dodamo i neke druge šamanske elemente koje nalazimo u vedskoj Indiji, kao što je, na primer, sjedinjavanje duše bolesnikove sa dušom sveštenika ili vrača.<sup>65</sup>

Ograničićemo se, dakle, samo na ispitivanje šamanske simbolike i prakse koja može da se poredi sa nekom jogističkom tehnikom ili fakirskom *siddhi*. Problemu odnosa struktura šamanizma i joge možemo da pristupimo tek pošto formiramo komparativni dosije. Pošto je »čudo sa konopcem« (*rope-trick*) svakako jedno od najpoznatijih »fakirskih čuda« i pošto je bilo dugo smatrano za prototip jogističkih moći naše istraživanje počecemo njime.

Nakon što je postigao iluminaciju, Buda se vraća u svoje rodno mesto, Kapilavastu, i tu prikazuje nekoliko »čudotvornih moći«. Da bi ubedio svoje sugrađane u to da poseduje duhovne snage i da na taj način pripremi njihovo preobraćenje, on će se pred njima uzdići u vazduh, saseći svoje telo u komade, pustiti da glava i udovi padnu na zemlju, da bi ih potom, pred očima zadivljenih gledalaca, ponovo objedinio. Ovaj događaj pominje čak i Asvagosa;<sup>66</sup> ali, on je, pak, toliko duboko ukorenjen u tradiciju indijske magije da se može smatrati tipom fakirskog čudotvorstva. Slavni fakirski *rope-trick* stvara iluziju konopca koji se diže prema nebu i po kome će učitelj poslati šegrtu koji će uskoro iščeznuti iz vidokruga. Fakir će, zatim, baciti svoj nož za njim — a udovi će, jedan za drugim, početi da padaju na zemlju.

*Rope-trick* ima dugu tradiciju u Indiji; međutim, možemo ga sresti, takođe, i u oblastima tako različitim kao što je Kina, Java, stari Meksiko i srednjovekovna Evropa. Marokanski putnik Ibn Battuta ga je zabeležio u XIV veku u Kini, Melton ga je vidao u XVII veku u Bataviji, a Sahagun ga sreće u gotovo identičnim oblicima u Meksiku.<sup>67</sup> Evo Ibn Battutovog svedočanstva: »... A onda uze jednu drvenu, na više mesta, uzbušenu kuglu kroz koju je provukao dugačke trake. Baci kuglu u vazduh, a ova ode tako visoko da je više nismo mogli videti... Kada mu u ruci ostade samo jedno malo parče trake, žongler naredi jednom od svojih šegrtu da se okači i

<sup>65</sup> Cf. *Le Chamanisme*, pp. 372 sq.

<sup>66</sup> *Buddhačarita*, XIX, 12—13.

<sup>67</sup> Cf. *Le Chamanisme*, pp. 379 sq.

da se popne, što ovaj i učini, tako da ga uskoro više nismo mogli videti... Žongler ga pozva tri puta i ne dobi odgovora; onda uze svoj nož u ruke, kao da je bio ljut, okači se o konop te i njega nestade. Potom, stade da baca na zemlju dečakovu ruku, zatim nogu, posle toga i drugu ruku, drugu nogu, telo i glavu. Sav zadihan i usplahiren siđe, odeće umrljane krvlju... Na to mu emir nešto zapovedi i naš čovek dohvati udove dečaka, spoji ih jedno s drugim, i evo dečaka kako se diže i stoji na vlastitim nogama. Sve to me veoma začudi, čak mi je i srce počelo ubrzanije da kuca, baš kao i onda kada sam kod indijskog kralja prisustvovao jednom sličnom spektaklu...<sup>68</sup> Kada je reč o Evropi, postoje mnogi tekstovi, bar od XIII veka, koji govore o potpuno identičnim čudima koje su izvodili vračevi i mađioničari; oni su, osim toga, imali i moć da lete i da postanu nevidljivi, poput šamana i jogina.<sup>69</sup>

U tom »čudu« mogu da se uče dva šamanska elementa: 1) rasparčavanje (inicijacijski obred) i 2) uspenje na nebo. Počnimo sa analizom prvog elementa. Znamo da budući šaman prisustvuje, za vreme svog »inicijacijskog sna«, svom vlastitom rasčerečivanju od »duhova« i »demona« koji imaju ulogu učitelja koji inicira: seku mu glavu, komadaju telo na sitne komade, čiste mu kosti, itd. — kako bi, nakraju, »demoni« ponovo sakupili kosti i prekrili ih novim mesom.<sup>70</sup> Radi se o ekstatičkim iskustvima inicijacijske strukture: simbolična smrt prethodi obnavljanju organa i vaskrsenju kandidata. Korisno je da se podsetimo da se slične vizije i iskustva sreću i u Australijanaca, Eskima, američkih i afričkih plemena.<sup>71</sup> Reč je, dakle, o izuzetno staroj inicijacijskoj tehnici.

<sup>68</sup> *Voyages d'Ibn Batoutah*, arapski tekst i fr. prev. C. Defremery i Dr B. R. Sanguinetti, t. IV (Paris, Societe Asiatique, 1822), pp. 291—292. O bibliografiji u vezi sa fakirskim čudima vidi Belešku VIII, 5.

<sup>69</sup> Cf. Primere koje je sakupio A. Jacoby, *Zum Zerstückelung und Wiederbelebngswunder der Indischen Fakire* (Archif für Religionswissenschaft, Vol. 17, 1914, pp. 455—475), pp. 466 sq. Još nije lako doneti zaključak o tome da li je *rope-trick* evropskih vračeva nastao pod uticajem orijentalne magije, ili proističe iz starih lokalnih šamanskih tehnika. Činjenica da, s jedne strane, *rope-trick* srećemo u Meksiku, i, s druge strane, da inicijacijsko čerečenje, koje vrši vrač, srećemo i u Australiji, Indoneziji i Južnoj Americi, nagoni nas da verujemo da se u Evropi, možda ipak radi o nastavljanju lokalne preidnoevropske magijske tehnike.

<sup>70</sup> Vidi dokumentaciju i komentar ove simbolike u delu Eliade *Le Chamanisme*, pp. 47 sq.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 55 sq.

Međutim, ako »trik sa konopcem« odaje i neke teatralne elemente inicijacijske šamanske sheme, izvesni indijsko-tibetanski obredi su, u strukturalnom pogledu, još verniji odrazi te sheme. Evo kako, u skladu sa Blajštajnerovim (Bleichsteiner) rezimeom, izgleda jedan himalajski i tibetanski tantristički obred — *tchoed* (*gtchod*); on se sastoji u tome da se vlastito meso da demonima da ga prožderu. »Uz zvuke bubnja, sačinjenog od ljudskih glava, i truba, izdeljanih u butnoj kosti, predaje se igri i prizivaju se duhovi da siđu na gozbu. Snaga meditacije učiniće da se boginja, sa isukanom sabljom, pojavi; zatim, skače na glavu onoga koji prinosi žrtvu, odseca mu glavu i komada ga; nakon toga demoni i divlje životinje bacaju se na još žive ostatke, proždiru meso i piju krv. Reči koje se tom prilikom izgovaraju nalikuju na neke priče iz ciklusa *Ātaka*, koje pripovedaju kako je Buda, u toku svojih ranijih života, ostavio svoje meso gladnim životinjama i demonima-ljudožderima.«<sup>72</sup>

Slični inicijacijski obredi se sreću i drugde: na primer, u Australiji ili u nekih severnoameričkih plemena. U slučaju *tchoed*-a, radi se o mističkoj revalorizaciji šamanske inicijacijske sheme. Njegov »zastrašujući« aspekt je jasno uočljiv: radi se o iskustvu smrti i vaskrsenja, koje je, kao i sva iskustva te vrste, »jezovito«. Indo-tibetanski tantrizam je još radikalnije oduhovio inicijacijsku shemu »pogubljenja« od demona. Evo nekoliko tantrističkih meditacija koje za temu imaju čišćenje tela od mesa i kontemplaciju vlastitog skeleta. Jogin treba da zamišlja svoje telo kao leš, a svoju inteligenciju kao razbesnelu boginju sa nožem i lobanjom u ruci. »Zamišljaj da ova odseca glavu leša, a telo seče na komade i stavlja u lobanju prinoseći na žrtvu božanstvima...« Jedna druga vežba se sastoji u tome da jogin sebe vidi kao »ogroman blistavo beo skelet iz koga izbijaju plamenovi tako veliki da ispunjavaju svu Prazninu Univerzuma«. Jedna treća meditacija zahteva, pak, od jogina da sebe zamišlja kao da je pretvoren u razjarenu *dākinī* koja kida svoju vlastitu kožu. Tekst dalje nastavlja: »Raširi, potom, kožu tako da prekriješ Univerzum... Na nju, potom, nabaci tvoje kosti i meso. A onda, u momentu kada se zli dusi sa uživanjem dograde glave, zamisli da razjarenu *dākinī* dohvati ponovo kožu, smota je u rolnu... i snažno baci na zemlju, pretvorivši tako ceo svežanj

<sup>72</sup> R.-Bleichsteiner, *L'Eglise jaune* (fr. prev. nem. *Die gelbe Kirche*, Paris, 1937), pp. 194—195. O fenomenu *gtchod* vidi, takođe, Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet* (Paris, 1929), pp. 126 sq.

u bezobličnu masu kosti i mesa, koju će čopori zamišljenih divljih zveri prožderati...«<sup>73</sup>

Verovatno da se indijski jogini, koji meditiraju na grobljima, odaju meditacijama ove vrste. (Vidi *supra*, str. 296). A evo i duhovne vežbe koja je karakteristična za arktički šamanizam. Eskimski šamani će o sposobnosti da sebe kontempliraju u vidu skeleta, na pitanje koje im je postavio Rasmusen, veoma neodređeno da odgovore, jer se radi o velikoj tajni: »Iako nijedan šaman ne može reći ni kako ni zašto, on će ipak, snagom koju dobija od natprirodnog, očistiti svoje telo od mesa i krvi, tako da će ostati samo kosti... Gledajući se tako, ogoljen i u potpunosti oslobođen mesa i krvi, raspadanju podložnim i prolaznim, posvetiće sebe svetim jezikom šamana, svome velikom zadatku, oslanjajući se na deo tela koji može najduže da odoli dejstvu sunca, vetra i vremena.«<sup>74</sup>

Svođenje na stanje skeleta i sposobnost da se sagleda u obliku skeleta znači i prevazilaženje profane ljudske situacije, drugim rečima inicijaciju i izbavljenje. Znamo i to da ritualna odora sibirskih šamana nastoji, često, da imitira skelet.<sup>75</sup> Taj simbolizam je uveliko prisutan i u Tibetu i drugim himalajskim područjima. Prema jednoj legendi, Padma-sambhava je na krovu svoje kuće igrao jednu mističnu igru, noseći na sebi jedino »sedam koštanih nakita«. Poznata je i uloga ljudske lobanje i butne kosti u tantrističkim i lamaističkim ceremonijama. Igra kostura ima posebno značajnu ulogu u dramskim scenarijima zvanim *tcham*, koji imaju, između ostalog, za cilj da gledaocu učine bližim stravične slike koje se pojavljuju u stanju *bardo*-a, to jest u međustanju između smrti i novog rođenja. Iz te perspektive igra kostura se javlja kao inicijacija, jer otkriva izvesna posthumna iskustva.<sup>76</sup>

## USPENJE NA NEBO. MISTIČNI LET

»Uspenje na nebo«, taj drugi »šamanski« element koji se krije u *rope-tricku*, predstavlja malo složeniji problem.

<sup>73</sup> Lama Kasi Dawa Samdup et W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (tr. fr., Paris, 1938), pp. 315 sq.

<sup>74</sup> Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhagen, 1929), p. 114.

<sup>75</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 151 sq.

<sup>76</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 383 sq.

Naime, obred uspenja preko žrtvenog stuba (*yûpa*) postoji u vedskoj Indiji potpuno nezavisno od bilo kakvog šamanskog kompleksa: reč je o obredu kojim se realizuje »proboj u drugu ravan«. Pa ipak, frapantna je strukturalna sličnost između indijskog rituala i uspenja šamanskog stabla, kada znamo da ovo poslednje simbolizuje Kosmičko stablo; znamo i to da je žrtveni stub (*yûpa*) takođe upoređivan sa Kosmičkim stablom;<sup>77</sup> šamansko stablo ima sedam, devet odnosno šesnaest nivoa, i svaki simbolizuje jedno nebo, a njegovo uspenje odgovara uspenju Kosmičkog stabla odnosno stuba; i indijski prinosilac žrtve se, takođe, penje uz *yûpu* koja ima značaj Kosmičkog stuba.<sup>78</sup> Istu simboliku nalazimo i u legendama o Budinom rođenju: čim se rodi on će da napravi sedam koraka i dodirnuće vrh sveta,<sup>79</sup> baš kao što se i altajski šaman penje uz sedam onosno devet useka obredne vrbe pre nego što dodirne poslednje nebo.<sup>80</sup> Očevidno, stara kosmološka shema, kako šamanskog tako i vedskog nebeskog uspenja, ovde je obogaćena hiljadugodišnjim doprinosom indijske metafizičke spekulacije. Pravac Sedam Budinih koraka nije više dosezanje »božanskog sveta« niti vedska »besmrtnost«, već prevazilaženje ograničenosti ljudske situacije.

Koncept o sedam neba, na koji se aludira u *Mađdhima-nikâya*, vodi poreklo iz bramanizma, gde je najverovatnije stigao uticajem babilonske kosmologije, koja je — doduše, na indirektan način — takođe obeležila altajska i sibirski kosmološka shvatanja. Budizam zna, takođe, i za kosmološku shemu od devet neba, doduše veoma »interiorizovanu«, jer prvih osam neba odgovaraju različitim stadijumima meditacije, a deveto nebo simbolizuje nirvânu. Na svakom nebu zamišljeno je jedno božanstvo budističkog panteona koje istovremeno označava određeni stepen jogističke meditacije.<sup>81</sup> Poznato je, međutim, da su Altajci sedam odnosno devet neba nastanili različitim božanskim ili polubožanskim bićima koje šaman, za vreme svoga uspenja, sreće i sa kojima razgovara: na devetom nebu on će se naći sa Vrhunskim Bićem, *Bai Ulgân*-om. Naravno, u budizmu nije više reč o simboličnom uspenju na nebo već o stepenima meditacije, i samim tim o stvarnim »koracima« ka konačnom izbavljenju.

<sup>77</sup> *Rg-veda*, III, 8, 3; *Śatapatha-brāhmana*, III, 6, 4, 17; 7, 1, 14, etc.

<sup>78</sup> *Taittirīya-samhitā*, VI, 6, 4, 2, etc.

<sup>79</sup> *Mađdhima-nikaya*, III, 123.

<sup>80</sup> Eliade, *Le Chamanism*, pp. 235 sq., 362 sq.

<sup>81</sup> Cf. W. Ruben, »Schamanismus im alten Indien« (*Acta Orientalia*, XVII, 1939, pp. 164—205), p. 169; Eliade, *Le Chamanisme*, p. 365.

U bramanizmu se prinosilac žrtve uspinje na nebo obrednim penjanjem uz lestvice; Buda transcendirira kosmos simboličkim prelaženjem sedam neba; budistički jogin meditacijom ostvaruje uspenje čisto duhovne prirode. Po tipu, sve te aktivnosti su iste strukture, i svaka, na svom terenu, određuje kako da se prevaziđe profani život i dosegne svet bogova, Bića ili apsoluta. Jedina značajna razlika između bramanškog i šamanskog iskustva o usponu na Nebo jeste u intenzitetu: kao što smo već rekli, šamansko iskustvo sadrži ekstazu i trans. Ali, ne smemo da zaboravimo to da se i *muni*, iz *Rg-vede*, »u pijanstvu ekstaze« penje na »kola vetra«, itd. (*supra*, str. 114); drugim rečima, i vedska Indija ima svoje »ekstatičare« čije je iskustvo istog reda kao i šamanska ekstaza. Samo, treba da se naglasi, već ovde, da je razlika između tehnike koja vodi »šamanskoj« ekstazi i jogističke metode meditacije isuviše velika da bismo ih mogli na bilo koji način smatrati podudarnim. Uostalom, o tim razlikama govorićemo na kraju ovog našeg komparativnog ispitivanja.

Simbolizam ekstatičnog uspona na Nebo potpada pod univerzalno prisutnu simboliku »magičnog leta«, koji, iako ga srećemo u svim šamanizmima i svim »primitivnim« magijama, prevazilazi šamanizam u užem smislu te reči. Međutim, ne bismo ponovo počinjali raspravu o problemu koji smo drugde već obradili.<sup>82</sup> Ali ideju da sveci, jogini i vračevi mogu da lete — srećemo svuda u Indiji. I zaista, podići se u vazduh, leteti poput ptice, preći ogromna prostranstva u jednom trenu, nestati — to su neke magične moći koje i budizam i hinduizam pripisuju i arhatima i vračevima. Čudesno jezero Anavatapta mogao je da dosegne samo onaj ko je imao nadnaravne moći letenja; Buda i budistički sveci mogli su da stignu na Anavatapta za tren oka, isto kao što bi se, u hinduističkim legendama, *rsiji* vinuli u vazduh ka misterioznoj i božanskoj zemlji na severu, koja se nazivala Švetadvīpa. Reč je, naravno, o »zemljama čistote«, o mističkim prostorima koji su istovremeno i priroda »raja« i »unutrašnji prostor« a u koji mogu da uđu jedino upućeni. Jezero Anavatapta, kao i Švetadvīpa ili bilo koji drugi budistički »raj«, predstavlja takođe modalitet bivstvovanja koji se ostvaruje jogom, askezom ili kontemplacijom. Značajno je, pri tom, istaći podudarnost izraza kojima se opisuju ova nadljudska iskustva i arhajskog simbolizma uspenja i leta, tako raširenih u šamanizmu.

<sup>82</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 365 sq., 415 sq.

U budističkim tekstovima govori se o četiri vrste magičnih moći u vezi sa premeštanjem (*gamana*); prva moć, o kojoj se govori, jeste letenje poput ptice.<sup>83</sup> Među *siddhima*, koje jogini mogu da steknu, Patanjđali navodi i sposobnost letenja (*laghiman*).<sup>84</sup> »Snagom joge« i mudrac Nârada iz *Mahâbhârata* doseći će vrh planine Meru (»Središte sveta«): on će odozgo daleko u Mlečnom okeanu nazreti Svetadvipu.<sup>85</sup> Jer, »sa jednim takvim telom (jogističkim) jogi se može kreirati kuda hoće«.<sup>86</sup> Jedno drugo predanje, koje je zabeleženo u *Mahâbhârati*, pravi razliku između pravog mističkog uspenja — za koje se ne može reći da je uvek »konkretno« — i »magičnog leta«, koji je samo prosta iluzija: »Mi takođe možemo da letimo na nebo i da se javljamo u različitim oblicima — ali jedino posredstvom Iluzije (*mâyayâ*).<sup>87</sup>

Vidimo, dakle, u kome cilju su joga i druge indijske meditativne tehnike usavršile ekstatična iskustva i čudotvorne veštine koje su pripadale najstarijem duhovnom nasaleđu. U svakom slučaju, i indijska alhemija je znala za magični let. Ovo čudo je bilo tako rašireno među budističkim arhata, tako da je reč *arahant* dala u cejlonskom jeziku *rahat-ve* — »iščeznuti, preći u tren oka sa jednog mesta na drugo«.<sup>88</sup> *Dâkinî*, vile-čudotvorke, koje u izvesnim tantrističkim školama imaju značajnu ulogu, nazivaju se u mongolskom jeziku »one koje hodaju kroz vazduh«, a na tibetanskom »one koje se dižu u nebo«.<sup>89</sup>

Magični let i uspenje na nebo preko lestvica, odnosno konopca — česti su motivi i u Tibetu, i to ne nužno kao pozajmice iz Indije; ovo utoliko manje što pomenute motive srećemo i u tradicijama kao što su bon-po, ili i u onima koje iz nje proističu. Uostalom, ti isti motivi imaju značajnu ulogu u magijskim i folklornim verovanjima Loloa, Mosoa i Kineza — a nalazimo ih gotovo svuda kod primitivnih naroda.

<sup>83</sup> Cf. *Visuddhimagga*, ed. C. A. F. Rhys Davids, p. 396. O pojmu *gamana* vidi Sigurd Lindquist, *Siddhi und Abhiñña* (Upsala, 1935), pp. 58 sq.

<sup>84</sup> *Yoga-sûtra*, III, 45; cf. *Gheranda-samhita*, III, 78. O sličnim tradicijama u epovima cf. E. W. Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, pp. 337, 361.

<sup>85</sup> *Mahâbhârata*, XII, 335, 2 sq.

<sup>86</sup> *Ibid.*, XII, 317, 6.

<sup>87</sup> *Ibid.*, V, 160, 55 sq.

<sup>88</sup> A. M. Hocart, *Flying through the air* (»Indian Antiquary«, 1923, pp. 80—82), p. 80.

<sup>89</sup> Cf. J. van Durme, *Notes sur le lamâisme* (Mélanges chinois et bouddhiques, I, 1932, pp. 263—319), p. 374, n. 2.

Uspenje na nebo i magično letenje imaju bitne crte jedne posebno kompleksne simbolike koja je u vezi sa prirodom ljudske duše i inteligencije. »Let« je ponekad metafora za svest i razumevanje tajnih stvari i metafizičkih istina. »Razum (*manas*) je najbrža od svih ptica«, kaže *Rg-veda* (VI, 9, 5). U *Panjčavimša-Brâhmani* (XIV, 1, 13) se dodaje: »Onaj koji razume dobija krila.« Poznato je da je u mnogih naroda ptica simbol duše. »Magični let« ima vrednost »izlaska iz tela«, i na plastičnom planu izražava ekstazu, izbavljenje duše. Dok se najveći deo čovečanstva pretvara u ptice samo u momentu smrti, kada napušta telo i diže se u vazduh — dotle šamani, vračevi i razni drugi ekstatičari ostvaruju već ovde, i kada god to žele, »izlazak iz tela«. Mit o duši-ptici sadrži, potencijalno, čitavu metafiziku čovekove duhovne autonomije i slobode.

Spomenimo, na kraju, i veoma popularno »čudo« — *mango-trick*: jogin sadi u zemlju jezgro mangovog ploda, i uskoro, naočigled zadivljenih posmatrača, niče čitavo stablo. Prema budističkoj tradiciji, sačuvanoj u komentaru *Dhammapâde*,<sup>90</sup> i Buda je učinio to isto čudo u vrtu kralja Pasenadi: *Ganda*, kraljev vrtlar, nudi Budi mangov plod, na šta mu Prosvetljeni reče da zakopa jednu košticu u zemlju: onda pere ruke nad rupom u koju je koštica bila stavljena, i za nekoliko trenutaka pojavljuje se mangovo drvo od pedeset lakata, prekriveno u isto vreme i cvetovima i plodovima. Ovakve podvige srećemo i kod severnoameričkih šamana: pleme Pueblo, na primer, veruje da šamani mogu da izazovu klijanje i rast zrna žita naočigled prisutnih.<sup>91</sup>

## »MAGIČNA TOPLOTA.« »UNUTRAŠNJA SVETLOST«

Sada ćemo se pozabaviti jednom drugom grupom šaman-skih tehnika: »ovladavanje vatrom« i »magična toplota«. Posvuda u svetu šamani uživaju glas »majstora vatre«: oni mogu da gutaju užarene komade uglja, da hvataju usijano gvožđe, da hodaju po vatri. Za vreme seanse sibirski šaman se »zagreva« do te mere da može da se ubada nožem a da se ne rani, da se probada sabljom, da guta žeravicu, itd. I mnogi jogini-fakiri su kadri da počine slične podvige. Podudarnost

<sup>90</sup> *Dhamañapâda-atthakathâ*, III, 199.

<sup>91</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, p. 285, n. 2.



koja postoji između jogina i šamana dolazi još više do izražaja u slučaju »magične toplote«. Jedan od specifično šaman-skih inicijacijskih poduhvata jeste sposobnost da se ode-leva izuzetno niskim temperaturama. Tako će Mandču, u toku zime, da izbuši devet rupa u ledu; kandidat za šamana mora da zaroni u jednu rupu i da roni do druge, i tako do devete.<sup>92</sup> Sličan inicijacijski ispit polaže se i pred eskimskim šamanima sa Labradora: kandidat ostaje pet dana i noći u zaleđenom moru, te nakon što, izišavši, pokaže da nije čak ni moker — dobija istog momenta titulu *angakkok*.<sup>93</sup>

I izvesni indo-tibetanski inicijacijski testovi ocenjuju stepen učenikove pripravnosti po tome da li može da u snegu, obnaženog tela, osuši u toku zimske noći određeni broj mokrih čaršava u koje je umotan. »Psihička toplota« se na tibetanskom naziva *gtum-mö* (izgovor *tumo*). »Čaršavi se potapaju u hladnu vodu; kada se izvade, oni se lede i ukrućuju. Svaki učenik obavlja oko sebe jedan čaršav da bi ga raskravio i na svom telu osušio. Čim je pamučni čaršav suv, ponovo se potapa u vodu i kandidat se ponovo njime ogrće. Operacija se tako nastavlja do zore. Onaj ko je osušio najveći broj čaršava proglašava se pobednikom naticanja...«<sup>94</sup>

*Gtum-mö* je jogističko-tantristička vežba koju indijska asketska tradicija dobro poznaje. Mi smo već pominjali veoma veliku toplotu koja se razvija u momentu buđenja *kundalini* (*supra*, str. 248). Tekstovi napominju da se »psihička toplina« postiže kako zadržavanjem daha, tako i transmucijom seksualne energije,<sup>95</sup> pri čemu je ovo iskustvo uvek praćeno svetlosnim fenomenima (značajan detalj o kojem ćemo naknadno govoriti). Tehnika »proizvođenja unutrašnje toplote« nije tantristička inovacija. U *Maḍḍhima-nikāyi* (I, 244, etc.) se pominje »toplota« koja se razvija zadržavanjem daha, dok se u drugim budističkim tekstovima<sup>96</sup> tvrdi da je Buda »užaren«. Buda je »užaren« jer upražnjava askezu, *tapas* — a videli smo (str. 118) da se *tapas* u Indiji javlja još od vedskih vremena, a da su idejni sistem i praksa »magičnog taljenja« i stvaranja sveta samozagrevanjem poznati još iz indoevropskih vremena; štaviše, oni pripadaju arhajskom stadijumu kul-

<sup>92</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, p. 114.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 68, n. 2.

<sup>94</sup> Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, pp. 228 sq, Paris, 1929.

<sup>95</sup> Cf. Lama K. D. Samdup et W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibetain*, (fr. prev.), pp. 168 sq., 201 sq, 205 sq., etc.

<sup>96</sup> *Dhammapada*, 387.

ture, budući da ih srećemo kako u »primitivnim« kosmologijama, tako i u raznim šamanizmima.

Imamo sve razloge da verujemo da je iskustvo »unutar-nje toplote« bilo poznato misticima i magičarima još od najstarijih vremena. Za znatan broj »primitivnih« plemena magijsko-religijska moć je »zažarena« i izražavaju je terminima koji znače »toplota«, »ispečenost«, »veoma toplo«, itd. To je, uostalom, i razlog zašto čudotvorci i vračevi piju slanu ili zapaprenu vodu i jedu biljke izuzetno ljutog ukusa: na ovaj način oni nastoje da povećaju vlastitu unutrašnju »toplota«. U modernoj Indiji muhamedanci veruju da čovek koji je u kontaktu sa Bogom postaje »zažaren«. Ko god vrši čuda smatra se »uzavrelim«. Ako uopštimo ovu upotrebu reči, onda sve osobe ili sve aktivnosti koje imaju neku magijsko-religijsku snagu, ove ili one vrste, smatraće se za »zažarene«.<sup>97</sup>

Kao što se može i pretpostaviti, *sakralna moć* doživljena kao izuzetna toplota ne dobija se samo i jedino šamanskim i mističkim putem. Pomenuli smo već da (str. 118) u indoevropskom rečniku ratnika srećemo izvesne termine (*furor*, *ferg*, itd.) koji izražavaju upravo tu »izuzetnu zagrejanost« i taj »gnev« koji karakterišu otelotvorenje svete sile. Poput šamana, i mladi junak se »zagreva« za vreme svoje inicijacijske borbe. Taj »gnev« i ta »toplota« nemaju ničeg »profanog«, ničeg »prirodnog«: oni su sindrom ovladalosti nekom svetom vrednošću. »Ovladalost vatrom« i »unutrašnjom toplotom« je uvek u vezi sa ovladavanjem nekog ekstatičnog stanja, ili, pak, na nekom drugom nivou kulture, dostizanje neuslovljenog stanja savršene duhovne slobode. »Ovladavanje vatrom«, neosetljivost na toplotu, i otuda »magijska toplota« koja omogućuje da se podnese kako izuzetna hladnoća, tako i temperatura žeravice — jeste magijsko-mistička vrlina, koja praćena i drugim, ništa manje neobičnim podvizima (uspe-nje, magijski let, itd.), jasno označava da je šaman preva-zišao ljudsku uslovljenost i da već učestvuje u stanju svoj-stvenom »duhovima«.

Naravno, to primordijalno iskustvo magijsko-religijske moći koja se manifestuje »gnevom« u toku ratničke inicijacije, odnosno vračeve, šamanove ili joginove »zagrejanosti« — biće transformisano, uobličavano i iznijansirano kasnijim nastojanjem da se ovo integriše i »sublimira«. Indijska reč *kratu* — koja prvobitno označava »energiju žestokog ratnika, prvenstveno Indre«, zatim »pobedničku snagu, junačku snagu i žestinu, neustrašivost, želju za borbom« a iz toga onda i

<sup>97</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 412 sq.

»moć« i »veličinu« uopšte — završava evoluciju time što označava »snagu pobožnog čoveka koja mu omogućuje da sledi upute rte i da dostigne sreću.<sup>98</sup>

Samo po sebi se razume da su »gnev« i »zažarenost« — koje izaziva snažni i nesavladivi rast *moći* — izazivali strahopoštovanje većine smrtnika: ta moć, u svom »sirovom« obliku, posebno je interesovala mage i ratnike; oni, pak, koji u religiji traže poverenje i ravnotežu, oni traže zaštitu upravo protiv ove magijske »zažarenosti« i »vatre«. Termin *śānti* koji u sanskritu označava umirenost, duševni mir, odsustvo strasti, olakšanje patnji, izvodi se iz korena *śam* — koji izvorno znači: ugasiti vatru, gnev, bes, i, u krajnjoj liniji, »zažarenost« koju izazivaju demonske sile.<sup>99</sup> Indijac iz vedskih vremena je u magiji video opasnost: protiv preterane moći on se borio,<sup>100</sup> isto kao što će, malo kasnije, jogin nastojati da nadvlada iskušenje »nadnaravnih moći« (*siddhi*).

Već smo ranije kazali (*supra*, str. 132)<sup>101</sup> da je »unutrašnja toplota«, u toku jogističko-tantrističkih vežbi, praćena svetlosnim fenomenima. S druge strane, mistična svetlosna iskustva se sreću i u Upanišadama, gde »unutrašnja svetlost« (*antar dyotih*) određuje samu suštinu *ātmana*,<sup>102</sup> u izvesnim budističkim meditativnim tehnikama pojava različitih boja govori o uspešnosti operacije (vidi str. 202). Mi nećemo posebno insistirati na tako značajnoj ulozi koju unutrašnja svetlost ima u hrišćanskim i islamskim mistikama i teologijama, kao što, uostalom, naša namera nije da ovde damo jednu komparativnu studiju o raznim mistikama; naše istraživanje ograničeno je na domen šamanizma. Dodajmo samo to da u Indiji svetlosne epifanije prevazilaze jogističko isku-

<sup>98</sup> Kasten Rönnow, *Wed. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung* (»Le Monde Oriental«, Vol. XXVI, 1932, pp. 1—90); cf. G. Dumezil, *Le naissance d'archanges* (Paris, 1945), pp. 145 sq. U *Gāthama* »reč *khratu* upotrebljava se, pre svega, u ovom poslednjem moralnom, specifično religioznom, značenju vedskog *kratu*: *khratu* je, dakle, naprotiv pobožnog čoveka, ono što bi smo mogli nazvati religijskim podvigom pobožnog čoveka u borbi protiv zla, borbi koja predstavlja suštinu života jednog vernika« (Dumezil, *op. cit.*, p. 145).

<sup>99</sup> Cf. D. J. Hoens, *Śānti. A contribution to ancient Indian religions terminology* (Hague, 1951), naročito pp. 177 sq.

<sup>100</sup> U ovom ponašanju se, takođe, nazire ambivalentni stav prema svetom; s jedne strane, čovek je privučen magijsko-religijskom *moći*, s druge, čovek se oseća odbačenim. O značenju ove protivrečnosti vidi Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 26 sq., 393 sq.

<sup>101</sup> Cf. *Le Yoga-tibetain*, pp. 204 sq.

<sup>102</sup> *Bṛhadāraṅjaka-upanīśad*, I, 3, 28.

stvo; one svedoče o Arđuninom ekstatičnom usponu na Šivinu planinu, usponu koji se završava u nadnaravnoj svetlosti.<sup>103</sup>

U eskimskom šamanizmu, pak, »unutrašnja svetlost« predstavlja odlučujuće iskustvo. »Može se, čak, reći da je njeno dostizanje ravno dokazu inicijacijske zrelosti. Jer, »iluminaciju« — *quamaneq* — pretendent postiže tek posle dugih sati provedenih u meditiranju. Prema rečima šamana, koje je Rasmusen ispitivao, *quamaneq* se sastoji »u misterioznoj svetlosti koju šaman naglo oseti u svom telu, glavi, u srcu svoga mozga, u nekoj vrsti neopisivog svetlosnog snopa, blistave vatre, koja omogućuje da se vidi i u mraku, u pravom kao i u prenosnom smislu reči, jer sada mu polazi za rukom da, čak i zatvorenih očiju, vidi kroz tminu te da spozna stvari i događaje u budućnosti, stvari koje drugi ne mogu da vide; na taj način on spoznaje budućnost kao i tajne drugih ljudi.« Iz materijala, koji je sakupio Rasmusen, saznajemo i to da kada kandidat prvi put doživljava »iluminaciju« (*quamaneq*), to je »kao da se kuća, u kojoj se nalazi, naglo uzdigla uvis; on tada može da vidi daleko ispred sebe, preko planina, baš kao da je zemlja postala velika ravnica, te pogled može da dopre do granice zemlje. Ništa pred njim više nije sakriveno.«<sup>104</sup>

## SLIČNOSTI I RAZLIKE

Šta može da se, produbljenijim komparativističkim ispitivanjem, izvuče kao zaključak ovih dosijea? Počecemo time što ćemo da eliminišemo, prvenstveno, elemente koji nisu direktno povezani sa jogističkim sistemom ideja i tehnika. Ostavićemo, po strani, seriju analogija kosmološke prirode, kao i simbolizam uspenja u šamanizmu u Indiji (*yūpa*, Sedam Budinih koraka itd.): to su strukturalni paralelizmi koji približavanje šamanizma i joge ne čine nužnim. Samo dva vida ovog simbolizma mogu da privuku našu pažnju: »čudo sa konopcem« i magijski odnosno ekstatički »let«. Tim povodom nameću se dve konstatacije: 1) *rope-trick*, mada spada u tipična fakirska čuda, ne predstavlja konstitutivni element nijedne jogističke tehnike; on može da se jedino uključi u

<sup>103</sup> Mahābhārata, VII, 80 sq.

<sup>104</sup> K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 112—113.

spisak *siddhija*, kao jedna od mnogobrojnih »nadnaravnih moći« koje su poznate tradiciji indijske magije; 2) kada je reč o ekstatičkom »letu« — on je poznat još iz vedskih vremena (str. 114), ali to čudo nije nikad predstavljalo deo joge u užem smislu reči: u filozofiji, sposobnost neograničene pokretljivosti i »letenja« simbolizuje *autonomiju duha*; u magiji je »let« jedna *siddhi* i može da se postigne bilo jogom, bilo alhemijom, bilo veštičarenjem.<sup>105</sup> S druge strane, kao što smo to već rekli, »magični let« nije isključivo karakteristika šamanizma, mada je on tu jedan od specifičnih konstitutivnih elemenata; »let« je sastavni deo najstarije magijske tradicije.

Među mnogobrojne *siddhije* valja smestiti i *mango-trick*; to »čudo«, izrazito šamanske strukture, imalo je unekoliko čudnu sudbinu; s jedne strane, ono je postalo tipično fakirsko čudo, i, s druge strane, njega su upotrebljavali i filozofi (između ostalih i Sankara) kao pogodnu sliku da bi objasnili proces kosmičke iluzije. I druge jogističke *siddhi* srećemo u magijskim i šamanskim tradicijama: na primer, »ulazak u telo drugih« ili oživljavanje leševa. Prema svom obliku, ova *siddhi* može pre da se uvrsti u »magične moći« nego u šamanske podvige.

Međutim, postoji i specifično jogistička *siddhi* koja ne pripada univerzalnoj magijskoj tradiciji, budući da pretpostavlja dugi duhovni napor: to je sposobnost spoznaje ranijih života. Tu »moć« nalazimo i kod severnoameričkih šamana: oni se sećaju svojih ranijih života, a neki čak smatraju da su prisustvovali stvaranju sveta.<sup>106</sup> Sada moramo da zađemo u veoma kompleksan problem koji prevazilazi našu temu — problem opšte rasprostranjenosti verovanja u preegzistenciju ljudske duše; posebno privilegovane ličnosti, poput mistika, šamana i njima sličnih, uspevaju da to »verovanje« pretvore u lično iskustvo. Poređenje sa Indijom se nameće: u Indiji su, takođe, jogini i Probuđeni jedini za koje se veruje da se mogu setiti svojih ranijih života; ostali, pak, smrtnici doktrinu o transmigraciji duše prihvataju kao deo tradicionalne ideologije. Ni klasična joga, ni budizam, spoznaji ranijih života ne pridaju neki izuzetan značaj; drugim rečima, posedovanje te *siddhi* ne rešava, samo po sebi, problem izbavljenja. Verovatno je u pitanju domorodačka mitologija i mistička tehni-

<sup>105</sup> U nearijevskoj Indiji »let« je specifični atribut čarobnjaka i veštica; cf. W. Koppers, *Probleme der idischen Religionsgeschichte*, pp. 768 (Santal), 783 (Orissa), etc.

<sup>106</sup> Cf. Ake Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, pp. 412 sq.

ka koja je u vezi sa verovanjem u preegzistenciju duše; mitologija i tehnika koju su kako joga tako i budizam asimilovali i prevrednovali još u samom početku.

Zbunjujuće su i analogije između inicijacijskog »komandanja« šamana i izvesnih jogističko-tantrističkih meditacija u kojima se pojavljuje bilo joginovo čerečenje od »demon«, bilo kontemplacija o vlastitom skeletu, bilo magijsko-religijska upotreba lobanja i leševa. Tu vrstu duhovnih vežbi ne srećemo u klasičnoj tradiciji joge; one su tu ušle za vreme procvata tantrizma, iako su, najverovatnije, bile poznate i mnogo ranije kako u Indiji (kâpâlîka, aghorî, itd.), tako i u himalajskim predelima i u Tibetu (gde je bon-po zadržao još izraziti oblik šamanizma). Očevidno, reč je o jogističkoj revalorizaciji domorodačke šamanske tehnike; slične procese srećemo svuda za vreme velike tantrističke sinteze.

Kada je reč o mističkoj tehnici *stricto sensu*, najupadljiviju sličnost između šamanizma i joge predstavlja proizvodnje »unutrašnje toplote«. Pokazali smo da se tu radi o univerzalno prisutnoj tehnici koja nije privilegija asketa i vračeva; »unutrašnja toplota« bila je, takođe, proizvođena i za vreme izvesnih inicijacija ratnika. Spomenuli smo bili i to da je ta tehnika povezana »sa ovladavanjem vatrom«, fakirskim podvigom koga možemo smatrati jednom od najstarijih i najrasprostranjenijih magijskih tradicija. Prema tome, zaključujemo da je joga od samog svog početka znala da se zadržavanjem daha proizvodi »unutrašnja toplota«. Jer, *tapas* srećemo još u vedsko vreme a, s druge strane, ovu respiratornu tehniku upražnjavali su i misteriozni »ekstatičari«, nazvani *vrâtya*. Teško je da se tačno utvrdi poreklo *prânâyâme*; pretpostavlja se da je ritmizacija daha bila rezultat nekih »mističkih eksperimentisanja« koja su išla upravo za povećanjem unutrašnje toplote.<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Dr Ž. Filioza misli da se poreklo joge može tražiti u jednoj »učenoj doktrini« — naime, u učenju o *prâni* kao suštinskom elementu života. »Jasno je da su Indijci — kada su u dišanje videli zajednički pokretač i psihičkog i životnog — tražili da, delovanjem na ovoga, dobiju kako duhovne, tako i fizičke efekte ... Doduše, postojanje jedne takve teorije nije omogućavalo uvid u detalje samog postupka. Ali, dovoljno da je ta teorija dala ideju o tom postupku. Eksperimentisanje će učiniti sve ono ostalo. Fiziološki rezultati koji su se dobili u toku tih pokušaja i njihov odraz na psihičko stanje omogućili su da se izbor suzi i bili su vodič pri usavršavanju praktičnih sredstava. Postojanje teorije objašnjava bar to zašto su pokušaji bili preduzimani« [J. Filliozat, *Les origines d'une technique mystique indienne*, (*Revue Philosophique*), 1946, pp. 208—220), pp. 217—218]. Hipoteza je privlačna, mada ne treba pre nagliti time da se izvori jedne mističke teorije traže u pokušajima eksperimentisanja jedne

Što se tiče intoksikacije sa konopljom, opijumom i drugim narkoticima prilikom rituala — radi se o običaju koga veoma često srećemo kako u šamanskom svetu, tako i u nekih jogina. Znamo da i sam Patanjđali smatra da, osim *samâdhija*, i lekovite biljke (*ausadhi*) mogu da proizvedu *sid-dhije*.<sup>108</sup> »Lekovite biljke« označavaju bilo narkotike koji proizvode ekstazu, bilo »trave« od kojih se pripremljao eliksir dugovečnosti (vidi str. 276). Bilo kako bilo, konoplja i slične droge mogu da izazovu *ekstazu*, ali ne i jogistički *samâdhi*; ova »mistička sredstva« mogu, s pravom, da budu svrstana u domen fenomenologije ekstaze (u čiji domen spada već spomenuti primer rigvedskog *munija*, str. 114), dok su u sfere klasične joge bila veoma nerado prihvaćena. Pa ipak, ostaje to da je Patanjđalijeva aluzija povodom magičko-ekstatičkog delovanja biljaka veoma značajna činjenica, bogata konsekvencijama; ona ukazuje na pritisak koji su vršili »ekstatičari« i na njihovu želju da svojim metodama zamene metode klasične joge. Izvestan broj šakta i članova nekih drugih ekstatičkih i orgijastičkih pokreta upotrebljavali su, i još upotrebljavaju, opijum i hašiš.<sup>109</sup> Većina »ekstatičara« pozivaju se manje ili više direktno na Šivu, drugim rečima pripadaju kulturnom sloju.

Čini nam se, pak, da u šamanizmu *stricto sensu*, intoksikacija drogama (konoplja, gljive, duvan, itd.) nije prisutna od samog početka; s jedne strane, mitovi i šamanski folklor govore o dekadenciji današnjih šamana, koji navodno nisu više sposobni da dostignu ekstazu na način »velikih šamana iz davnih vremena«; s druge strane, može se opaziti i to da u područjima u kojima se šamanizam nalazi u raspadanju i gde »trans« više nije istinski — da se tu preteruje sa tok-

filozofske teorije. Suprotni postupak nam izgleda plauzibilniji: »mističko eksperimentisanje« prethodi učenoj teoriji o dahu. Kao što to primećuje i dr Filioza (p. 217), dah je već u vedskoj Indiji smatran za delo kosmičkih Vetrova. Vrlo je verovatno da početke *prânâyâme* treba tražiti u iskustvima kosmičke strukture, ali ta iskustva su ipak mističke prirode i kao takva nisu proizašla iz neke učene teorije. Polivalentnost joge, njen sve veći i veći uspeh koji uživa u Indiji, koja postaje sve više i više azijska, mogu nam, možda, sugerisati u kome pravcu valja tražiti njeno »poreklo«. Dodajmo, ipak, i to da alternativa nije: učenjačko poreklo ili »narodno poreklo«, već: učenjačko poreklo ili prearijevski duhovna tradicija, koju predstavljaju etničke grupe u pogledu kulture nadređene Indoevropljanima vedskih vremena. Problem Mohendo-Daro ostaje i dalje aktuelan.

<sup>108</sup> *Yoga-sûtra*, IV, 1.

<sup>109</sup> Cf. Arbman, *Rudra*, pp. 300 sq.; Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, 194 sq.; etc.

sičnim supstancijama i drogama. Međutim, u samom šamanizmu valja praviti razliku između ovog fenomena, koji je po svoj prilici skorašnjeg datuma i koji se sastoji u intoksikaciji sa ciljem da se trans »forsira« — i samog obrednog unošenja »gorećih« supstancija, čiji je cilj da poveća »unutrašnju toplotu«. Verovatno da je domorodačka Indija znala za više prastarih tradicija o sredstvima za postizanje »unutrašnje toplote«, ekstaze ili »zaposednutosti bogom, kao i to da su se magijsko-ekstatičke tradicije u više navrata mešale, pa čak i pokušavale da zamene jogistička sredstva: dokaz te tvrdnje jeste činjenica da je prilično veliki broj »jogina« i »fakira« pripadao u isto vreme nekoj jogističkoj školi i praktikovao izvesne vežbe kao što je *prânâyâma* i sl., a da nije prekidao upražnjavanje mnogih ekstatičkih i orgijastičkih tradicija.

Ukoliko sada pokušamo da iz prethodno sačinjenog uporednog pregleda izvučemo neke zaključke, onda treba da pođemo od razlikovanja tri duhovne pozicije: 1) ekstaze koja je karakteristična za šamanizam; 2) oslobođenja preko *samâdhija* koje je karakteristično za klasičnu jogu; 3) *đivanmuktija*, specifične forme tantrističke joge, gotovo poistovećen sa »besmrtnošću tela«, forma koja je posebno inspirisala »narodnu« maštu, udovoljavajući njenim nostalgijama. Ukoliko ovako postavimo stvar, tada je insistiranje na strukturalnim razlikama između šamanske ekstaze i jogističke ekstaze uzaludno. Kao sistem duhovnih tehnika (nije reč o eventualnim zajedničkim »korenima«) — joga ni u kome slučaju ne može da bude izjednačena sa šamanizmom niti, pak, uvrštena u neku od mnogih tehnika ekstaze: cilj klasične joge ostaje savršena *autonomija*, instazis, dok šamanizam može da se odredi kao očajnički napor da se »postane duhom«, da se postigne »ekstatički let«. Pa ipak, postoji i zajednička tačka joge i šamanizma: »izlazak iz Vremena« i ukidanje Istorijske. Šamanistička ekstaza nastoji da dosegne praiskonsku slobodu i blaženstvo koji su, prema mitskom kazivanju, postojali u doba kada je čovek mogao da se fizički uspne na nebo i razgovara sa bogovima.<sup>110</sup> Joga, pak, teži za neuslovljenim stanjem *samâdhija*, odnosno, *sahađe*, za savršenom spontanom »izbavljenom za života«. U izvesnom smislu, moglo bi se reći da *đivanmukta* ukida Vreme i Istoriju:

<sup>110</sup> Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, passim*; kao i studiju *La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives* (»Diogène«, n° 3, 1953, pp. 31—45).

njegova spontanost je veoma nalik na rajsko postojanje prvobitnog čoveka koje evociraju mitovi. Naime, i jogin, kao i šaman, nastoji da izađe iz istorijskog vremena i da dostigne situaciju neuslovljenosti (koja je nešto što izmiče predstavi). Ali, dok je šaman kadar da spontanost postigne samo svojom ekstazom (dok može da »leti«) i isključivo u intervalu njenog trajanja — pravi jogin, onaj koji je postigao *samâdhi* i postao *divanmukta*, uživa u neuslovljenoj situaciji bez prestanka, drugim rečima, uspeva da definitivno ukine Vreme i Istoriiju.

Ta strukturalna razlika između šamana i jogina važi posebno za klasičnu jogu. Međutim, kao što smo videli, osim nje, već veoma rano su se oformili i drugi oblici joge, koji su upotrebljavali druge metode, na primer *bhakti*, i koji su išli za drugim ciljevima, na primer za ostvarenjem »božanskog tela«. Zahvaljujući masovnoj pojavi novih jogističkih formi, kao i procesu stapanja sa drugim mističkim tehnikama, javila se i treća »duhovna pozicija«, naime, ona koja govori o mogućnosti da se neograničeno produži život u »neuništivom telu«, iskovanom haṭha-yogom i alhemijom. Ni klasična joga, kao ni bilo koja druga među najvažnijim indijskim mišao sistemima, neće težiti za »besmrtnošću« kao za ciljem; beskraino produženom egzistiranju Indija je pretpostavljala izbavljenje i slobodu. Pa ipak, kao što smo to videli (str. 315), u određenom momentu dogodilo se to da je, na pozornici indijske duhovnosti, joga sebe predstavila ne samo kao idealni instrument već i kao »tajnu« nadvladavanja smrti. Drugim rečima, mitologija *divan-mukte* bila je ta koja je gasila ne samo žeđ za slobodom već i nostalgiju za besmrtnošću.

Reč je, u stvari, o neprekidnom procesu osmoze i međusobnog prožimanja čiji je ishod bio korenita izmena i samih osnovnih aspekata klasične joge; iako klasična joga nije deo ni magije ni šamanizma, mnogobrojna magijska čudotvorstva bila su prihvaćena kao *siddhi*, a neke šamanističke tehnike našle su način da budu izjednačene sa jogističkim vežbama. Sve to nam omogućuje da naslutimo snagu »pritisaka« koji vrši prastari magijsko-religiozni supstrat prethodnik joge *strictu senso*, pritisak koji je, u određenom trenutku, uspeo da dovede na površinu i u domenu joge integriše izuzetno stare domorodačke duhovne elemente. Moguće da je joga, na taj način, usvojila i sačuvala tekovine davno iščezlih civilizacija, kao što je, na primer, Mohendjo-Daro civilizacija. I zaista, kao što ćemo to kasnije pokazati, narodni hinduizam sadrži mnoga shvatanja koja nalazimo u praistorijskim reli-

gijama i kulturama Indije. Pre nego što ih izložimo, zaustavimo se na procesu međusobnog prožimanja nekih »popularnih« joga i domorodačke duhovnosti. Ovo ispitivanje je veoma poučno: pokazuje nam kako su tekla mnogobrojna osipanja, degradiranja i transformacije koje su se zbivale na margini zvaničnog hinduizma, i koje su pripremale i anticipirale poznije sinteze

## PROŽIMANJE I DEGRADACIJA: JOGA I NARODNA RELIGIOZNOST

Budizam se održao čak i nekoliko stoleća nakon muslimanske invazije, što govori o njegovom uspehu u širokim narodnim slojevima. U nekim provincijama, naročito u Orisi i Bengalu, budistički kult i učenje nastavljaju da imaju sledbenike čak i nakon trijumfa bramanizma.<sup>113</sup> Međutim, reč je o narodnoj religiji koja je sačuvala veoma malo od prvobitne budističke poruke. Prisustvo, pak, »kriptobudizma«<sup>112</sup> je od velikog značaja: to što je taj »dekadentni« budizam preživeo uprkos udruženoj ofanzivi islama i bramanizma, duguje činjenici što je on znao da zadovolji potrebu za kultom i obožavanjem, karakteristično za domorodačko stanovništvo. U kodifikaciji učenja stiglo se do sinteze vaḍṛayâne i bramanizma.<sup>113</sup> Joga tu nije imala gotovo nikakvu ulogu. Prema imenima koja su davali mestima budističkog kulta, može da se zaključi o postojanju nekih tantrističkih preterivanja koja su se odvijala pod okriljem budizma; mesta su nazivana: »sedište prostitutke«.<sup>114</sup>

Kult Dharme se održao sve do naših dana; njegova »hinduizacija« vršila se sve do početka ovog veka. Tako je, jednom, u hramu posvećenom Dharmi, Haraprasad Šastri (Šastri naišao na sveštenika koji je delio ponude na dva dela; kada ga je upitao za razlog, ovaj je odgovorio: »On je u isto vreme i Dharma i Šiva — otuda deoba.« Mantra koja se tu upotrebljavala bila je »Pozdrav Šivi koji je Dharma-rađa.« Nekoliko godina kasnije, H. P. Šastri je ponovo posetio isti

<sup>111</sup> Vidi Belešku VIII, 6.

<sup>112</sup> Kako ga naziva N. N. Vasu.

<sup>113</sup> Cf. kult Dharme u zapadnom Bengaluu.

<sup>114</sup> K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra*, p. 30.



hram i konstatovao da je sveštenik, ispod statue koja predstavlja Dharmu, postavio jednu stilizovanu predstavu ženskog genitalnog organa (*gauri-patta*), i na taj način ovu potpuno hinduizirao.<sup>115</sup>

»Hinuiracija« je nosila sobom i rizike. U mnogo navrata to je bila prilika da se ponovo integrišu arhaični religiozni obredi, odavno napušteni od bramanističkog društva. Evo jednog primera: još iz vremena srednjeg veka datiraju sveđočanstva o postojanju jedne jesenje svečanosti nazvane Šabarotsava, koja se održavla u slavu Durge, svečanosti koja se još održala u Bengaluu. Učesnici u proslavi namažu se blatom i prekriju telo lišćem i cvećem, baš kao i Šabare, jedno autohtono pleme iz južne Indije, australoidskog porekla, pleme po kome je svečanost i dobila svoje ime. Dva stiha iz *Kālikā-purāne* (61, 21—22) govore o tome da se Šabarotsava sastojala od ritualnih pesama slobodne sadržine, od erotskih gestova, i da je, verovatno, bila praćena orgijama. Između ostalog, u drugoj bengalskoj *purāni* iz XVII veka, *Brhadharma-purāni* (III, 6, 81—83) tvrdi se da se u toku ove zemljoradničke svečanosti imena genitalnih organa smeju izgovarati samo pred upućenima u kult Šakti, ali dodaje se i to da Šakti voli da čuje i opscene reči.<sup>116</sup>

Ova epizoda je veoma poučna: vidimo kako jedan hinduistički praznik plodnosti — koji je i sam po poreklu i strukturi domorodački, ali odavno već »hinduiziran« — u naporu da po svaku cenu asimiluje svaku, pa i ekscentričnu sakralnost, prihvata i vrednuje religiozno ponašanje jednog arhaičnog vremena. Šabarotsava predstavlja tipični primer integracije domorodačkih religija u kult Velike boginje plodnosti i rastinja, Durgā-Šakti.

Kao što smo to već pokazali, Durgā-Šakti ima odlučujuću ulogu kako u tantrizmu, tako i u svim mnogobrojnim formama saktizma. Potrebno je posebno naglasiti činjenicu da se asimilacija i međusobno prožimanje domorodačkih kultova vrši naročito u najnižim slojevima religije i magije, u okviru onoga što se naziva široki narodni slojevi (*les strates populaires*). Na tom nivou nalazimo jogističke i šaktističke elemente pomešane sa mitovima i obredima plodnosti. Neke vile čak nose naziv *yoginī*, što ukazuje na jogističko poreklo njihovih magičnih snaga. Evo kako ih tantristički tekstovi predstavljaju: »*Kula-yoginī* nastanjuju uvek drvo *kula*. Niko ne treba da spava pod drvetom *kula*, niti da ovom na bilo

koji način naškodi.«<sup>117</sup> One su istovremeno i nimfe i veštice, baš kao i Velika Boginja Durgā, čiju mnogobrojnu služinsku trupu one predstavljaju (a, ponekad, i epafanije) — *yoginī*, *dākinī* i *lāme* su dobronamerni i istovremeno zastrašujući. Neki tekstovi naglašavaju njihovu privlačnost. Prema *Abhidānottara-tantri*,<sup>118</sup> te *yoginī* — koje se dele na tri klase: *kulaḍa*, *brāhmī*, *rudrā* — predstavljaju vile bele kao lotosov cvet, očiju ružičastih, vole belu mirišljivu odeću i posvećene su obožavanju Sugate. *Dākinī* imaju žarko crvenu kožu, obasutu lotosima, blagog su lica, oči i nokti su im crveni, a kuće vole da ukrašavaju slikama koje predstavljaju lotose. U podnožju planine Girnar<sup>119</sup> srećemo tri vrste *yoginī*: *pul-* (cvet), *lāl-* (crveno) i *keśur-* (kosa). Zazivaju se u slučajevima kada u kraju haraju epidemije, naročito kolera.

Te vile, davolice, veštice, sve te družbenice i lokalne epifanije Durgine, predstavljaju u isto vreme i drugorazredna božanstva plodnosti i boginje sudbine (one donose smrt ili bogatstvo), inkarniraju snage šamanske magije i joge. U Udiyāni te *yoginī* bile su zamišljane u obliku žene-tigra, koje se hrane ljudskim mesom i mogu da se pretvore u pticu kada bi trebalo da pređu reku.<sup>120</sup> Tibetanske slike predstavljaju *dākinī* u njihovom zastrašujućem vidu: nage, ogrnute zelenom ešarpom ili opasane »crvenom kećeljom, na leđima nose leš čije se ruke, poput ešarpe, obavijaju oko vrata božanstva...«<sup>121</sup> Kakvo god da je poreklo zastrašujućih poluboginja, one su veoma rano bile integrisane u tantrizam: nalazimo ih, na primer, gde pored ostalih božanstava figurišu u simbolici *čakri*. Neke su po poreklu tibetanska božanstva: u nazivu *lāma* sačuvalo se njihovo tibetansko ime (*lhamo* znači »đavolice«). Ove činjenice, uzete u celini, ukazuju na spoj koji se obavio između popularnih himalajskih kultova i budističkog tantrizma.

U skladu sa alhemičarskim spisom *Kasaratnācāra* koji se pripisuje Nāgārđuni, ovaj je u tajne alhemije prodro na-

<sup>115</sup> Dasgupta, *Obscure cults*, p. 321, n. 2.

<sup>116</sup> D. G. Sirkar, *The Śakta-pithas*, pp. 105—106.

<sup>117</sup> *Saktānandāranginī*, navedeno prema R. Chanda, *Indo-aryans*, p. 35.

<sup>118</sup> Ovaj tekst analizira Rajendralāla Mitra u *The Sanskrit Buddhist Literature in Nepal* (Calcutta, 1882), pp. 2 sq.

<sup>119</sup> Cf. G. Opert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893), p. 571, note.

<sup>120</sup> A. Grünwedel, *Der Weg nach Sambhala* (»Abhandlungen d. könig. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, Phil. u. hist. Klasse«, XXIX, 3 Abh., München, 1915), p. 28 (17 a). Nepotrebno je insistirati na jasno uočljivoj šamanskoj strukturi mitologije o ovim vešticama.

<sup>121</sup> M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Zoo*, p. 55.

kon dvanaestogodišnjeg asketskog napora usmerenog na obožavanje boginje *Yaksini* koja je zaštitnica biljke *Ficus religiosa*.<sup>122</sup> *Yaksa* i *yaksini* predstavljaju veliku grupu lokalnih božanstava u koju su Hindusi, konačno, svrstali raznorazne manje značajne religiozne forme, uglavnom domorodačkog porekla. Termin *yaksa* se prvi put javlja u *Āimīnīya-brāhmaṇi* (III, 203, 272), gde označava »čudesno biće«; opšte prihvaćeno, pak, značenje »duha« (engleski *genious-a*) nametnuće se tek sa *Grhya-sūtram*.<sup>123</sup> U epovima *yaksa* su prilično poznati; tako, na primer, jedan kasnije dodat odlomak *Mahābhārata* objašnjava da ljudi »satvičkog« temperameta obožavaju *preta* (fantome) i *bhūta* (duhove mrtvih, uglavnom zle duhove). Tu se radi o prvom pokušaju asimilacije i klasifikacije koju preduzima hinduizam pred činjenicom čitave mase duhova i demona nasleđenih iz domorodačke religioznosti. Relativno malo *yaksa* poseduje vlastito ime; Kumarasvami<sup>124</sup> ipak misli da je vrlo verovatno da su boginje Sitāla, Olābībi (boginje kolere), Sedam Majki (u nekoj vezi sa Kuberom, »kraljem« *Yaksa*), šezdeset četiri *yoginī* i *dakinī*, neke od devī, kao i gotovo sva božanstva južne Indije, pa čak i Velika Durgā, — bile u početku *yakse* — to jest, dodajemo mi, bile od bramanskih krugova smatrane za *yakse*. Bilo kako bilo, *yakse* i *yaksini* predstavljaju tipične forme domorodačkih religioznih kultova; to je razlog zbog koga su i hinduizam i budizam bili primorani da ih asimiluju. (Hārīti, Majka demona, u početku božanstvo bolesti malih boginja, postaje jedna veoma značajna *yaksini* u budizmu.)

Za obavljanje kulta posvećenog *yaksama*, oltar se mogao podići na bilo kome mestu. Bitni element kulta jeste kameni sto ili oltar (*veyaddi*, *mañčo*) podignut pod posvećenim stablom.<sup>125</sup> Povezivanje stabla i oltara ukazuje na izuzetno stari obrazac kulture; budizam ga je preuzeo kroz kult *śaitya*. Ovaj termin označava ponekad samo hijerofanično stablo, bez oltara; u drugim slučajevima *śaitya* označava konstrukciju izgrađenu u podnožju stabla. Kult *śaitya* je prešao i u Tibet (*mc'od rten*), gde je dobio veoma izraženi pogrebni karakter; mnogi *śaitya* bili su podignuti da bi se u njih pohranio posmrtni pepeo *lama*.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> P. C. Ray, *A History of Hindous Chemistry*, II, p. 7.

<sup>123</sup> Coomaraswamy, *Yaksas*, I, p. 5.

<sup>124</sup> Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 9—10.

<sup>125</sup> Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 17.

<sup>126</sup> Tucci, *Mc'od Rten e Ts'a Ts'a*, p. 24.

Kult *yaksa* je kult sa izraženim devocionalnim karakterom i kao takav se uklapa u snažnu i popularnu *bhakti* struju. Jer, kao što primećuje Kumarasvami,<sup>127</sup> *Visnu* i *Śiva* nisu bili jedina božanstva oko čijih su se kultova iskristalisali narodni *bhakti*; to se zbilo i u ostalim religioznim pokretima, čak i u budizmu. Budizam usvaja ikonografski motiv »žene i stabla«, motiv prearijevskog porekla, čiji korenovi sežu veoma duboko, nadovezujući se na stare kultove plodnosti. *Yakse* su bile čak smatrane za zaštitnike *stūpa*, gde su predstavljeni u stavu Budinih obožavatelja na isti način kao i ljudi. Kult *yaksa* i *yaksini* prihvatio je i đainizam: kao čuvare hramova. Sve to ukazuje na snagu domorodačke religioznosti: svaka religiozna forma — naime budizam, đainizam i bramanizam — koja se uzdigla nad popularnim slojem, bila je primorana da vodi računa o tom kultu (*puḍa*) i mističkom obožavanju (*bhakti*) koji su struktura religioznog iskustva prearijevske Indije.

Drugi primer još jasnije pokazuje očevidnu povezanost između Velike Boginje (*Durgā*), kultova plodnosti i popularne joge. Mislimo, pri tom, na *pīthe*; to su mesta hodočašća koja su bila posvećena Velikoj Boginji (koja je nosila razna imena: Devī, Śakti, Durgā, Kālī, itd.). Tante i purāne pominju četiri *pītha*, među kojima, kao što se moglo i očekivati, figuriše i Kāmarūpa. Budući da *pītha* predstavlja istinsko prisustvo Velike Boginje, simbolika brojke četiri govori o pobedi Śakti-kulta u celoj Indiji (*pītha* se, dakle, prostiru na sve četiri strane sveta). Veoma brzo broj *pītha* je bio umnogostručen i počeo je da varira: tako nailazimo na listu od sedam, osam, četrdeset dva, pedeset, pa čak i 108 (u vezi sa 108 imena Boginje). Jedan mit, poreklom vedski i bramanski, koga jedino u *Mahābhārati* nalazimo formulisanog u smislu koji nas ovde interesuje, daje objašnjenje za višestrukost *pītha*: Satī, Śivina supruga, umire, ili se ubija, jer je maltretira otac Prađāpati. Prema tantrama i purānama koje razvijaju ovaj mit, Śiva je uzeo mrtvo telo svoje žene na ramena i igrajući nastavio da luta po svetlu. Da bi okončali Śivinu ludost, bogovi su odlučili da rasparčaju leš; postoje dve varijante ove operacije: prema prvoj,<sup>128</sup> Brahmā, *Visnu* i Śani, služeći se jogom, prodiru u mrtvo telo i dele ga na sitne komadiće: mesta gde oni padnu postaju *pītha*. Prema drugoj varijanti, *Visnu* će, goneći Śivu, strelama raskomadati telo Satī.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 27 sq.

<sup>128</sup> *Devībhāgavata*, VII, gl. 30; *Kālikā-purāna*, gl. 18, etc.

<sup>129</sup> Cf. D. C. Sirkar, *The Saktas pītha*, pp. 52 sq.

Iako se u tekstovima indijske literature mit o komadanju tela pojavio veoma kasno, on je ipak izuzetno star: srećemo ga u raznim oblicima i u Jugoistočnoj Aziji, i u Okeaniji, u obe Amerike, i uvek u vezji sa mitom samožrtvovanja Božanstava u cilju stvaranja biljnih vrsta.<sup>130</sup> Simboliku komadanja tela srećemo, u različitim kontekstima, i u lunarnim mitologijama, kao i unutar šamanizma. U slučaju *pîtha* radi se o jednom domorodačkom mitu plodnosti inkorporiranom u tantrizam: jer, ne zaboravimo, *pîtha* su bila mesta na koja su u hodočašće odlazili prvenstveno tantrike i šakte. Naglasimo, pri tom, značaj činjenice da su *pîthâ*, osim toga što su smatrani za udove Velike Boginje, bili u isto vreme anikonični oltari i da su vršili ulogu svetih mesta, jer su askete i jogini tu dolazili da meditiraju i da tu ovladaju *siddhima*; drugim rečima, *pîtha* su se u pogledu svetosti mogla poređati sa *samâdhima*, gde su se pokopavali jogini. Dakle, *pîtha* su mogli da predstavljaju mesta gde su se nalazili komadi tela Boginje (naročito *yoni*), kao što su mogli i da predstavljaju mesta gde je neki asketa došao u posедstvo »jogističke usavršenosti« (*siddha pîtha*). U *Sarvânandataranginî* se pominje Mehâra (u području Tipera) kao jednog *pîtha-sthala*, jer je Sarvânanda na tom mestu postigo svoje tantrističke *siddhi*.<sup>131</sup> Reč je, dakle, o jasnom primeru mnogostrukih mešanja i sinteza koje je jogistički tantrizam uzrokovao i ohrabrivao: jedan prastari mit postaje, tako, deo kako joge tako i narodnog obožavanja Velike Boginje plodnosti: mesto koje postaje sveto jer se na njemu objavilo jogističko oslobađanje, postaće kasnije osvećeno, jer sadrži, navodno, neki od udova Velike Boginje; Durgâ, u svojstvu Šakti i Šivine supruge, postaje Boginja jogina i asketa, ostajući pri tom, za ostali deo stanovništva, Velika Boginja vegetacije i plodnosti.

## DRAVIDSKO NASLEĐE, *munda*, PROTO-*munda*

Nećemo se duže zadržavati na lingvističkim i kulturnim uticajima što ih je dravidsko življe vršilo na Indoarijevce.<sup>132</sup> Napomenimo samo to da je devocionalni kult — *pûdâ* —

<sup>130</sup> Cf. A. W. Macdonald, *A propos de Prajâpati* («Journal Asiatique», 1952, pp. 323—338); Mircea Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques* («Eranos-Jahrbuch», XXII, 1953, pp. 57—95).

<sup>131</sup> D. C. Sirkar, p. 3, n. 1.

<sup>132</sup> Neka obaveštenja o tome vidi u Belešci VIII, 8.

bitno obeležje hinduizma, u stvari dravidska tekovina. I sam termin *pûdâ* je verovatno dravidskog porekla (Gundert i Kirtel ga dovode u vezu sa jednim dravidskim korenom, odnosno sa tamulskim *pûšu* — i kanarskim *pûru*, a znači »namazati, pomazati, obojiti«). Kada je reč o mističkom obožavanju *bhakti*, ona je nesumnjivo domorodačke strukture, bilo dravidske bilo predravidske; u svakom slučaju, *bhakti* je imala značajnu ulogu u hinduizmu, očistila ga je od preterane magije i ritualistički obojene sholastike. *Bhakti* se okretala direktno Bogu ili Velikoj Boginji ili, pak, nekom od bezbrojnih *grâmadevatâ* koji su ovu predstavljale. Za nas su *grâmadevatâ* posebno interesantna jer je njihov kult sadržavao izuzetno stare elemente. Čitav religiozni život južne Indije odvijao se u znaku tih lokalnih božanstava, koji su manifestacija Velike Boginje. I upravo taj tip kulta nametnuo se svuda u popularnom hinduizmu: u obožavanju *gramadevatâ* Indija je našla svoju religioznu vokaciju. Među imenima Velike Boginje, koja se javlja kroz ta »seoska božanstva«, spomenimo imena: Ellammâ, Mâriamma, Pidârî, Ambikâ (iz dravidskog korena *amma* — »majka«). Njihove ikone, ponekad, samo su proste kamene figure ženskog genitalnog organa (*yoni*). Međutim, dravidska Velika Boginja ima zastrašujući i orgijastički karakter Kali-Durge. Još se mogu nazreti i tragovi Velikog Boga, tog primordijalnog androgenog božanstva (*Kadaval*), ali njegova uloga u kultu je veoma sporedna. Među imenima velikog dravidskog Boga spomenimo ime Yogî, koje verovatno vodi poreklo iz povezivanja ovog božanstva sa Šivom.

Kult *grâmadevatâ* se vršio najčešće u podnožju stabla. Poreklom iz arhajske kulture, kao i toliki drugi elementi o kojima će biti govora, i ovaj detalj ukazuje na stari, prezemljoradnički sloj religije vegetacije. Tako u južnoazijskih naroda Južnih mora nalazimo običaj da se geografskim krajevima i etničkim grupama daju imena uzeta iz biljnog sveta. Žan Pšiluski je, pak, pokazao da sanskritski termin *udumbara*, budući da označava u isto vreme i *Ficus glomerata* i jednu oblast Pendžaba kao i njene stanovnike, ukazuje na prisustvo južnoazijskih grupacija u severnom Pendžabu. To dokazuje da su predravidski narodi, koji su govorili jezikom *munda*, takođe, sa svoje strane, uticali na kulturu i religiju Indoarijevaca. Ponovo ćemo se vratiti na taj problem. Zadržimo se, za sada, na činjenici da su u kultu *grâmadevatâ* sačuvani elementi arhajske, predravidske religije. Jer, jedna od najčešćih predstava ovih *grâmadevatâ* bila je posuda, a doga-

đalo se da neka posuda inkarnira samu Boginju.<sup>133</sup> Za vreme godišnje svečanosti posvećene u čast Boginje — u toku procesije, jedan čup se pronese kroz selo.<sup>134</sup> Povodom ceremonije iskupljenja, celokupno stanovništvo sela skuplja se izvan sela, a čup (*karagam*), koji predstavlja razbesnelu Boginju, svećano se odnosi u centar sela, gde se ostavlja da stoji tri dana, a zatim čup se iznosi iz sela i razbija na komade.<sup>135</sup>

Taj simbolizam čupa i njegovu funkciju u kulturi prihvatio je hinduizam. Već u postvedskim ceremonijama srećemo »igru čupa«, u kojoj su uzimale učešća mlade devojke, a čiji je magijski smisao plodnosti očevidan.<sup>136</sup> U ovom primeru seksualni simbolizam je jasnije izražen nego akvatički, maritimni, koji je još stariji. Odlomak iz *Śrīlalitāsahasranāmastotrama*, koji navodi Opert (p. 418), govori da Vrhovna Boginja može da se obožava u bilo kojoj formi, čak i u obliku čupa. U skladu sa predanjem koje se sačuvalo na jugu Indije, mudrac Agastya, zajedno sa Vasistom, bio je rođen iz čupa gde su se Mitra i Varuna sastali sa āpsarom Urvaśī.<sup>137</sup> Agastya nosi naziv i *pītābdhi* — »koji pije okean«. Druga legenda govori o tome da je Brahmā prineo žrtvu u cilju objašnjenja sanskrita i tamula; magična snaga koja se oslobodila ovom žrtvom učinila je da se iz čupa rodi Agastya; mudrac će, kasnije, uzeti za ženu ćerku Okeana.<sup>138</sup> Reč je o dobro poznatom fenomenu prevođenja na bramanski jezik mitova i religija koji ne pripadaju indoevropskom krugu.

Događalo se i to da akvatički simbol odoli pokušajima novih mitoloških i sholastičkih interpretacija, te da se nametne čak i u obliku svetog teksta. Tako nam *Devuyupanisad* prenosi odgovor koji su bogovi dobili kada su pitali Veliku Boginju ko je i odakle dolazi: »Mesto moga rođenja je u vodi iz Mora: onaj koji zna gde se ono nalazi, doseže položaj Devī« (*mama yonir apsvnatah samudre ya evam veda sa devī-padamāpnoti*). Boginja je princip i ishodište Bogova i Univerzuma. »Ja sam ona koja je u početku stvorila oca sveta«

<sup>133</sup> Whitehead, *The Village Gods on South India*, pp. 37 sq.; 55, 64, 98, etc. Boginja-posuda se na tamulu kaže *Kumbātātāl*, na sanskritu *Kumbhamātā*, a na kannara jeziku *Garigadevara* (Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 274 sq.).

<sup>134</sup> Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 461 sq.; Whitehead, *Village Gods*, p. 38, etc.

<sup>135</sup> Oppert, *op. cit.*, p. 463.

<sup>136</sup> Coomaraswamy, *Yaksas*, II, p. 46.

<sup>137</sup> Otuda i ime *Kumbhasambhava* (rođen od *Kumbhamâte*, Boginje-čupa), *Kumbhayoni* i *Ghâtodbhava* (Oppert, p. 24, n. 25).

<sup>138</sup> Oppert, pp. 67—68, n. 61.

(*aham suve pitavam asya murdhan*).<sup>139</sup> Drugim rečima, sveta snaga koju inkarnira Boginja, počiva u Vodama: Okean je zamišljen kao veliki rezervoar svetosti iz koga će sveci i heroji crpsti svoje snage i prestiž. Ova religiozna koncepcija karakteriistična je za maritimne civilizacije Jugoistoka. Žan Pšiluški je analizirao neke od južnoazijatskih legendi u kojima srećemo ove osobenosti: za svoj privilegovani položaj Kralja ili sveca izabranici duguju činjenici da su potomci neke akvatične životinje. U Anamu, prvi mitski kralj nosi naziv *long quân*, »kralj zmaj«. U Indoneziji, kraljevi San-fo-ts'i-ja bili su nazivani *long tsin* — »duh, sperma *nâge*«. Kraljevi Chota-Nagpur vode, takođe, poreklo od jednog *nâge*, zvanog Pundarika: ovaj je, pak, priča se, imao dah neugodnog mirisa. Međutim, ovaj detalj asociira na »princezu koja je mirisala na ribu« i koja se, prema indonežanskim mitovima i legendama, ujedinila sa jednim bramanom i oformila novu dinastiju. »Princeza koja je mirisala na ribu« bila je, u stvari, jedna *nâgî*, ženski vodeni duh: ona je simbolizovala kako prvobitnu svetost sadržanu u Okeanu, tako i prvobitne forme domorodačke kulture. Njeno sjedinjenje sa predstavnikom jednog drugačijeg duhovnog principa, označavalo je začinjanje jedne nove civilizacije, početak jedne nove istorije. Prema jednoj palaungškoj legendi, *nâgî* Thusandi se zaljubila u princea Thuriya, sina Sunca; iz njihove zajednice proizašla su tri sina: jedan je postao imperator Kine, drugi kralj Palaunga, treći je postao kralj u Paganu. Prema predanju *Seddarat Malayou-a*, kralj Souran je, u staklenom sanduku, sišao na dno Okena, i, pošto je dobro primljen od tamošnjih stanovnika, oženio se kraljevom kćerkom; iz tog braka rodila su se tri sina, od kojih je prvi postao kraj Palembanga.<sup>140</sup>

Nećemo insistirati na analizeranju simbolike »ujedinjenja suprotnosti«: *nâgî* (amorfno, virtuelno, tamno) i Sunce, itd. Detaljnije razmatranje te vrste odvelo bi nas daleko od naše teme.<sup>141</sup> Podsetimo samo na izuzetno veliki značaj *nâga* i zmija u domorodačkim mitovima i kultovima koji će biti prihvaćeni u hinduizmu: kao i akvatične *nâgî*, tako će i *nâga* simbolizovati ono tamno, što prethodi svakoj formi, primordijalnu svetlu snagu, sadržanu, ovog puta, ne na dnu Okeana, već u dubinama zemlje. Za Indiju *nâge*, zmije, predstavljaju duhove određenog mesta, oblik domorodačke sakralnosti.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Oppert, *op. cit.*, pp. 425—426.

<sup>140</sup> Cf. Jean Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson, passim*.

<sup>141</sup> Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 184 sq.

<sup>142</sup> Vidi Belešku VIII, 9.

*Nâge* su, pak, uvek u vezi sa magijom, jogom, tajnim naukama a folklor koji će se razviti oko ličnosti Nâgârđune pokazaće do koje mere je prisutno verovanje da zmije čuvaju i misterioznom inicijacijom prenose jednu vanvremensku »tajnu doktrinu«.

Elementi maritimne simbolike i kulture što ih srećemo kod dravidskog i *mûndâ* stanovništva vode poreklo od mikropolinezijske imigracije, koja je počela još u preistorijsko vreme, da bi se nastavila sve do istorijskih vremena. Džems Hornel (James Hornell) je jasno pokazao moćan polinezijski uticaj na predravidsku populaciju južnih obala Indije. H. K. Dasgupta je, pak, ukazao na frapantne sličnosti nekih igara Indije i Sumatre. Stanovništvo *mûndskog* (odnosno kolarienskog) jezičkog područja, koje pripada južnoazijskoj lingvističkoj grupi, veoma mnogo je doprinelo indijskoj kulturi. Već se u *Rg-vedi* može sresti jedan južnoazijski mit: Indra iz svog luka izbacuje strelu koja, preletevši planinu, ubija vepra koji sa druge strane planine čuva blago: pirinčano jelo. Termini kao što su luk (*drumbhûli*), strela (*bunda*), pirinčano jelo (*odaná*), ime vepra (*Emusá*) — *mûndskog* su porekla.<sup>143</sup> Nazivi za betel (*tâmbula*), za betelov orah (*guvâka*), za kokosov orah (*nârikela*), za bananu (*kadala*), i još mnogi drugi, jesu južnoazijski. Vigesimalni sistem,\* koji je karakterističan za Bengal i još neka područja severne Indije, južnoazijskog je porekla. Terasasto uzgajanje pirinča po padinama i po pljima, takođe predstavlja južnoazijski doprinos. Termin *linga*, koji poprima tako viliki značaj u hinduizmu, u rodu sa terminom *lângula* (sansk. plug), izvodi se iz južnoazijskog *lak*, koji označava istovremeno i ašov i muški genitalni organ.<sup>144</sup>

Nabrojali smo ovih nekoliko činjenica da bismo pokazali kako duboko sežu koreni hinduizma. Predravidski i dravidski simboli, kultovi i civilizacijski elementi, kao i južnoazijska terminologija, snažno su pothranjivali, obogaćivali i modifikovali kako indijsko društvo, tako i njegovu kulturu i njegovu duhovnost. Ali, indijsko tlo je ono koje će dati najjači doprinos konačnoj sintezi koja čini hinduizam. Time se Indija javlja, naročito na religijskom planu, kao *par excellence* konzervativna: gotovo ništa od njenog iskonskog nasleđa nije se

<sup>143</sup> F. B. J. Kuiper; prema ovom istom autoru, četrdeset posto reči sevrenih indarijevskih govora uzeto je od *mûnda*, bilo direktno, bilo preko sanskrtá i prakrta.

\* Sistem koji za osnovu ima broj dvadeset. — *Prim. prev.*

<sup>144</sup> Vidi Belešku VIII, 10.

izgubilo. To će nam postati još jasnije ukoliko se budemo pozabavili odnosom protoistorijskih civilizacija Indusa i savremenog hinduizma.

## HARAPA MOHENĎO-DARO

Iskopavanja u području Pendžaba koje je, pre malo više od četrdeset godina, preduzeo ser Džon Maršal (J. Marshall) i njegovi saradnici, a koja su nastavili E. Mekej, Vats i Viler (Mackay, Vatts, Wheeler), pokazuje da je postojala jedna civilizacija koja je svoj apogej dostigla između 2 500. i 2 000. godina pre n. e.<sup>145</sup> Dva grada-tvrđave, Mohenđo-Daro na reci Ind i Harappâ na Ravi, jednoj pritoci Inda, otkrili su nam, više nego ostali, suštinske crte te protoistorijske civilizacije. Ono što naročito izbija u prvi plan, jeste njena jednoobraznost i statičnost: za vreme jednog milenijuma istorije harapienske civilizacije nije moguće opaziti nikakvu promenu i nikakvu inovaciju. Ta dva grada-tvrđave bili su prestonice »carstva«. Ovakva kulturna jednoobraznost i postojanost mogu se objasniti jedino ukoliko se pretpostavi režim zasnovan na religioznom autoritetu. Raznovrsnost antropoloških tipova ukazuje na već prilično odmaklu etničku sintezu: protoaustraloid je tu element za koji se čini da predstavlja najbrojniji i »najprimitivniji« element — domoroce; »mediteranski« tip je verovatno zapadnog porekla i verovatno ga možemo smatrati nosiocem zemljoradničke civilizacije (jer ga svugde drugde srećemo u vezi sa zemljoradnjom).<sup>146</sup> Konačno, tu nalazimo još dva druga antropološka tipa: mongoloidni i alpski.<sup>147</sup>

Iz plana grada Mohenđo-Daro vidimo značaj koji se pridavao velikom basenu, koji uveliko podseća na »basene« današnjih hinduističkih hramova. Slikovno pismo koje se sačuvalo na velikom broju pečata, nije još dešifrovano: za sada je samo dalo povoda mnogim nezasnovanim hipotezama; umetnost, kao i cela harapienska kultura veoma je konzer-

<sup>145</sup> Vidi Belešku VIII, 11.

<sup>146</sup> Piggot, *Prehistoric India*, p. 145.

<sup>147</sup> Vidi opis u Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro*, Vol. II, pp. 599—648. *Ibid.*, I, p. 42, brz pokušaj da se dovedu u vezu ta četiri etnička tipa i lingvističkih familija *mûndâ* i dravidske.



vativno nastrojena; već je pomalo »indijska«; već se na ovom nivou dâ naslutiti poznijem umetnički stil.<sup>148</sup>

Ono što nas tu posebno interesuje jeste religija: prema ser Džonu Maršalu, ona je tako specifično indijska, da se jedva razlikuje od hinduizma.<sup>149</sup> Tu već nalazimo kult Velike Boginje, i božanstva koje bi se moglo smatrati Šivinim prototipom, koji figurišu naropredo sa oblicima zoolatrije,<sup>150</sup> falizma,<sup>151</sup> kulta drveća<sup>152</sup> i vodâ;<sup>153</sup> drugim rečima, prisutni su svi elementi koji će kasnije ući u sastav velike hinduističke sinteze. Kult Boginje-Majke posebno je rasprostranjen; nalazimo nebrojeno mnoštvo figurina, od kojih neke predstavljaju gotovo nage boginje.<sup>154</sup> Ove poslednje su po tipu nalik na Kâlî-Durgu, i verovatno su poslužile kao uzor. Nijedan od arijevskih naroda nije žensko božanstvo uzdigao na pijedestal vrhunskog kao što je to učinila Mohenđo-Daro civilizacija, mesto koje i danas Kâlî zadržava u okviru hinduizma.

Ono što nas u perspektivi naše studije najviše interesuje kada je reč o Mohenđo-Daro civilizaciji, jeste otkriće jednog ikonografskog tipa koji bi mogao da bude prvo plastično predstavljanje jogina. Veliki Bog lično, bog koga smatraju prototipom Šive, predstavljen je u specifično jogističkom položaju (sl. XII, fig. 17). Ser Džon Maršal ga ovako opisuje:<sup>155</sup> »Bog, sa tri lica, sedi na niskom indijskom sedištu u karakterističnoj jogističkoj pozi, nogu podvijenih pod telo, peta uz petu, prstiju nožnih okrenutih nadole . . . Na grudima nosio je trouglasti ukras ili, možda, niske ogrlica . . . Falus je nepokriven (*ûrdhvamedhra*), ali to što liči na falus možda nije ništa drugo nego kraj opasača. Rogovi mu ukrašavaju glavu. Oko boga se nalaze četiri životinje: slon i tigar sa njegove desne strane, nosorog i bivo sa leve. Iza prestola se nalaze dva jelena. . .« Jedan od poslednjih koji su dali mišljenje o tom problemu jeste Stjurat Pigot (Stuart Piggot): »Nema sumnje da se ovde radi o prototipu velikog boga Šive, u svojstvu gospodara divljih zveri i Princa jogina. Moguće da je bio zamišljen sa četiri lica i da sa svoje četiri životinje gleda na

<sup>148</sup> Piggott, p. 187.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, Vol. I, p VII.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 58 sq.

<sup>152</sup> *Op. cit.*, slika XII, fig. 18.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>154</sup> Jedno od imena Velike Boginje u hinduizmu jeste Aparnâ, »ona koja je bez odore od lišća« — to jest naga.

<sup>155</sup> I. Marshall, *Mohenjo-Daro*, Vol. I, p. 52.

sve četiri strane sveta. To podseća na simboliku slona, lava, konja i bika na *Maurya* stubovima iz III veka pre naše ere, koji se nalaze u Sarnathu. Ovi jeleni božijeg dvora ukazuju na jednu drugu značajnu zajedničku crtu sa poznijim religijama i sa onom iz Sarnatha: zauzimajući isto mesto kao i ovi — jeleni su neizbežni pratioci Budini u ikonografiji koja ilustruje *Propovedi u Parku Jelena*.<sup>156</sup>

Na pečatima se nalaze i druga božanstva u položaju *âsane*. Konačno, iskopana je i jedna statua<sup>157</sup> koja verovatno predstavlja jogina. Ser Džon Maršal je ovako opisuje: »Ona očigledno predstavlja nekoga ko je u jogističkom stavu, zbog čega su mu kapci gotovo sasvim spuštene, a pogled usmeren na vrh nosa . . . U pitanju je najverovatnije figura sveštenika, odnosno kralja-sveštenika, jer ne nosi rogove, što bi se moglo očekivati ukoliko bi se radilo o predstavi samog božanstva. Da se radi o statui religioznog ili tome sličnog karaktera, naznačeno je na tkanini haljine karakterističnim motivima u vidu deteline, motivima koji su u Sumeru isključivo ukrašavali predmete religiozne prirode.«<sup>158</sup>

Te činjenice teško da mogu da budu osporene i njihov značaj je veoma velik. Između protoistorijske civilizacije Inda i modernog hinduizma nema prekida u kontinuitetu: Veliku Boginju i Boga-Oca (»Šivu«), kult plodnosti (stablo *pipal*, tako tipično za hinduizam) i falizam, čoveka-sveca u položaju *âsane* u trenutku kada upražnjava *ekâgratu* — nalazimo ih kako u jednom tako i u drugom slučaju, i to u prvom planu. »Veze između harapienske religije i modernog hinduizma su od veoma velikog značaja jer doprinose objašnjavanju mnogobrojnih karakteristika koje ne mogu da budu izvedene iz arijevskih tradicija koje u Indiju stižu sa padom harapske civilizacije ili posle toga. Stara vera uporno se drži: moguće, čak, da staro indijsko, istorijsko društvo dužuje više Harapi nego osvajačima koji su govorili sanskrt.«<sup>159</sup>

Štaviše, mnoge elemente kulture koje nalazimo u Harapi i Mohenđo-Daru — nalazimo i dan-danas u Indiji; tako, na primer, kola sa dva točka bila su ista kao ona koja se i danas upotrebljavaju u području Sindha, brodovi su bili

<sup>156</sup> Piggot, *Prehistoric India*, p. 202.

<sup>157</sup> Piggot, *op. cit.*, Vol. III, sl. XCVIII.

<sup>158</sup> Marshall, *op. cit.*, Vol. I, pp. 44, 54. Ernest Mackay (*Early Indus Civilisation*, ed. Dorothy Mackay, London, 1948, p. 53) je oprezniji: »Moguće je da se ne radi o tome, jer ovako predstavljene oči nalazimo kod veoma starih glinenih figura koje su nađene u Kišu i Uru.«

<sup>159</sup> Piggott, *op. cit.*, p. 203.

isti kao i oni koje i danas vidamo na Indu, izgleda da je i tehnika grnčarstva bila identična sa onom koju danas možemo da vidimo u selima Sindha; to isto važi i za arhitekturu, za nosne ukrase, način kako se nosi *kohl*, češalj od slnove kosti itd.<sup>160</sup> Upotreba turbana, nepoznata u vedskim tekstovima, a koju srećemo već u *Brāhmanama*, bila je veoma raširena u Harappi.<sup>161</sup> Moguće je osporavati neke detalje, ali je teško dovesti u sumnju indijsku suštinu Mohenđo-Daro civilizacije, kakvo god da je bilo njeno poreklo. Moguće je da su osnivači te civilizacije pozajmili neke religiozne forme od domorodačkog stanovništva.<sup>162</sup> Pokazali smo značaj protoaustraloidnog elementa, koji je verovatno osnovni društveni sloj. On je i danas prisutan među autohtonim plemenima južne Indije.<sup>163</sup> Ušao je, bez sumnje, u harapiensku sintezu kao što će, kasnije, ući i u hinduističke sinteze.

Okolo 2000. godine civilizacija Inda se nalazila u stanju defanzive; malo posle toga jedan deo Harappe spalili su osvajači koji prodiru sa severozapada. Ti »varvari« nisu još Indoevropljani, ali njihova invazija je svakako u vezi sa opštim pokretima na Zapadu, gde su Indoevropljani bili umešani.<sup>164</sup> Nekoliko stoleća kasnije, oni su brutalno uništili sve što je još ostalo od induske civilizacije. Duskora se mislilo da su u svom pohodu na Indiju Indoarijevci nailazili samo na domorodačka plemena u etnografskom stanju *dasyusa*, čija su »utvrđenja«, koja Indra iz *Rg-veda* osvaja, bila samo zemljana utvrđenja. Međutim, Viler (Wheeler) je dokazao da se čuvena himna iz *Rg-vede* (I, 53), koja slavi Indru koja osvaja »tvrđave« *dasyusa*, odnosi na snažnu odbranu tvrđave Harappe ili Mhenđo-Dara.<sup>165</sup> Iz ovoga se dá zaključiti da su Indoarijevci, za vreme nadiranja u centralnu Indiju, naišli ne samo na domorodačka plemena već i na preživele pripadnike induske civilizacije kojima su zadali presudan udarac. U kulturi harapijenci su bili izrazito superiorniji od Indoevropljana: njihova civilizacija nije ni mogla biti ugrožena u susretanju sa »varvarstvom« Indoevropljana. Međutim, harapijenci nisu bili ratnički nastrojeni (za njih bi mogli pre da kažemo da su bili neka vrsta industrijske i trgovačke teokra-

tije); pošto su bili slabo pripremljeni za odbranu od napada jednog mladog i ratobornog naroda — oni su bili pokoreni i uništeni.

Pa ipak, kultura Indusa nije bila sasvim uništena. Rušenje jedne urbane civilizacije ne znači prosto i nepovratno iščezavanje njene kulture, već se radi o regresiji u ruralne, »prostonarodne« forme, povratak u stanje larve. (Taj fenomen je bio uveliko potvrđen i u Evropi za vreme velikih invazija varvara). Veoma rano »arijanizacija« Pendžaba će začeti pokret velike sinteze koja će jednog dana dati hinduizam. Znatno broj »harapskih« elemenata, koje nalazimo u hinduizmu, ne može da se objasni drugačije nego davno započetim kontaktom indoevropskih osvajača i predstavnika kulture Indusa. Ti predstavnici nisu, nužno, bili osnivači induske kulture, niti njihovi direktni potomci: to su mogli da budu prenosioци nekih formi harapske kulture koji su prosto, pretrpevši njen uticaj, nju sačuvali u udaljenim područjima, koja su bila pošteđena prvih naleta arijanizacije. Tako bi mogla da se objasniti i sledeća paradoksalna činjenica: kult Velike Boginje i Sive, falizam i dendolatrija, asketizam i joga, itd., pojavili su se prvi put u Indiji kao religijski izrazi jedne visoke, urbane, civilizacije, tipično induske — uprkos tome što je većina religijskih elemenata, i u srednjovekovnoj i u modernoj Indiji, bila karakteristika »popularnih«, »narodnih« kultura. Doduše, sinteza duhovnosti australoidskih domorodaca i duhovnosti »gospodara« tvoraca urbane civilizacije postojala je već u harapsko doba. Ne samo da moramo da prihvatimo da je sinteza bila sačuvana već, takođe, i specifični i gotovo isključivi doprinos »gospodara« (doprinos koji se naročito tiče njihove teokratske koncepcije): nije moguće objasniti tako veliki značaj koji su uživali bramani od vedskog vremena pa dalje. Verovatno da su sve harapske religijske koncepcije — koje su tako izrazito suprotne indoevropskim — bile prihvaćene, sa neizbežnim regresijama, u »narodnim« slojevima, i na marginama civilizacije novih arijoglotskih gospodara: upravo otuda će ponovo da se javi u kasnijim sintezama koje će dati današnji hinduizam.

<sup>160</sup> Cf. Gordon Childe, *New light on the most ancient East*, London, 1935, p. 210, 222, etc.

<sup>161</sup> Piggot, *op. cit.*, p. 269.

<sup>162</sup> Mackay, *op. cit.*, p. 75.

<sup>163</sup> Gordon Childe, p. 208.

<sup>164</sup> Piggot, p. 255.

<sup>165</sup> Piggot, p. 263

## ZAKLJUČAK

Na kraju ovog rada nameću se neke primedbe opšteg značaja. Nije reč o tome da rezimiramo celinu onog što je prethodno izloženo, niti da se osvrćemo na zaključke pojedinih poglavlja. Čini nam se da je značajnije da skrenemo pažnju na neke činjenice, prvenstveno na činjenicu da joga predstavlja specifičnu dimenziju indijske duhovnosti, do te mere prisutnu da svuda gde je prodrila indijska religija i kultura srećemo, takođe, i neki, manje ili više, čist oblik joge.<sup>166</sup> U Indiji je joga bila deo i bila je priznata od svih, kako hinduističkih tako i »heretičkih«, religioznih pokreta. Postojanje čak i hrišćanskih, odnosno, sinkretističkih formi joge u savremenoj Indiji, dokaz su činjenice da se indijsko duhovno iskustvo ne može lišiti jogističkih metoda »meditacije« i »koncentracije«. Ovo stoga što je joga, kao što smo to već pokazali, u sebe integrisala raznorazne duhovne i mistične tehnike, od najelementarnijih do najkompleksnijih. Opšti naziv »jogin« označava kako svece i mistike, tako i čudotvorce i orgijastičare i proste fakire i vračeve. Uostalom svaki tip magijsko-religiozne prakse odgovara nekoj određenoj formi joge.

Da bi postala ono što već stolecima jeste, naime, jedan panindijski korpus duhovnih tehnika, joga je morala da potpuno udovolji najdubljim potrebama indijske duše. Pokazali smo na koji način joga odgovara tim potrebama; joga je, naime, od samog početka bila reakcija na metafizičke spekulacije i preterivanja jednog beživotnog ritualizma; ona predstavlja istu težnju ka konkretnom, ka ličnom iskustvu, koju srećemo u narodnim kultovima, a koji dolazi naročito do izražaja pri obavljanju *pūde* i u *bhakti* kultu. Jogu nalazimo svuda tamo gde se radi o tome da se stekne neposredno

<sup>166</sup> Vidi Belešku IX, 1.

*iskustvo svetog* ili da se do savršenstva *ovlada samim sobom*, a to znači prvi korak ka magijskom ovladavanju svetom. Značajno je, pri tom, uočiti činjenicu da su jogističke tehnike služile kako za postizanje najviših mističkih iskustava, tako i za ostvarenje najsmelijih magijskih želja, te da je joga odgovarala koliko jednom toliko i drugom putu. Nekoliko hipoteza pružaju objašnjenje za tu činjenicu. Prva se poziva na činjenicu da su dve različite duhovne tradicije, i to kroz mnoge trzavice i tek nakon dugog rada na njihovom međusobnom objedinjavanju, konačno dale ono što se naziva hinduizmom: arijoeglotska religiozna tradicija Indoevropljana i domorodačka tradicija (veoma kompleksna, kao što smo pokazali, objedinjuje dravidske, *mûndâ*, *protomunda* i *harapske* elemente). Indoevropljani su sobom doneli društvo patrijarhalne strukture, stočarsku privredu, kult neba i atmosfere, jednom rečju »religiju Oca«. Prearijevski domoroci znaju već za zemljoradnju, urbanizam (civilizacija Inda) i učestvuju uglavnom u »religiji Majke«. Hinduizam, takav kakvim se javlja još od srednjeg veka, predstavlja sintezu te dve tradicije, ali u njoj, ipak, preovladava domorodački element; doprinos Indoevropljana bio je, u krajnjoj liniji, ipak, izrazito azijski. Hinduizam označava religijsku pobjedu domorodačke teritorije.

I pored toga što je magijsko shvatanje sveta bilo jasnije izraženo u Indoevropljana, ipak se njima ne može, bez oklevanja, pripisati sklonost ka magijskom, koju nalazimo u kompleksu joge, kao što ni težnju ka mistici ne možemo da smatramo isključivo zaslugom domorodaca. Čini nam se da je osnovanije da se indoevropskom uticaju pripíše izrazito pridavanje značaja ritualu i spekulacijama koje nastaju baš povodom tog rituala, a da se domorocima pripíše tendencija ka konkretnom u religijskom iskustvu, kao i potreba za mističkim kultom ličnih i lokalnih božanstava (*îstadevatâ*, *gramâ-devatâ*). Utoliko-ukoliko predstavlja reakciju na ritualizam i sholastičke spekulacije — joga je deo domorodačke tradicije i kao takva se opire indoevropskom religioznom nasleđu. U prethodnim izlaganjima mi smo često imali prilike da ukažemo na otpor ortodoksnih krugova, nosilaca indoevropske tradicije, prema raznim oblicima joge. Setimo se i činjenice da odsustvo kompleksa joge kod drugih indoevropskih grupa potvrđuje da je ta tehnika tvorevina azijskog tla, indijske zemlje. Ukoliko je opravdano da poreklo jogističke askeze vezujemo za protoistorijsku religiju Induskog poluostrva, onda postoji razlog da zaključimo da se radi o jednoj arhaičnoj formi mističkog iskustva koja se nigde drugde nije sa-

čuvala. Ponovimo još jednom da jogu nije moguće svrstati u neki od mnogobrojnih varijeteta primitivne misli koju obično označavamo nazivom šamanizma; joga nije nikakva tehnika ekstaze; naprotiv, ona nastoji da ostvari jednu apsolutnu koncentrisanost, da bi njom stigla do instaze. U opštoj istoriji mistike, klasična joga zauzima posebno mesto koje nije lako odrediti. Ona predstavlja jedan »živi fosil«, modalitet arahične duhovnosti koja nije preživela nigde drugde. (Podsetimo se da je koncept »živog fosila« veoma dobro poslužio nekim granama biologije, između ostalog i u speleologiji. Troglobioniti, koji i danas žive u pećinama, pripadaju već davno prevaziđenoj fauni. »Oni su pravi živi fosili«, piše prof. Rakovica (Racovitza), »i često predstavljaju veoma stare stadijume životne istorije: tercijarne, pa čak i sekundarne«. Na taj način su pećine sačuvali jednu arhaičnu faunu, veoma značajnu za izučavanje primitivnih zoomorfnih grupa koje nisu podložne fosilizaciji. U tom smislu možemo da govorimo i o nekim arhaičnim modalitetima duhovnosti koji su do nas stigli kao »živi fosili«; za istoriju ljudskog duha su utoliko privlačniji ukoliko za sobom ne ostavljaju nikakvih »dokumenata«, ukoliko, da se tako izrazimo, nisu »podložni fosilizaciji«.

Za arhaizam joge nalazimo potvrdu i u njenoj inicijacijskoj strukturi. Već smo spominjali jogističku simboliku smrti i ponovnog rođenja: smrt za profanu ljudsku egzistenciju, novo rođenje za transcendentni način postojanja. Jogin nastoji da sasvim »izokrene« normalno ponašanje: on svome telu nameće nepokretnost poput kamena (*âsana*), ritmizaciju disanja i zaustavljanje daha (*prânâyâma*), obustavljanje psihomentalnog fluksa (*ekâgrata*), nepokretnost misli, »zaustavljanje«, pa čak i »povratak« semena. Na svim nivoima ljudskog iskustva, on radi *suprotno* od onog što život od njega zahteva. Međutim, simbolika »suprotnog« ukazuje istovremeno na situaciju *post mortem* i na božanski status: veruje se da ono desno na ovom svetu odgovara levom na onom, da slomljena vaza na zemlji odgovara netaknutoj vazi u zagrobnom i božanskom svetu, itd. »Obrtanje« normalnog ponašanja situira jogina van života. Ali on se ne zaustavlja na pola puta: posle smrti dolazi novi inicijacijski život. Jogin sebi kuje »novo telo«, kao što je neofit, u starim društvima, trebalo da stekne jedno novo telo preko inicijacije.

Na prvi pogled, *odbacivanje života* koje joga nameće može da izgleda i zastrašujuće, jer sadrži i više od puke pogrebne simbolike, naime, konkretne vežbe koje su, zapravo, anticipacija smrti. Zar teški, samopožrtvovani proces odva-

janja i konačnog odbacivanja svekolikog sadržaja koji pripada psihofiziološkom ljudskom iskustvu, ne podseća na proces umiranja? Za Indiju se smrt izjednačila sa naglim odvajanjem Duha od psihofiziološkog iskustva. Ukoliko bolje pogledamo, i misterija izbavljenja, povratak elemenata (*tattva*) u *prakrti*, takođe znači anticipaciju smrti. Kao što smo to već rekli (str. 207), neke jogističko-tantrističke vežbe samo su »anticipirana vizuelizacija« raspadanja i ponovnog vraćanja elemenata u kružni tok Prirode, fenomen koji zapravo počinje smrću. Mnoga zagrobna iskustva, koja su opisana u *Bardo Thödolu (Tibetanskoj knjizi mrtvih)*, neobično podsećaju na jogističko-tantrističke vežbe meditacije.

Prema tome, anticipirana Smrt predstavlja inicijacijsku Smrt, jer je nužno praćena ponovnim rađanjem. Samo u cilju ponovnog rađanja za jedan drugačiji način postojanja, jogin će žrtvovati sve ono što se sa stanovišta profanog života čini značajnim. Žrtvovaće svoj »život«, ali i svoju »ličnost«. Iz perspektive profane egzistencije, ta žrtva se ne može razumeti. Na ovo, pak, indijska filozofija odgovara tvrdnjom da je perspektiva profanog života lažna. I to iz dva razloga: desakralizovana egzistencija je bol i iluzija, a, s druge strane, nijedan od najviših problema ne može biti razrešen iz perspektive ovog života. Setimo se odgovora koji *sâmkhya-yoga* daje povodom problema uzroka i početka navodnog robovanja Duha u kružnom toku materije i života: ti su problemi nerazrešivi sa trenutnog čovekovog stanovišta; drugim rečima, to ostaje »misterija« za sve neizbavljene inteligencije (mi bismo rekli: za sve inteligencije izgnane iz raja). Ukoliko se želi da se proдре u tu »misteriju«, potrebno je izdići se na jedan drugi način života, a da bi se to postiglo, potrebno je »umreti« za ovaj život i »žrtvovati« ličnost koja je proistekla iz temporalnosti i bila oformljena istorijom (ličnost je, pre svega, prisustvo naše lične istorije u sećanju). Ideal joge, stanje *divanmukte*, jeste da se živi u »večnoj sadašnjosti«, izvan Vremena. »Za života izbavljeni« nije više u kontaktu sa jednom presonalnom svešću, svešću koja se hrani njegovom sopstvenom istorijom, već sa jednom svedočećom svešću, koja je čista lucidnost i spontanost. Nećemo ni pokušavati da opišemo to paradoksalno stanje: pošto je dobijeno kako »smrću« za uslove normalnog čovekovog postojanja, tako i rođenjem za jedan transcendentni način postojanja — ono je nesvodljivo na naše kategorije. Istaknimo, ipak, značaj jedne činjenice, značajne prvenstveno sa istorijskog stanovišta: joga preuzima i produžuje prastaru simboliku inicijacije; drugim rečima, ona se uklapa u sveopštu tradiciju reli-

giozne povesti čovečanstva, tradiciju koja se sastoji u tome da se anticipira smrt u cilju novog rođenja u jednom sveštenom životu koji, inkorporiranjem svetog, postaje *stvaran*. Indija će, pak, otići veoma daleko u negovanju ove tradicije. Inicijacijsko novo rođenje se u perspektivi joge izjednačuje sa osvajanjem besmrtnosti i apsolutne slobode. Upravo unutar strukture ovog paradoksalnog stanja, koje se nalazi izvan profanog života, treba tražiti objašnjenje istovremenog prisustva »magije« i »mistike« u jogi: sve zavisi od toga kakav se smisao pridaje pojmu slobode.



DODACI  
BELEŠKE  
BIBLIOGRAFIJA

Beleška I, 1: *sâmkhya* — tekstovi i bibliografija

Naziv *sâmkhya* bio je interpretiran na različite načine. Garb (*Die Sâmkhya Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894, pp. 131—134 ga izvodi iz termina »*samkhya*« (»broj«) i smatra da znači »prebrojavanje«, »istraživanje«, »analiza« (»*Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung*«). Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 351, n. 129) misli da je pre reč o »pregledavanju«, »brojanju, o »prebrojavanju nabranjem konstitutivnih delova«. Jakobi (*»Göttingische Gelehrte Anzeigen«*, 1919, p. 28) smatra da »*sâmkhya*« označava određivanje značenja jednog pojma nabranjem njegovog sadržaja; prethodno (*Gött. Gel. An.*, 1895, p. 209; *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâmkhya-Yoga*, »*Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*«, 1896, pp. 43—58, *esp.* pp. 47—53), Jakobi je zastupao mišljenje da se ta reč odnosi na ispitivanje kategorija egzistencije. Nije isključeno da su sva ta značenja bila poznata i prihvaćena u drevnoj Indiji. Ipak, čini nam se da je značenje u smislu »razlikovanja« i »razdvajanja« verovatnije, zato što je smisao te filozofije bio u tome da dovede do razdvajanja duše od *prakrti* (cf. takođe A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925, Harvard Oriental Series, Vol. II, pp. 535—551).

Najstariji spis je *Īśvarakṛsnina Sâmkhya-kârikâ*. (Najbolje izdanje je priredio S. S. Suryanarayana Sâstri, *The Sâmkhya Kârikâ of Īsvara Kṛsna*, With an Introduction, translation and notes, University of Madras, 1930. Postoje mnogi prevodi ovog dela: H. T. Colebrooke, Oxford, 1837; Davies, London, 1881; Garbe, Leipzig, 1891; Sinha, Allahabad, 1915; cf. E. A. Welden, *I Metri delle Sâmkhya-Kârikâs*, »*Studi italiani di Filologia Indo-Iranica*«, Vol. VIII, fasc. 3, Firenze, 1912). Datum sastavljanja ovog teksta nije nam poznat. U svakom slučaju, on nije skoriji od V veka, jer ga je monah Paramâtha preveo na kineski u VI veku. (Cf. Takakusu, *Sâmkhya Kârikâ étudiée à la lumière de la version chinoise*, »*Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*«, Vol. IV, 1904, pp. 1—65, 978—1064). Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, Vol. II, London, 1927, pp. 254—55) smatra da je *Sâmkhya-kârikâ* bila sastavljena oko 200. godine n. e., dok je Belvalkar (*Mâtharavṛtti*, p. 168, »*Annals of the Bhandarkar Institute*«, Vol. V, pp. 133—168. Poona, 1924) sklon da misli da datum redigovanja pada između I i II veka n. e.

Koji god datum da usvojimo kada je reč o nastanku *Sâmkhya-kârikâ* jedno je sigurno, naime da *Īśvarakṛsna* nije prvi autor *sâmkhye*: *kârikâ* 70 podseća na to da je mudrac Kapila, mitski osnivač

sistema, saopštio doktrinu Asuriju, a ovaj ju je, pak, preneo Pañcašikhi; Íšvarakršna će primiti učenje od ovog poslednjeg. O Kapili uporedi: Garbe, *Die Sámkhya Philosophie*, pp. 25—29; Jacobi, »Gött. Gel. Anzeigen«, 1919, p. 26; Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 254 sq.; V. V. Sovani, *A critical study of the Sámkhya System on the lines of Sámkhya-Káriká, Sámkhya-Sútra and their commentaries* (»Allahabad University Studies«, Vol. VII, 1931, pp. 387—432), pp. 391—392; G. Kaviraj, *Introduction to Jayamangalá* (Calcutta, 1926), p. 2 (Kapila shvaćen kao jedan od *siddha* u literaturi o alhemiji).

Nekoliko odlomaka koji se pripisuju Pañcašikhi stigli su i do nas: *Sámkhya-sútra*, I, 127; VI, 68, itd. O ovom autoru vidi: Garbe, *Pañcasikha Fragmente* (in Festgruss an Rudolf v. Roth, pp. 77—80); Keith, *The Sámkhya System*, ed. II, Calcutta, 1924; p. 48; Jacobi, *Sind nach dem Sámkhya-Léhrer Pañcasikha die Purusas von Atomgrösse?*, »Bulletin of the Oriental Studies of London«, Vol. VI, 1931, pp. 385—388; Hopkins, *The Great Epic of India*, ed. II, New Haven, 1920, pp. 142—152. Kineska tradicija (Takakusu, »Bull. Ec. Fr. Extr.-Or.«, Vol. IV, p. 25, sq.) raspravu *Sastitantra* pripisuje Pañcašikhi, a Íšvarakršna tvrdi da je rezimirao. O *Sastitantri* vidi F. O. Schrader, *Das Sastitantra* (»Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft«, Vol. 68, pp. 101—110); M. Hiriyanna, *Sasti-tantra and Vársaganya* (»Journal of Oriental Research«, Vol. III, pp. 107—112); Keith, *Sámkhya Philosophy*, pp. 69—74.

Moguće da je bilo više različitih »škola« sámkhye, koje su se međusobno razlikovale u manje ili više izraženom teizmu i u shvaćanjima o duši. Čak i u poznijih komentatora srećemo tradicionalno mišljenje o pluralizmu sámkhya-»škola«. Gunaratna (XIV vek), komentator *Saddarśanasamuccaye*, pominje dve škole sámkhye: *maulikya* (izvorna) i *uttara* (pozná). Prva tvrdi da postoji po jedna *prakti* (*pradhána*) za svaku dušu (*átman*), dok druga, poput klasične sámkhye, smatra da postoji samo jedna *pradhána* za sve individualne duše. (Dasgupta, *op. cit.*, p. 217; cf. Kali Pada Bhattacharya, *Some Problems of Sámkhya Philosophy and Sámkhya Literature*, p. 515, »Indian Historical Quarterly«, Vol. VIII, 1932, pp. 509—520; C. A. F. Rhys Davids, *ibid.*, IX, 2, 1933, pp. 585—587). Dasgupta je smatrao da se pretklasično sámkhya-učenje može naći u Čaraka (*op. cit.*, pp. 213—216; o tome vidi: Jean Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, 1949, p. 166); O. Straus (Strauss) to isto misli kada je reč o Vátsyáyáni (*Eine alte Formel der Sámkhya-Yoga-Philosophie bei Vátsyáyána*, in Festgabe Jacobi, 1926, pp. 358—368). O pretklasičnoj sámkhji vidi: E. H. Jonston, *Early Sámkhya* (London, 1937).

Prvi komentar *Sámkhya-kárike* jeste *Dayamangalá* i pripisuje se Šankari (ed. Haradatta Sarma, Calcutta Oriental Series, n° 19, Calcutta, 1926); datum nastanka ne može tačno da se utvrdi, ali, u svakom slučaju, stariji je od spisa Vácaspatimíšre (cf. Sarma, *Jayamangalá* and the other commentaries on *Sámkhya-saptati*, »Indian Historical Quarterly«, 1929, p. 417 sq.). Ovaj komentar nema nekog većeg filozofskog značaja.

*Sámkhya-tattva-kaumodí* od Vácaspatimíšre (IX vek) je, naprotiv, veoma poznat i svakako je jedan od najčešće korišćenih i u raspravama navođenih spisa sámkhya-škole. (Sanskritski tekst i engleski prevod Gangánath Jhá, Bombay, 1896; nemački prevod, R. Garbe, *Der Mondschein der Sámkhya-Wahrheit, Vácaspatimíšra's Sámkhya-tattva-kaumodí in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sámkhya-Philosophie*, München, 1892; cf. A. Barth, *Oeuvres*, Vol. II, Paris, 1914, pp. 136—137). Od ko-

mentara *Sámkhya-tattva-kaumodí* poznat nam je samo Nárâyini (*Sámkhya-candriká*).

Nedavno otkrivena *Mátharavrtti* (jedno manje-više doradeno izdanje tekstova sačinio je pandit Vishnu Prasad Sarma, Benarès, 1922, »The Chowkhambá Sanskrit Series«, n° 296) izazvala je mnoge kontroverzije povodom eventualnog prioriteta nad *Gaudapádabhásyom*, jednim drugim Íšvara Krsninim komentarom. Prema S. K. Belvalkaru, koji je i otkrio ovaj rukopis, on nije drugo nego sanskritski komentar što ga je Paramártha, između 557—569. godine, preveo na kineski i koji se do sada smatrao izgubljenim (Belvalkar, *Mátharavrtti and the date of Íšvara Krsna*, p. 172, Brandarkar Commemoration Volume, 1917, pp. 171—184). Poređenje *Mátharavrtti* sa Takakusijevim francuskim prevodom Paramárthinog komentara (Bull. Ec. Fr. Ext.-Orient, Vol. IV, pp. 978—1064) jeste osnova na kojoj Belvalkar zasniva svoje uverenje o njihovoj identičnosti. Ovaj isti naučnik smatra, takođe, da je *Gaudapádabhásya* (VIII vek) rezime *Mátharavrtti* (za koju tvrdi da je starija od VI veka). Datum nastanka *Mátharavrtti* Dhruva (Proceedings of the I Oriental Conference, Poona, p. 275) je pomaknuto još dalje u prošlost; on se poziva na odlomak *Anuyogadváre*, gde se citira *Mátharavrtti*, i on smatra da datum nastanka traktata pada u II ili III vek, ako ne i u I. To mišljenje ne dele svi.

Vremenski redosled Íšvarakrsninih komentara koje Belvalkar predlaže, kao i prioritet *Mátharavrtti* nad *Gaudapádabhásyom*, izdvaja mnoge nesuglasice; vidi: Belvalkar, *Mátharavrtti* (»Annals of the Brandarkar Institute«, Vol. V, Poona, 1924, pp. 133—168); S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Suvarna-saptati and the Máthara-vrtti* (»Journal of Oriental Research«, 1930, pp. 34—40; *id.*, *Máthara and Paramártha*, »Journal of the Royal Asiatic Society«, 1931, pp. 623—639) jasno ukazuje na razliku između ova dva autora; Umesha Misra, *Gaudapádabhásya and Mátharavrtti* (Allahabad University Studies, Vol. VII, 1931, pp. 371—386: odbacuje Belvalkarovo mišljenje da je *Gaudapádabhásya* samo rezime *Mátharavrtti*; nastanak ove poslednje ovaj autor, pak, smešta u period između X i XIII veka, a to nam se čini malo verovatnim); A. B. Keith, *The Máthara Vrtti* (Bull. of the School of Oriental Studies, London, Vol. III, 1923—25, pp. 551—554; smatra da su i Máthara i Parmártha i Gaudapáda upotrebljavali jedan isti stariji, danas izgubljeni, komentar.

Gaudapáda, Íšvarakrsnin komentator, ne može da bude i autor *Mandúkyá-kárike*: razilaženje u pogledu filozofija je isuviše upadljivo. Cf. Amar Nath Ray, *The Mandúkyá Upanisad and the Kárikás of Gaudapáda* (»Indian Historical Quarterly«, XIV, 1938, pp. 564—69); B. N. Krishnamurti Sarma, *New Light on the Gaudapáda-Kárikás* (»Review of Philosophy and Religion«, Poona, Vol. II, n° 1). *Gaudapádabhásya* je izdao i na engleski jezik preveo H. H. Wilson (London, 1836; doživela je mnoga izdanja).

*Sámkhya-pravácana-sútra*, koja se po tradiciji pripisuje Kapili, jeste drugi značajni klasični spis ove škole. Vreme nastanka je verovatno XIV vek, pošto se ni Gunaratna ni Mádhava, u svom spisu *Sarvadarśanasamgraha*, ne pozivaju na nju. Postoji nekoliko komentara: Aniruddha (XV vek) je napisao *Sámkhya-sútravrtti* (ed. R. Garbe, Calcutta, Biblioteca Indica, 1888; dobar engleski prevod *ibid.*, Aniruddha's Commentary, Calcutta, Biblioteca Indica, 1892). Mahádeva (posle 1600) je sastavio jedan glosar (*vrttisara*) koji je bez većeg značaja (najvažnije odlomke je proučio i preveo Garb). Najznačajniji među komentarima *Sútri* jeste Vidñánabhiksova (XVI vek) *Sámkhya-*

-pravacana-bhāsyā (ed. R. Garbe, Harvard Oriental Series, 1895; prevod na nemački jezik od istog autora — *Sāmkhya-pravacana-bhāsyā*, Viđ-nānabhikshy's Commentar zu den *Sāmkhya-sūtras*, Leipzig, 1889 — deo je IX toma »Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes«; parcijalni engleski prevod J. R. Ballantyne, *The Sāmkhya Aphorismus of Kapila*, London, 1885; integralni prevod sačinio je Nandalal Sinha, *The Sāmkhya Philosophy, Containing: 1. Sāmkhya-pravacana sūtram*, with the *Vritti* of Aniruddha, and the *Bhāsyā* of Vinjānabhiksu and extracts from the *Vritti-sāra* of Mahādeva Vedantin; 2. *Tattva Samāsa*; 3. *Sāmkhya Kārikā; Pañchasikha Sūtram*, Allahabad, Sacred Books of the Hindus, 1915). Cf. Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Sāmkhya Sūtras* (Proceedings, V-th Indian Oriental Congress, Lahore, 1930. vol. II, pp. 855—882).

*Tattva-samasa*, kratki spis koji sadrži svega 22 *śloke*, bio je pripisan Kapili, iako je sam tekst nastao mnogo kasnije, između XIV i XV veka. Maks Miler (*Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1899, p. 242 sq.) je pogrešno smatrao da je to najstariji tekst sām-khya-literature.

O sāmkyhi vidi takode: R. Garbe, *Sāmkhya und Yoga* (Strassburg, 1896, »Grundriss der Indo-Arischen Philologie«); P. Deussen, *Die nach-vedische Philosophie der Inder* (III ed., Leipzig, 1920), pp. 408—506; O. Strauss, »Zur Geschichte des Sāmkhya« (Wiener Zeit, z. Kunde d. Morgenlandes, Vol. 27); H. Oldenberg, *Zur Geschichte der Sāmkhya-Philosophie* (»Nachr. d. Königl. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen«, 1917, pp. 218—247); A. B. Keith, *The Religion and Philosophy*, pp. 535—551; Hopkins, *The Great Epic*, pp. 97—157; Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 249—353; Haraprasad Shastri, *Chronology of the Sāmkhya System* (»Journal of Bihar-Orissa Research Society«, June, 1923); Abhay Kumar Majumdar, *The Sāmkhya Conception of Personality* (Calcutta, Univ., 1—30); H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne* (prev. na franc., Paris, 1951), pp. 157 sq.; J. A. B. van Buitenen, *Studies in Sāmkhya*, »Journal of American Oriental Society«, LXXX, (1957), pp. 153—57; LXXXII, (1957), 15—25, 88—107. O vezama sāmkyhe i budizma, cf. *infra*, pp. 370—372.

### Beleška I, 2: Patanjđali i tekstovi klasične joge

Poistovećenje dva Patanjđalija — autora *Yoga-sūtri* i Patanjđalija gramatičara — prihvataju Libih, Garb i Dasgupta, a osporavaju Vuds (*The Yoga System of Patañjali*, Harvard Oriental Series, 1914, pp. XIII—XVII), Jakobi (*The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmins*, »Journal of American Oriental Society«, Vol XXXI, 1901, pp. 1—29, spec. 26—27; *id.*, *Ueber das ursprüngliche Yogasystem*, »Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften«, Vol. XXVI, 1929, pp. 581—624, spec. 583—584; *id.* *Ueber des Alter der Yoga-sastra*, »Zeitschrift für Indologie und Iranistik«, III, 1931, pp. 80—88) i A. B. Kejt (*Sāmkhya System*, pp. 65—66; *Some problems of Indian Philosophy*, »Indian Historical Quarterly«, Vol. VIII, 1932, pp. 425—441, spec. p. 433). Dasgupta odbacuje Vudsovu tvrdnju (*op. cit.* p. XV) prema kojoj se mišljenje o supstanciji (*dravya*) razlikuju kod dva Patanjđalija. Štaviše, on nalazi mnoge sličnosti između *Yoga-sūtri* i *Mahābhāsyē*; tako, na primer, u oba dela nalazimo isto učenje o *sphoti*, iako je reč o učenju koje nije široko rasprostranjeno; i jedno i drugo delo počinju na isti način (*Yoga-sūtra: atha yogānuśāsanam; Mahābhā-*

*sya: atha śābdānuśāsanam*). Dasgupta misli (*op. cit.* p. 230) da je tri prva poglavlja *Yoga-sūtri* sastavio Patanjđali gramatičar i to u II veku pre n. e. Kada je reč o poslednjem, IV, poglavlju, Dasgupta u njemu vidi jedan pozniji dodatak. Ovo, u prvom redu, zato jer se terminologija u tom poglavlju razlikuje od one iz prethodna tri, a, s druge strane, tu se i ponavlja ono što je već prethodno bilo rečeno. A. B. Kejt ne prihvata Dasguptino stanovište: prema njemu, *Yoga-sūtre* su delo istog autora, koji nije istovremeno i autor *Mahābhāsyē*. Uopređujući rečnike *Yoga-sūtri* sa rečnikom *Mahābhāsyē*, Jakobi (*Ueber das Alter der Yoga-sāstra*) zaključuje da se ne podudaraju. Polazeci od tih rezultata, Jakobi i Kejt će u IV knjizi *Yoga-sūtri* otkriti tragove antibudističke polemike, iz čega onda proizlazi da Patanjđali nije živeo pre V veka. Jakobi je još ranije došao do zaključka da ukoliko se neki indijski filozofski tekst poziva na vidnjānavāda-školu, on ne može da bude stariji od V veka (*The dates of the philosophical Sūtras*, p. 2, 25). Izgleda da se *Yoga-sūtra* (IV, 16) odnosi na vidnjānavādu. Kejt (*Some problems of Indian Philosophy*, p. 433) i Hauer (*Das IV. Buch des Yoga-sūtra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung*, pp. 132—33, »Studia Indo-Iranica«, Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig, 1931, pp. 122—133) tvrde da nije reč o nekoj neodređenoj vidnjānavādi, već se radi o učenjima Asange i Vasubandhua J. W. Hauer, *Der Yoga. Ein Indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958 (videti, takođe, Paul Hacker, »Orientalistische Literaturzeitung«, 1960, Nr. 9—10, col. 521—28).

Protiv ovih kritika Jvala Prasad (*The Date of the Yoga-sūtra*, »Journal of Royal Asiatic Society«, 1930, pp. 365—375) će pokušati da dokaže kako *sūtra* IV, 16 ne pripada Patanjđalijevom tekstu, već da je to rečenica preuzeta iz Vyāsinog komentara (VII—VIII v.) u kome se ovaj polemički osvrće na budizam vidnjānavāda-škole. Mnogo pre Prasada, Rāda Bhoda je primetio da je ova *sūtra* zapravo Vyāsin do-datak, i to ga je i navelo da je i ne komentariše. Uostalom, kao što kažu Dasgupta i Prasad, čak i da su autori na koje se odnosi *Yoga-sūtra* IV, 16 — pripadaju vidnjānavādin školi, nema nikakvog razloga da verujemo da su u pitanju baš Vasubandhu i Asanga. Tekst *sūtre* bi se mogao, isto tako, odnositi na neku stariju idealističku školu kakvu možemo naći u prvim Upaniśadama. »Tako, na primer, filozofsko učenje koje nalazimo u jednom tako starom tekstu kao što je *Aitareya-aranyāka* sadrži sve što je potrebno da bismo ga mogli smatrati kao Vidnjānavāda: sve stvari su tu shvaćene kao spoznaja (*prađ-njānam*), stvari tu postoje samo u spoznaji i po spoznaji« (*op. cit.*, p. 371). Pa ipak, činjenica je da L. de la Vale Pusen u više navrata pokazao zavisnost *Yoga-sūtri* od sholastičkog budizma: cf. *Notes bouddhiques*, 3 (Académie de Bruxelles, 1922); *id.*, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* (»Mélanges bouddhiques et chinois«, V, Bruxelles, 1937, pp. 223—242). Vidi, *infra*, Belešku V, 1.

Najpoznatije sanskritsko izdanje *Yoga-sūtri* je izašlo u »Anandāshrama Sanskrit Series (N° 47), zajedno sa komentarom *Yogabhāsyā* iz pera Veda-Vyāse (VII—VIII vek) i Vācaspatinim (IX vek) glosarom, koji nosi naslov *Tattvavaiśaradi; Yoga-sūtre* je na engleski preveo Vuds (*The Yoga system of Patñjali*, »Harvard Oriental Series«, 1914) i Rāma Prasāda (*Patañjali's Yoga-sūtra, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspatimisra*, Allahabad, 1910, Sacred Books of the Hindus, 3. izdanje, 1924). Cf. još i J. W. Hauer, *Eine Uebersetzung der Merksprüche des Patañjali und dem Kommentar des Vyāsa* (»Yoga«, Vol. I, 1931, pp. 25—43); G. Jhā, *The Yogadarshana* (prev. *Yoga-sūtri* sa Vyāsinim komentarom, 2. izdanje, Madras, 1934). Kralj

Bhođa (početak XI veka) je propratio *Yoga-sûtre* svojim komentarom nazvanim *Râjamârtanda* (englesko izd. Râdendralâta Mitra, Biblioteca Indica, Calcutta, 1888). Vidnjânabhiksu je komentarisao Vyâsan *Yoga-bhâsyu* (*Yoga-vârttika*; ed. »The Pandit«, New Series, Vol. V—VI) i napisao kraći spis posvećen Patanjâdalijevom učenju (*Yoga-sârasamgraha*, izd. i engleski prevod Ganganath Jhâ, Bombay, 1894). *Yoga-sûtre* biće i predmet komentara, nazvanog *Maniprabhâ*, Râmânanda Sarasvatija (XVI vek; prev. Vuds, in, »Journal of American Oriental Society«, 1914, p. I sq.). O ostalim komentarima cf. *Aufrecht, Catalogus Catalogorum*, p. 480. Od svih tih spisa su najdragoceniji, svakako, Vyâsin i Vidnjânabhiksuov. Doduše, i Bhođa često daje interesantna tumačenja.

O doktrinama i praksama joge vidi: S. N. Dasgupta, *A Study of Patanjali* (Calcutta University, 1920); *Yoga as Philosophy and Religion*, (London, 1924); *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930); *A History of Indian Philosophy* (Vol. I, Cambridge, 1922), p. 226 sq.; S. Radhakrisnan, *Indian Philosophy*, Vol. II (London, 1927), p. 336 sq.; Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (Vol. I, p. 290 sq., p. 300 sq.); J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis* (Stuttgart, 1922); id., *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlage der Yoga praxis* (Stuttgart, 1928); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932); Alain Daniélou, *Yoga. The Method of re-integration* (London, 1949); Jacques Masui, *Yoga, science de l'homme intégral* (textes et études publiés sous la direction de Jacques Masui, Paris, 1953); J. Filliozat, *La nature du Yoga dans sa tradition* (in: Dr Thérèse Brosse, *Études Instrumentales des Techniques du Yoga*, Paris, 1963, pp. I—XXVIII); H. Ritter, *Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sûtra des Patanjali*, Oriens, IX, 1956, 165—200; Shlomo Pines and Tuvia Gelblum, *Al-Biruni's Arabic version of Patanjali's Yogasûtra: a translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts*, BSOS, XXIX, 1966, 302—325; A. Janaček, *The »Voluntaristic« Type of Yoga in Patanjali's Yoga-Sûtra*, Archiv Orientalni, XXII, 1954, 69—87; vidi, takođe, i dole navedenu bibliografiju o odnosu budizma, tantrizma i haŕha-yoge.

### Beleška I, 3: o materijalistima

Najdragocenije svedočanstvo o lokâyata kao i opovrgavanje njihovih teza naći ćemo u prvom poglavlju *Sarva-dâršana-samgraha* i u *Tattva-samgrahi* od Šântaraksîte, *stoka* 1857—1864 (ed. Gaekwad's Oriental Series, Vol. XXX—XXXI, Baroda, 1926, izdanje sadrži i komentar Kamalašîle). Vidi, takođe, G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (R. Ac. Naz. dei Lincei, Ser. V, Vol. XVII, Roma, 1924); L. Suali, *Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien* (Muséon, Vol. IX, 1908, p. 277 sq.); F. Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy* (London, 1903), pp. 94—104; Dakshinaranjan Shastri, *Chârvâkashashti*, Calcutta, 1928); id. *A Short History of Indian Materialism* (Calcutta, 1930); R. A. Schermerhorn, *When did Indian Materialism get its distinctive titles?* (»Journal of the American Oriental Society«, 1930, Vol. 50, pp. 132—138). P. J. Abs, *Some early Buddhist Texts in Relation to the Philosophy of Materialism in India* (Actes du XVIII Congrès International des Orientalistes, Leiden, 1932, pp. 157—159); Walter Ruben, *Materialismus im Leben des alten Indien* (»Acta Orientalia«, XIII, 1934, pp. 128—162).

### Beleška I, 4: sopstvo i psiho-mentalno iskustvo

Po svojoj prirodi (*svabhâva*), duh je večan (*nitya*), čist (*śudha*), prosvetljen (*buddha*) i slobodan (*mukta*) — kaže nam *Sâmkhya-sûtra*, I, 19. Vidnjânabhiksu će, komentarišući to mesto, pokušati da dokaže da je »povezanost« duha i mentalnog iskustva samo iluzorna. Na jednom drugom mestu tekst *Sâmkhya-sûtre* (I, 58) tvrdi da su svi kvaliteti koji se pripisuju duhu (na primer, sposobnost razumevanja, volje, itd.) samo »jezički entiteti«, zato što nisu stvarnost (*tattva*). Upravo u tom smislu treba shvatiti *Sâmkhya-sûtru* (III, 56) kada za duh kaže da je »svemoćan« (*sarvavit, sarvakartâ*). Komentarišući *Sâmkhya-sûtru*, I, 97, Aniruddha objašnjava da inteligencija (*buddhi*), individualitet (*ahamkâra*) i čula (*indriyani*), čine jednu »empirijsku dušu« (*diva*), jednu »živu dušu«, sposobnu da dela. Međutim, ne sme se brkati *diva* i *purusa*. Tu istu distinkciju usvaja i Šankara kada postulira egzistenciju jedne »vrhunske duše« i jedne empirijske duše (*divâtman*). Na jednom drugom mestu (*Sâmkhya-sûtra*, I, 160) se kaže da je priroda duha takva da se ne može reći ni da je zarobljen ni da je izbaŕljen (*vyâvrtta-ubhayarûpah*; to je smisao koji daje Vidnjânabhiksu). Vidi, takođe, Narendrin komentar *Tattvasamase* 4; *Sâmkhya-sûtra* I, 96; I, 106; I, 162; III, 41, itd., i naročito Vyâsa i Vâcaspatimišra *ad Yoga-Sûtra*, I, 4, 5; III, 34; IV, 22. O *purusi* u pretklasičnoj sâmkhyi vidi: E. H. Johnston, *Early Samkhya* (London, 1937), pp. 52 sq.

### Beleška I, 5: tri gune

U spisima i komentarima sâmkhye i joge postoji znatan broj tekstova koji se odnose na *gune*. Nabrojimo samo neke: Išvarakrsnina *Kârikâ* II, 16, sa komentarima Mâthare, Gaudapâde i Vâcaspatimišrina; *Yoga-sûtra*, II, 15; II, 19 (važna razjašnjenja nalazimo kod Vyâsina i Vâcaspatimišrina); IV, 13; IV, 32; Vâcaspatimišra, *Tattva-vaišâradi*, I, 16, etc. Emil Senar (Senart) je pokušao da pojavu ove teorije u okvirima indijske misli objasni pozivanjem na mnogo starija, postvedska naslućivanja (cf. *Rajas et la théorie des trois guna*, »Journal Asiatique«, 1915, II, p. 151 sq.). Viktor Henri (Victor Henry, *Physique védique*, »Journal Asiatique«, 1915, II, 385) je prve spekulacije koje se tiču *guna* sveo na sledeću shemu: toplina (blaga) → vrelina → patnja → asketizam. U jednoj skorijoj studiji (*La théorie des gunas et la Chândogya Upanisad*, »Études Asiatiques«, Vol. II, pp. 285—292), E. Senar se vratio i dopunio svoja ranija istraživanja o praistoriji *guna*. Analizirajući jedan tekst iz *Chândogya-upanisad* (VI, 2—4), Senar će na sledeći način rezimirati upanišadsko shvatanje o sastavu univerzuma: »tri kosmička elementa daće, kombinujući se u različitim pororcijama, supustanciju čulnog sveta; *tedas, âpas, anna*« (p. 286)... »To su tri nivoa unutar kojih će vedska frazeologija smetiti opazajni svet. *Tedas* kome se pripisuje crvenkasti odsjaj (*rohita*), *âpas* sa svojom belinom (*śukla*), *anna*, crne boje (*krsna*), odgovaraju, bez sumnje, redom: uzvišenom predelu Sunca, predelu oblaka koga obasjava malo blaža svetlost, i zemaljskom predelu koji ne poseduje nikakvu vlastitu svetlost, ali koja proizvodi biljke« (p. 287). Ž. Pšiluski (*La théorie des gunas*, »Bull. Oriental School« London, VI, 1930—32, pp. 25—35) je dokazao da postoje podudarnosti između ove i iranske trijade i misli da se u shvatanju o tri *gune* mogu nazreti semitski uticaji. Veoma uspelo izlaganje problema i dalekosežnu filozofsku interpretaciju dao je Dasgupta u: *History of Indian Philosophy*, p. 243



sq.; *id. Yoga Philosophy*, pp. 70—111. Cf. takođe R. Garbe, *Sâmkhya Philosophie*, pp. 209—220; Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, p. 263—65; Hopkins, *Great Epic*, p. 119 sq., etc. O istoriji teorije *guna* u pretklasičnoj indijskoj misli vidi: E. H. Johnston, *Early Sâmkhya* (London, 1937), pp. 25—41.

#### Beleška I, 6: logika i teorija spoznaje sâmkhya-yoge

Koliko god da je doprinos sâmkhye, što se kosmologije tiče, značajan i originalan, toliko je njena logika i teorija spoznaje nerazrađena. Priznajući neophodnost jednog kanona na kome bi se zasnivala istinitost spoznaje, sâmkhya i joga ipak su smatrale da su spekulacije o silogizmu (koje je razradila *nyâya*) ili o »evidentnosti po sebi« perцепcije (teorija draga školi *mîmânsâ*) — od drugorazrednog značaja i najčešće su ignorisale dubokoumne epistemološke analize koje su prvi razradili budistički filozofi. O indijskoj logici vidi: Satis Chandra Vidyâbhûsana, *A History of Indian Logic* (Calcutta University Press, 1921); A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921); S. Sugiura, *Hindu Logic*, (Philadelphia, 1900); H. Ui, *Vaiśeshika Philosophy* (London, 1917); B. Faddegon, *The Vaiśeshika-System, described with the help of the oldest texts* (Amsterdam, 1918; Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der Späteren Buddhisten* (München, 1924, éd. française, Paris, 1926); *id. Buddhist Logic*, (Leningrad, 2 Vol. 1930—32, »Biblioteca Budhica«); G. Tucci, *Pre-Dignaga budhist logic* (Baroda, 1930). Vidi, takođe, bibliografske beleške o skorašnjim publikacijama koje je prikupio La Vale Pusen u »*Mélanges chinois et bouddhiques*«, I (Bruxelles, 1932), pp. 415—416.

Vyâsa (VII vek) i Vidjânabhiksu (XVI vek) pridaju stanovitu važnost logičkim problemima, ali ona je znatno ispod interesa koji pokazuju za metafiziku i psihologiju. Tako će Vyâsa (*Bhâsya ad Yoga-sûtra*, III, 52) dati u osnovnim potezima analizu pojma vremena: za njega, kao i za budističke logičare, stvaran je samo *trenutak*, »moment«; sled momenta kao i arbitrarna podela vremena na sate, dane, sedmice, itd., nemaju nikakvu *objektivnu stvarnost*, već predstavljaju naše mentalne konstrukcije. Ovo Vyâsino stanovište je verovatno bilo inspirisano budističkim filozofima, naročito Vasubandhuom (cf. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, London, 1923, p. 43).

Kao i u drugim indijskim sistemima i u logici sâmkhya-yoge nalazimo definiciju *pramâna*, »kriterijuma«, »spoznajnih modusa«, drugim rečima instrumenata koji obezbeđuju validnost spoznaje. *Īśvara-kr̥sna* ih nabroja: »perceptija (*dr̥stam*, *pratyakṣa*), zaključivanje (*anumāna*) i verno svedočanstvo (*aptâ vacanam*) jesu tri kriterijuma« (*Sâmkhya-kârikâ*, 4). Perceptija jeste »spoznaja čulima« (*kârikâ* 5). Tumačeći to mesto, *Vâcaspatimiśra* dodaje da je perceptija rezultat mentalnog procesa (*buddhi*) u kome dominira *sattva* i koji je posledica usmeravanja perceptivnog organa na predmet. Drugačije rečeno, perceptija je aktivnost čulnih organa koja je usmerena na predmete, pri čemu oni obuhvataju formu predmeta i predstavljaju ih intelekta (*buddhi*).

Istu tu definiciju nalazimo i u *Sâmkhya-sûtri*: »*pratyakṣa* je spoznajni modus koji proizlazi iz prijanjanja (za objekte) i koji predočava formu objekata« (I, 89). Vidjânabhiksu (*ad Sâmkhya-sûtra*, I, 89) dodaje: to je »jedna od spoznaja, jedan oblik intelekta, pri kome se ovaj upravlja ka objektu sa kojim je u vezi.« Međutim *purusa*

nije dotaknut ovom modifikacijom *buddhi*. Cf., takođe, J. H. Woods, *La théorie de la connaissance dans le système du Yoga* (»Journal Asiatique«, mai—juin 1918, pp. 385—389).

Možemo, dakle, da zaključimo da je očevidno da pod percepcijom sâmkhya i joga podrazumevaju psiho-mentalnu aktivnost koja je usmerena ka predmetima, pri čemu predmeti postoje kao takvi i nisu shvaćeni ni kao opažaji, ni kao momenti, ni kao iluzija. Kada se pođe od ovakvih premisa, onda je lako shvatiti zašto se sâmkhya nije mnogo bavila problemima percepcije, budući da velikom i malom podataka koji su dobijeni direktnom intuicijom vanjske stvarnosti.

Teorija o dedukovanju, odnosno zaključivanju (*anumāna*), podudara se sa teorijom *nyâya*-škole i sâmkhya ni u čemu nije doprinela razvoju te teorije. Budistički uticaj nije prisutan. Teorija, uglavnom, obuhvata probleme zaključivanja, ali je problem percepcije tu takođe uključen (*Tattva-kaumudī*, 34). Evo definicije koju je dao *Īśvarakṛsna* (*Sâmkhya-kârikâ*, VI): »Zaključivanje se zasniva na velikom i malom terminu; postoje tri vrste zaključivanja« — definicija koja bez komentara ostaje nerazumljiva. Međutim, ova sumarna formulacija se lako da objasniti činjenicom da se radi o istini koja je svima poznata i opšte prihvaćena. Jedino će *čârvâka* materijalisti negirati *anumāna* kao dokaz, zato što, prema njima, srednji termin (*vyâpti*, »stalni pratilac«) jeste ono što se dokazom treba opravdati, a to onda uspostavlja jedan *circulus vitiosus*.

Zaključivanje je trovršno: 1) *a priori* (*pûrvavat*), kada se o učinku zaključuje iz uzroka (na primer, o kiši se zaključuje na osnovu prisutstva oblaka); 2) *a posteriori* (*śesavat*), kada se o uzroku zaključuje iz učinka (da je bilo kiše zaključuje se iz činjenice da je reka nadošla); 3) *sâmânyatodr̥sta*, kada zaključivanje ide od opšteg ka opštem (*Vâcaspatimiśra*, *Tattva-kaumudī*, 35). Vidjânabhiksu (*ad Sâmkhya-sûtra*, I, 135) daje primer poslednjeg načina zaključivanja: postojanje *guna* izvlači se iz postojanja *mahata*. Za sâmkhyu, zaključivanje služi da bi se dobio zaključak o postojanju principa (*tattva*), i ono je uključeno u celinu kosmološke konstrukcije koju smo prethodno (str. 40 sq.) opisali. Jedna od karakterističnih teza ovog sistema — teza o pluralitetu duša — takođe se dokazuje zaključivanjem. Sâmkhya polazi od jedne, u Indiji univerzalno prihvaćene, istine: postoje ljudi koji su izbavljenje postigli spoznajom, u prvom redu mudraci kao Kapila, Asura, itd. i rsi. Kada bi bilo istina da postoji jedino univerzalna i jedinstvena duša — izbavljenje prve ljudske duše iz iluzija sveta fenomena, značilo bi izbavljenje svih duša, tako da danas ne bi bilo ni egzistencijâ ni patnji u kosmosu.

#### Beleška I, 7: sâmkhya i kritika teze o postojanju boga

Argumenti protiv teze o postojanju boga, koje navode autori tekstova sâmkhye, nemaju veliku težinu (uostalom, baš kao ni oni *Patanjali*jevi i Vyâsini dokazi koji idu za tim da dokažu postojanje *Īśvare*). Nema dokaza o postojanju Boga, kaže nam *Sâmkhya-sûtra*, I, 92. Bog ne može postojati, jer kada bi postojao, on bi morao biti bilo izbavljen, bilo podređen patnji (*ibid.*, I, 93). Podređen duh ne može biti Bog, jer bi to značilo da je u vlasti svoje *karme* koja ga određuje; s druge strane, potpuno slobodan duh ne bi mogao biti Stvoritelj, jer potpuno odvojen od materije, on ne može ni opažati ni poželeti bilo kakvu aktivnost, te, u krajnjoj liniji, ne može ni uticati na materiju (*Aniruddha ad Sâmkhya-sûtra*, I, 93). Ovaj protiv-

argument je upućen nyāya-školi. Jer, kao što Aniruddha (*ad. ibid.*, III, 57) kaže: »Ako je Bog zamišljen kao duh koga mi prihvatamo, mi ne možemo da poričemo njegovo postojanje; međutim, ne postoji nikakav dokaz o postojanju Boga na način kako ga shvata filozofija nyāye.« U *Sāmkhya-sūtri* možemo, takođe, pročitati: »Ne postoji nikakav dokaz o postojanju nekakvog večnog Išvare, jer je deduktivni zaključak o njegovom postojanju nemoguć, budući da nedostaje srednji termin (*vyāpti*).« Taj »srednji termin« trebao bi da obezbedi konjunkciju između Stvoritelja i Stvorenog. Kako se Stvoreno da objasniti preko *prakṛti* — to intervencija nekog spoljašnjeg faktora postaje nepotrebna. Uostalom, kako to primećuju autori *sāmkhye*, i sama tradicija koja za svoju osnovu ima vedsku objavu, govori o *prakṛti* kao jedinom principu Stvaranja.

Ovaj isti argument nalazimo i kod Vācaspatimišre (komentar za *kāriku* 57). Pa ipak, *Sāmkhya-kārikā* nigde eksplicitno ne opovrgava božije postojanje. Išvarakṛsnin ateizam je manje izražen nego ateizam *Sāmkhya-kārike*; kao što to lepo kaže Śāstri (p. XXIX *Uvoda* u vlastito izdanje *Sāmkhya-kārikā*): »Išvarakṛsni nije toliko stalo do toga da negira Boga, koliko da pokaže da se bez njega može.« Uostalom, činjenica je da se, polazeći od *Svetāšvatara-upanishade*, razvila teistička *sāmkhya* koju će posebno popularisati *Bhagavad-gītā* (vidi, *supra*, 160. sq.).

Cf. takođe R. Garbe, *Sāmkhya-Philosophie*, pp. 191—195; *id.*, *Sāmkhya und Yoga*, p. 17; Dasgupta, *Yoga Philosophy*, pp. 231—258; C. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*, pp. 42 sq.

#### Beleška I, 8: *sāmkhya* i budizam

Postoji znatan broj bibliografskih jedinica koje se tiču odnosa *sāmkhye*, joge i budizma. Nemamo nameru da ovde, sada, navodimo tu bibliografiju (za starije publikacije videti Garbov *Uvod* za prevod *Aniruddha-vṛtti*, pp. I—II; taj *Uvod* sadrži suštinu onoga što je prethodno bilo objavljeno u »Abhandlungen der königl. Bayer. Akad. d. Wissenschaften«, I. Cl. XIX Bd., p. 522 sq.). Pri tom je potrebno da se razlikuje: uticaj *sāmkhye* na budizam i uticaj joge na budizam. Ako uticaj *sāmkhyinih* ideja na filozofsko formiranje Bude i prvobitnog budizma nije izvestan, jer su ga osporavali neki indolozi, ipak za većinu znalaca je neosporan uticaj duhovnih tehnika joge (vidi, *infra*, str. 382).

Maks Miler i Oldenberg bili su prvi koji su odbacili, do tada opšte prihvatano, mišljenje da budizam proizlazi iz *sāmkhye*. Garb (u svojoj prethodno pomenutoj studiji u »Abhandlungen«-u, kao i u *Die Sāmkhya Philosophie*, Leipzig, 1894, pp. 3—5) pokušava, ipak, da opravda to tradicionalno mišljenje, ukazujući na osam dodirnih tačaka između *sāmkhye* i budizma, od kojih bi najvažnije bile sledeće: budizam i *sāmkhya* su »enumerativne filozofije«, to jest upotrebljavaju, često preterujući, raznorazne klasifikacije, nabrajanja i sheme; obe su pesimistički, antiobredno i antiasketski nastrojene; budizam i *sāmkhya* tvrde da duh ne sme biti izjednačen sa psiho-mentalnim iskustvom; za njih je izbavljenje vrhunski cilj. Garb smatra da nije moguće da je sve ove ideje i sheme *sāmkhya* pozajmila od budizma; jer, teško je shvatiti kako to da jedan filozofski sistem pozajmljuje svoje sastavne elemente od religije koja ostavlja bez odgovora i mnoga druga najvažnija filozofska pitanja (istina je da je prvobitni budizam odbacivao svaku diskusiju o tim graničnim pitanjima, smatrajući da

postavljanje ovih problema koji ni na koji način ne doprinosi spasenju duše).

Jakobi (*Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāmkhya-Yoga*, »Nach. königl. Ges. Wiss. zu Götting.«, 1896, 43—58) prihvata Garbove zaključke i pokušava da ih ojača ukazujući na čvrstu vezu koja postoji između budističkih *nidāna* i *sāmkhyinih* »kategorija« (pp. 47—53); on podseća na to da je, u skladu sa Ašvagasinim svedočanstvom iz *Buddhacarite*, Budin prvi učitelj — Arāda (pāli: Alāra) — »bio pristalica *sāmkhye*« (p. 55). Jakobi smatra, takođe, da Ašvagoša zastupa autentično istorijsko predanje (p. 57). U svome delu *Ueber des Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāmkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidānas* (»Zeit. Deut. Morg. Gesell.«, Vol. 52, 1900, pp. 1—15), Jakobi se ponovo osvrće na taj problem i precizira svoj stav. »Budizam se javlja ne kao prost dekalk, već kao lična interpretacija *sāmkhye*; *sāmkhya*, doduše, nije nikad predstavljala model budizmu, već je bila osnova iz koje će on izrasti« (p. 1). O *sāmkhyi*, kako je vidi Ašvagoša (koji je, ne zaboravimo, živeo nekoliko stoleća pre Išvarakṛsne!), vidi: E. H. Johnston, *The Buddhacarita* (Panjab University Oriental Publications, n° 32, Calcutta, 1936), pp. LVI sq., 166 sq.; *id.*, *Early Sāmkhya* (London, 1937), pp. 35 sq., 54 sq.

Pošto je u svom delu *Buddha* kategorički odricao uticaj *sāmkhye* na budizam, H. Oldenberg će se ponovo vratiti na Jakobjeve tvrdnje (*Buddhistische Studien*, »Zeit. Deut. Morg. Gesell.«, Vol. 52, p. 693) i postaviti pitanje o tome da li je Buda, nakon što je sebe oformio asketskim praksama joge, usvojio i ideje *sāmkhye*. Toj temi on će se ponovo vratiti i u svojoj knjizi *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), pp. 178—223, kao i u *Zur Geschichte der Sāmkhya Philosophie* (Nach. Götting. 1917, pp. 218—237). Kako primećuje La Vale Pusen (*Indo-européens*, p. 311, note), Oldenberg će se, malo-pomalo, uveriti u uticaj *sāmkhye* na budizam. Ovo stanovište deli i Pišel (Pischel, *Buddha*, 2<sup>e</sup> éd., p. 65 sq.). Cf. takođe: F. Lipsius, *Die Sāmkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus* (Heidelberg, pp. 106—114); Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno 1926), pp. 58 i dalje.

A. B. Keit će (Keith, *The Sāmkhya System*, 2<sup>e</sup> éd., pp. 23—33; cf. *Buddhist Philosophy*, pp. 38—43) izabrali u ovoj dilemi srednji put. »Jedini zaključak koji je moguće izvući iz dokumenata jeste taj da su neka budistička shvatanja veoma bliska shvatanjima *sāmkhye*.« (*The Sāmkhya System*, p. 29). Od ideja koje su zajedničke i *sāmkhyi* i budizmu, Keit pominje koncepcije *samskāre* i kauzaliteta, zatim podudarnost između Budine četiri istine i četiri etape u soteriologiji *sāmkhya-yoge*, kao i analogiju koja postoji između iskustva »izbavljenja« u budizmu i *sāmkhui*, itd. Međutim, on pronalazi i mnogo razlika između ta dva sistema. »Dopušteno je, dakle, zaključiti da klasična *sāmkhya* nije bila izvor iz koga je proistekao budizam i da uticaji koje je neka određena *sāmkhya* izvršila na budizam vode poreklo iz sistema koji je bliži epovima, osim ukoliko se više voli hipoteza prema kojoj bi i budizam i *sāmkhya* iz epova svoj zajednički izvor imali u nekoj starijoj formi ovog učenja (*The Sāmkhya System*, p. 31). »Dokaz o *sāmkhyinom* učenju je očevidno indirektan i sam za sebe uzet je — nedovoljan« (*Buddhist Philosophy*, p. 142).

Vidi, takođe, E. Hultsch, *Sāmkhya und Yoga in Siṣpālayadhū* (*Festgabe R. Garbe*, Erlangen, 1927, pp. 78—83); Walter Liebhenthal, *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner* (Stuttgart, 1934); J. W. Hauer, *Das Lankāvatāra-Sūtra und das Sāmkhya* (Stutt-

gart, 1927; Satischandra Vidyābhūšana, *Sāmkhya Philosophy in the Land of the Lamas* (»Journal of the Asiatic Society of Bengal«, 1907, p. 571 sq.).

### Beleška I, 9: sāmkhyina kritika budizma

Realizam sāmkhye nije se mogao ni na koji način pomiriti sa idealizmom i relativizmom srednjovekovnih budističkih škola. U poznijim tekstovima sāmkhya-tradicije srećemo mnoge polemike sa budističkim idealistima. Pogledajmo one značajnije.

U vezi sa realitetom spoljašnjeg sveta, Vācaspatimiśra piše (*Tattva-vaiśārādī*, I, 3): »izvesno je, pak, da sedef kao takav (*svarūpa*) ostaje jedan te isti bilo da je opažaj koji ga prenosi tačan ili netačan«, to jest, bilo da se (uistinu) opaža kao sedef, bilo da se (pogrešno) u njemu vidi srebro. Sa svoje strane, autor *Sāmkhya-sūtre*, (I, 42) kategorički tvrdi: »(svet) nije samo prosta ideja, (budući da) mi za realnost doznajemo na neposredan način« (*na vidnjānamātram bāhyapratīteh*). Komentarišući to mesto Aniruddha ovako objašnjava objektivitet sveta (*dagat*): kada bi svet bio samo jedna prosta ideja (*vidnjāna*) — kako to tvrde budisti — mi ne bismo mogli imati iskustvo (*pratyaya*) da je »ovo krčag«, već jedino »ja sam krčag« (*aham gnatah iti pratyaya syāt, na tu ayam ghatah iti*). Na eventualnu repliku protivnika da iskustvo izraženo rečenicom »ovo je krčag«, iako odaje utisak da prenosi jednu objektivnu realnost, ipak je u suštini samo plod jednog (ranije stečenog) »specifičnog utiska« (*vāsanāvīśesa*) — Aniruddha odgovara da »specifični utisci« moraju, onda, imati neke druge ranije utiske koji ih određuju; u tom slučaju, uvek se, iza utisaka nakraju, mora prihvatiti postojanje nekakvog supstrata (inače se, u suprotnom, nameće *regressus ad infinitum*), a supstrat ne može biti drugo do spoljašnja stvarnost. Ukoliko, pak, budista na to odgovori da: »spoljašnji objekt ne može da postoji, zato što ne postoji totalitet (*avayavin*) izvan sastavnih delova (*avayava*) i budući da delovi i celina čine jedno (*avayāvavayavinorekatvāt*) jer ih je moguće videti samo kao jedno (*ekatvapratīteh*)« — na to mu se može reći da se često »celina« kreće zajedno sa svojim »delovima« (stablo za vreme pluje), ali događa se, ponekad, da se samo »delovi« miču, a ne i »celina« (stablo za vreme lakog povetarca).

Međutim, neki idealisti će (na primer, *śūnyavāda*-budisti, koji postuliraju prazninu kao konačni supstrat realnosti) dodati: »zato što je spoznaja bez objekta nemoguća (*nirvisayasya dñānasya adarśanāt*), spoznaja ne može postojati ukoliko objekt ne postoji«. Na to je Viđnjābhiksa replicirao (*ad Sāmkhya-sūtra*, I, 43): »iz nepostojanja spoljnog sveta može se izvući samo zaključak o postojanju praznine, ne i misli (*tarhi bāhyābhive śūnyameva prasadyeta, na tu vidñānamapi*). Zašto? Zato što nepostojanje spoljnog sveta za sobom automatski povlači i nepostojanje misli; a, osim toga, indukcijom (*anumānasambhavāt*) je moguće zaključiti da, kao što to važi za spoljnu realnost, i za intuiciju ideje važi to da joj nedostaje objekt (*avastuvisaya*)«.

U svom komentaru *Sāmkhya-sūtre*, I, 45, Viđnjābhiksusu je pronašao još jedan način da opovrgne učenje *śūnyavāda* koje postulira prazninu kao *Grund* egzistencije. Oni koji tvrde da je »egzistencija kao takva uništiva«, izražavaju, prosto-naprosto, mišljenje neznalica. Jer, »proste supstancije« ne mogu da budu uništene zato što za njih ne postoje destruktivni uzroci. Mogu da se unište samo »sastavljene supstancije«. Osim toga, valja primetiti da, što se spoljnih objekata

tiče, vreme nema ulogu destruktivnog činoca. Reći, na primer, da »krčag više ne postoji«, znači uzeti u obzir nove uslove u kojima se nalazi taj predmet. Završavajući ovo poglavlje, Viđnjābhiksusu daje još jednu primedbu: »ukoliko dopuštate da postoji dokaz za postojanje praznine, samim tim dokazom praznina će biti isključena; ukoliko ne dopuštate taj dokaz, onda u odsustvu dokaza praznina nije dokazana; ukoliko, pak, kažete da praznina sama sebe tvrdi — onda to znači da ona poseduje inteligenciju; nastavak argumenta je jasan.« Među kritikama koncepcije o praznini, koju nalazimo kod Viđnjābhiksua (*ad Sāmkhya-sūtra*, I, 47), jedna je eshatološke prirode: praznina ne može biti cilj duše, budući da izbavljenje (*moksa*), za kojim čezne duša, jeste nešto realno.

Ukratko, argumenti sāmkhye protiv budista bili su usmereni: 1) protiv doktrine o »momentima« (*ksana*), a u ime prepoznavanja ranije opaženih predmeta; 2) protiv idealizma (*vidnjānavāda*) zbog činjenice percepcije spoljašnjeg sveta; 3) protiv praznine (*śūnyavāda*) svodenjem na apsurdno.

Realizam sāmkhye bio je kritikovan kako od Šankare (*Brahma-sūtra*, II, 11, 1—10), tako i od raznih idealističkih budističkih škola (cf. na primer, *Vidñāpīmatratāsiddhi* od Hinan-tsanga, prevod sa kineskog i beleške L. de la Vallée Poussin, I, pp. 23—26).

### Beleška II, 1: prepreke za usredsređivanje

U *Yoga-sūtri* (I, 30), nalazimo listu devet prepreka za usredsređivanje. Vyāsa ih objašnjava na sledeći način: 1) *vyādhi* (bolest) jeste ometanje fiziološke ravnoteže; 2) *sthyāna* (otupelost), pomanjkanje duhovne ornosti; 3) *samśāya* (neodlučnost), poimanje koje zdvađa: »ovo može biti urađeno ovako ili onako«; 4) *pramāda* (nemarnost, manjak budnosti) jeste nedostatak inicijative koja bi vodila *samādhi-ju*; 5) *ālasya* (mlitavost) jeste inertnost duha i tela koja proizlazi iz osećanja »otežalosti« (*gurutva*); 6) *avirati* (putenost) jeste požuda koja se javlja kada se predmeti čula nametnu duhu; 7) *bhrānti darśana* (metačno, nedovoljno razumevanje) jeste pogrešna spoznaja; 8) *alabdhabhūmikātva* (nesposobnost da se sagleda stvarnost usled nepostojanja solidne osnove); 9) *anavasthitatva* (nestabilnost) ne dopušta kontinuitet misli, zato što duh nije dostigao stanje *ekāgratā*. Na ove prepreke nadovezuju se i prepreke kao što su bol (*duhkha*), nezadovoljstvo (*dāurmanasya*) i sl. (*Yoga-sūtra*, I, 31). »Da bi se ovome suprotstavilo, treba se navići na istinu« (*Yoga-sūtra*, I, 32). Pročišćenost duha je moguće dostići i opštom simpatijom (*maitrī*), sapatnjom (*karunā*), zadovoljstvom (*mudītā*), kao i time što smo ravnodušni prema smrti, nesreći, vrlini i poroku (*Yoga-sūtra*, I, 33). Sve to spada u zajedničku baštinu indijske etike, a primere koji to ilustruju možemo naći kako u ortodoksnj literaturi, tako i u sektaškoj i narodnoj.

### Beleška II, 2: o āsanama

Tehnički termin *āsana* ne spada u najstarije termine ove vrste. Ne nalazimo ga u najstarijim Upaniśadama (prvi put ga srećemo u *Śvetāśvatara-upaniśadi* II, 10). Naći ćemo ga i u *Bhagavad-gīti*, gde ima isto značenje kao i u *Ksurika-upaniśadi* i u Aśvaghosinoj *Buddhacariti* (I vek n. e.): cf. Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Edinburg, 1906), pp. 387—388; E. W. Hopkins, *Yoga-technique in the*

*Great Epic* («Journal American Oriental Society», XII, pp. 333—379), p. 348. U odlomku *Sānti-parva* iz *Mahābhārata*, u poglavljima 237, 241 i 317, *āsane* se pominju veoma često. Međutim, novost samog termina ne sme da dovede u sumnju starost same prakse; već i u tekstovima Veda srećemo aluzije na jogističke stavove (cf. J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis*, pp. 21—31), a izvestan broj keramičkih pečata, pronađenih u Mohendo-Darou, predstavljaju božanstva u stavu *āsane* (vidi *supra*, str. 347). Među jogističkim Upaniśadama koje nadugo govore o *āsanama*, spomenimo *Triśikhibrahmāna-upaniśad*, 34—52. Spis *Gheranda-samhitā* opisuje trideset dve *āsane*: *Hatha-yoga-pradīpikā* definiše petnaest *āsana*, a *Śiva-samhitā*, osamdeset četiri. Za haṭha-yogu ti položaji imaju izrazito magičnu vrednost; tako, na primer, *padmāsana* leči od bilo koje bolesti (*Geranda-samhitā*, II, 8), *muktāsana* i *vadrāsana* omogućuju »čudotvorne moći« (*ibid.*, II, 11—12), *mrtāsana* umiruje uznemireni duh (II, 19), *bhūḍangāsana* budi Kundalinī (II, 42—43), itd. Ima i *āsana* koje »pobeduju smrt«, *mṛtyum dayali*, kako to kaže oveštala formulacija haṭha-yogističkih tekstova. Cf. Theos Bernard, *Hatha-yoga* (Columbia University Press, New York, 1944) i *supra*, str. 234.

O *āsanama* u pāli kanonu, cf. *The Yogāvacaara's Manual of Indian mysticism, as practised by buddhists*, ed. T. W. Rhys Davids (London, 1896), prevod Vudvorda pod naslovom *Manual of a mystic* (London, 1916), p. 1, beleška 2.

Cf., takođe, Arthur Avalon, *The Serpent Power* (II ed., Madras, 1924), *passim*; R. Rössel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 16—23.

#### Beleška II, 3: o jogističkoj koncentraciji

Prvo eksplicitno pominjanje nalazimo u Upaniśadama: *Kāthaka-upaniśad*, VI, 11. Odgovarajuće odlomke iz *Mahābhārata* naveo je i komentarisao Hopkins u *Yoga-technique in the Great Epic*, pp. 351 sq. O pet *dhāranā* u džainizmu cf. R. Garbe, *Sāmkhya und Yoga*, p. 39 sq. Glavna mesta iz *Yoga-sūtri* i njenih komentara naveo je i analizirao Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 104 sq.; valja imati na umu da ovaj autor meditaciju i jogističku koncentraciju svodi na različite forme autohipnoze.

Kada je reč o opisu ličnog iskustva jogističke koncentracije, vidi Theos Bernard, *Hatha-yoga*, Cf., takođe, interesantna zapažanja: Dr Jean Filliozat, *Sur la »concentration oculaire« dans le Yoga* (studija objavljena u: *Yoga: Eine internationale Zeitschrift*, I, 1931, pp. 93—102) i primedbe: Olivier Lacombe, *Sur le Yoga indien* («Études Carmélitaines», octobre 1937, pp. 170 sq.).

#### Beleška II, 4: samādhi

O značenju *samādhi* u didaktičkoj partiji *Mahābhārata* cf. Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, pp. 337 sq.

Najznačajniji delovi *Yoga-sūtre* (naročito I, 41—46), sa komentarijama Vyāse, Vācaspatimiśre i Bhoḍe, naveo je i analizirao S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 118 sq., 144 sq.

O istovetnosti značenja termina *samādhi* i *samāpatti* vidi naročito Vyāsa, *ad. Yoga-sūtra*, I, 43—4 i Vācaspatimiśra, *ad. I*, 42—43.

O paralelizmu četiri budističke *dhyāne* i četiri vrste *sampradhāna-samādhi* cf. E. Senart, *Bouddhisme et Yoga* («Rev. Hist. des Religions», 1900, pp. 345—364), pp. 349 sq.; Louis de la Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjāli* («Mélanges chinois et bouddhiques», V, Bruxelles, 1937, pp. 232—242), pp. 229—230. Ako sebi postavimo pitanje: gde su pre, u jogi ili u budizmu, nastali stavovi i učenja koja su im danas zajednička? Rekli bismo, a to je verovatnoća koja se graniči sa izvesnošću, da se to dogodilo u jogi («De la Vallée Poussin, p. 230, citirajući Oldenberga. Vidi, takođe, *infra*, str. 382).

#### Beleška II, 5: siddhi ili »čudotvorne moći«

Tekstove klasične joge sakupio je S. Lindquist u *Die Methoden des Yoga* (pp. 169—182); *id.*, *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); tu su analizirani i budistički izvori, naročito Buddhaghosina *Viśuddhimagga*. Dobro sačinjena bibliografija o pitanju *abhiññā* dao je: Etienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāpradhānā-pāramitāśāstra)*, Vol. I (Louvain, 1944), p. 329, n° 1.

O *siddhijima* u haṭha-yogističkoj literaturi vidi, na primer, *Śiva-samhitā*, II, 41 sq. O *siddhijima* u tantrizmu i jogističkom folkloru vidi, *supra*, str. 310. Cf., takođe, legende o *siddhama*, str. 301, sq.

#### Beleška III, 1: vrātya i »ekstatičari« iz vedskih vremena

Problem *vrātya* je na iscrpan način obradio Mauriz Winternitz, *Die Vrātyas* («Zeitschrift für Buddhismus», 1924—1925, pp. 48 sq., 311 sq.), a naročito J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion altindiens*, i jedini tom: *Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927). O *keśinu* iz Rg-veda, X, 136, cf. Hauer, *Die Anfänge der Yogapaxis*, pp. 169 sq.; *id.*, *Vrātya*, pp. 324 sq.

O asketizmu i literaturi *śramana* vidi bibliografske indikacije u La Vallée-Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.* (nouvelle éd. augmentée, Paris, 1936), pp. 290 sq., 378 sq. Bogati materijal za studiju o religioznosti naroda u vedskoj epohi naći ćemo u Ernst Arbman, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus* (Uppsala, 1922), naročito pp. 64 sq. O »muškim društvima« osnovanim oko iskustava ekstaze i inicijacije, cf. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); *id.* *Vāyu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte* (Lund, 1941). O šamanskim elementima, cf. W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien* («Acta Orientalia», 17, 1939, pp. 164—205) i M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 362—388.

#### Beleška III, 2: pet »dahova«

Pet »dahova« su *prāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna* i *vyāna*. U svojoj studiji *The Hindu Conception of the Functions of Breath* («Journal of American Oriental Society», Vol. XXII, 2. p., 1901, pp. 249—308), Artur H. Eving je iscrpno pobrojao sva mesta gde se oni pominju. Suština njegovih zaključaka jeste: *prāna* je dah koji iz predela pupka ili srca ide naviše i obuhvata kako fazu udaha tako i izdaha; *apāna* je

termin koji poprima više značenja: dah *anusa* i skrotuma, debelog creva, pupka; *vyāna* je dah koji prožima sve udove tela; *udāna* je dah koji se manifestuje kako u toku podrigivanja, tako i u toku pokreta duše prema glavi u stanju *samādhija* ili smrti; *samāna* je dah lokalizovan u predelu abdomena i slovi kao dah koji osigurava pravu.

Prema G. W. Brown-u, *Prāna and Apāna* (»Journal Amer. Orient. Soc.«, XXXIX, 1919, pp. 104—112), *prāna* je grudni dah, *apāna* abdomena. Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la Médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 142 sq., delomično se ne slaže sa rezultatima Evinga. Već u *Rg-vedī prāna* znači dah gornjeg dela tela, *apāna* donjeg, a *vyāna*, koja se kreće sredinom tela, jeste ono što ih objedinjuje« (p. 148). Bilo kako bilo, ništa nam ne dopušta da *prānu* i *apānu* prevedemo sa »izdisajem« i »udisajem«, jer tekstovi pominju *prānu* i *apānu* »unutar materice«, kao i ulogu *prāne* u razvoju embriona (na primer, *Atharva-veda*, XI, 4, 14). »Jasno je, pak, da od svih mogućih organskih dahova, jedini o kojima sigurno ne može biti reči, kada se radi o embrionu, jesu upravo udisaj i izdisaj« (Filliozat, p. 147). Treba uvek voditi računa o jednačini dah = Kosmički vetar, koju srećemo još od vedskih vremena (cf. *Rg-veda*, X, 90, 13: iz daha Kosmičkog čoveka rodi se vetar; *Atharva-veda*, XI, 4, 15: »vetar je ono što nazivamo dah«, itd.; cf. Filliozat, pp. 52 sq.). »Budući da je *prāna* i dah Kosmičkog čoveka uopšte — vetar, onda se radi o unutrašnjem dahu, s obzirom na to da taj vetar kruži unutar univerzuma, unutar tog gigantskog kosmičkog tela (ibid., p. 147). Unutarnji dah je poznat i kineskoj tradiciji: vidi *supra*, str. 78. O vetru — kosmičkom dahu u indo-iranskoj mitologiji, cf. Stig Wikander, *Vāyu* (Uppsala, 1941), pp. 84 sq. i *passim*.

### Beleška III, 3: *tapas* i *dīksā*

Vidi H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (II ed., 1917), pp. 397 sq.; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (II ed., Breslau, 1927—1928), I, p. 482 sq.; Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 347 sq.; J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp. 55 sq.; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads* (Cambridge, Mass., 1925), I, pp. 300 sq.; S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (Paris, 1898), pp. 103 sq. Cf., also, M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 369 sq. Prema Barth-u: »ništa ne dokazuje da je ceremonijal *ḍīkse* star koliko i Himne... ne nalazimo tu ni *ḍīksā* ni *dīksita*, niti ijedan drugi ekvivalentni termin niti, pak, jasnu aluziju na nešto tome nalik«; vidi, takođe, L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde jusqu'en 300 avant J.-C.*, pp. 368 sq. Ipak, koncept *dīkse* je arhaične strukture: ne vidi se nikakav razlog zašto bi ona manjkala u vedskih Indijaca, budući da se ova, univerzalno rasprostranjena, mitologija i tehnika znojenja nalazi i u Germana, i u Skita, i u Iranaca.

### Beleška III, 4: hinduizacija autohtone religije

Asimilacija domorodačkih božanstava jeste proces koji se nastavlja i dan-dans. Zadovoljićemo se samo tim da navedemo neka opažanja indijskih folklorista, naročito Sarat Chandra Mitre, jer literatura o toj temi je neiscrpna. »Preobraćanje« u hinduizam je veoma površno: uvek ostaju uočljivi neki elementi koji odaju »primitivni« karakter

ter novih bogova i novih kultova. Tako, na primer, u momentu preobraćanja, domorodačka plemena preuzimaju hinduistička božanstva (najčešće ženska), ali od bramana ne traže da vrše obred: o jednom Oraon plemenu koje, u podnožju jednog starog stabla, obožava boginju Bhagavati, cf. in S. C. Mitra, *On the Conversion of Tribes into Castes in Nord Bihar* (»Journal of Anthropological Society of Bengal«, XII, n° 6, pp. 735—743), o šumskom demonu Itokumāri, čiji kult slave samo neudate devojke, bez prisustva bramana, cf. S. C. Mitra, *On the Cult of the Jujube Tree* (»Man in India«, V, 1925, pp. 115—131).

Može se i danas naići na slučajeve da se na mestima ranijih prearijevskih svetišta podižu hinduistički hramovi, ali tu *sveštenici ostaju parije*; ono što je tu prevashodno značajno jeste sveti karakter mesta (fenomen veoma poznat u istoriji religija; o kontinuitetu svetih mesta, cf. naš *Traité d'histoire des religions*, pp. 177 sq.). U vreme šesuaestodnevnih svečanosti u čast Boginje-Majke (Ammāl ili Attal), jedan pariija će kao zaručnik boginje biti zadržan u hramu i hranjen. Takođe, jedan pariija stavlja *tāli* oko vrata boginje Egāttale, boginje zaštitnice Madrasa. U provinciji Mysore, jedan holiya imaće ulogu sveštenika lokalne boginje, a predstavnik seoskih pariija biće seoski kmet (G. Oppert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India*, Westminster, 1893, p. 52). I u drugim mestima pariije će umesto bramana obavljati ritual u čast boginje (cf. W. Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, London, 1894, p. 47). Pariije pripadaju prearijevskim plemenima i kao takvi oni poznaju tajne Boginje, oni su »učitelji primordijalne sakralnosti«.

Čak i kada su prihvatili bramanističku mitologiju, kastinski sistem i sl., i kada su, dakle, doktrinarno i pravno integrirani u hinduizani, u najvećem broju slučajeva domorodačka plemena ne traže bramanske usluge. Kao uostalom i stara autohtona božanstva, tako će i stare religiozne ceremonije preživeti pod drugim imenima, promenišći, ponekad, značenje. Plemena i dalje nastavljaju da obožavaju sveta mesta — neko stablo, jezero, izvor, pećinu — mesta koja i dalje posećuju zaštitnička božanstva. Da bi ih asimilovao, hinduizam će ta zaštitnička božanstva poistovetiti sa bezbrojnim manifestacijama Šive ili Kālī (Durgā); kada je, pak, reč o starijim svetištima, ona će biti ponovo valorizovana nekom od hinduističkih epizoda. Tako, na primer: boginja Kālidai postaće božanstvo-zaštitnik jezera Čilka (Orissa), domorodački karakter je istaknut i činjenicom da će joj se na žrtvu donositi kokoške; cf. S. C. Mitra, *The Cult of the Lake-Goddess of Orissa* (»Journal Anthropol. Soc. Bombay«, XII, 1921, pp. 110—197). Vidi, takođe, Nanimadhab Chaudhuri, *Rudra-Siva as an agricultural Deity* (»Indian Historical Quarterly«, XV, jun 1939, pp. 183—196: šivin kult u poluhinduizovanih plemena, pp. 185 sq.); S. C. Mitra, *Notes on Tree-Cults in the District Patna in S. Bihar* (»Journal Bihar-Orissa Research Society«, 1928, pp. 278—279); *id.*, *On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar* (ibid., december 1920, pp. 570—572). O kultu drveta *pipal* postoji bogata literatura: o referencama iz epova i *purāna* cf. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig), II, pp. 132—134; za najstariji period, cf. Nanimadhab Chaudhuri, *A prehistoric tree cult* (»Ind. Hist. Quarterly«, 1943, XIX, pp. 318—329).

Boginja Durgā-Kālī, koja će u tantrizmu imati glavnu ulogu (vidi str. 209., sq.), bila je, najverovatnije, domorodačko božanstvo plodnosti i zemljoradnje. Simbioza između tantrizma i kulta plodnosti jasno se vidi u području Bengala: o kultu »dvanaestoro braće«, Bāro Bhāiyi i njihovoj majci Vanadurgi, u predelu Katalipade i Faridpura, cf.



Chintaharan Chakravarti, *The Cult of Bâro Bhâiyâ of Eastern Bengal* («Journal of Asiatic Society of Bengal», XXVI, 1930, n° 1, pp. 379—388). Ovaj kult se obavlja ispod stabla *aśvatha*, odnosno *sheora*, utorkom ili petkom, to jest, u danima koji su pogodni i za tantrističku liturgiju; potom se žrtvuju jarci, ovnovi i bivoli. Zaključujući na osnovu *mantra* koja se tim povodom izgovara, Vanadurgâ odgovara Durgi iz tantrističke ikonografije.

Ono što će Durgu učiniti naročito omiljenom kod domorodačkih plemena na putu hinduizacije, jeste upravo njena kosmičko-vegetalna struktura koju nalazimo i u *purâna* i u tantrističkoj literaturi. Tako spis *Devî-Mâhâtmya*, pogl. XCII, stih 43—4 (= *Mârkaṅḍya-purâna*, 81—93) slavi veliku pobedu boginje nad demonom suše Mahisom, Sumbhom i Nisumbhom: »A zatim ću, o Bogovi! ishranjivati (dosl. podržavati) ceo Univerzum biljkama koje održavaju život i izraštaju iz mog tela čak i za kišnog perioda. I biću slavljena na zemlji kao Sâkambhârî («ona koja nosi travu» ili »ona koja hrani travu«), a u tom istom periodu proburaziću velikog *asuru* zvanog Durgammâ«; o liturgijskom kontekstu ovog mita, cf. S. C. Mitra, *On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal* («Man in India», II, 1922, pp. 230 sq.); o samom mitu vidi H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pp. 190 sq. Značajan obred *navapatrikâ* («devet listova») jasno ukazuje na vegetalna obeležja Durgina: »OM, o listu (*patrikâ*), o, devet listova Durginih! Ti si draga Mahâdevi: prihvati ove moje ponude i zaštiti me, boginju nebesa. OM, divljenje pred Durgom koja nastanjuje devet listova!« (Mitra, *op. cit.*, pp. 232—33).

U svojstvu šumskog božanstva, Durgu nalazimo prisutnu naročito u oblasti Mimensinga i Tipere (Mymensingh i Tippera), gde je poznata pod imenom Bana Durgâ. Ona nastanjuje stablo *sheora* (*Strelbus asper*), ponekad i korenje stabla *uduma* (*Ficus glomerata?*). Bana Durgâ biće obožavana pre svake ceremonije posvećenja svete vrpce, svadbe, ili bilo koga drugog blagoslovenog rituala. U Comilli, u oblasti Tipere, obožavaju je u obliku korena stabla *kâmini* (*Murraya exotica*); obredna formula glasi: »(Poklonimo se boginji) Durgi koja nastanjuje stablo *sâkota*«. Za vreme *pûde*, boginji se obično prinosne na žrtvu svinje i 21 petao. To je dragoceni detalj koji omogućuje da se utvrdi njeno poreklo i njen naerijejski karakter. S. C. Mitra dovodi u vezu žrtvovanje jaja ukrašenih crvenim tačkicama sa prinošenjem pataka na žrtvu jednom nearijejskom božanstvu zvanom *Daksina Râya*, u obličju tigra, u Bengalu. (Cf. *On the Worship of Dakshina Râya as a Rain God*, »Journ. Anthr. Soc. Bombay«, XIII, n° 2, 1924.) Nearijejske običaje u vezi sa kultom boginje Kâlî nalazimo i u narodnoj svečanosti Kâlî-Nauč, kada grupe maskiranih igrača prolaze ulicama nakon što su tri dana pre toga, u ponoć, ispod stabla *banyana*, klanjali boginji (vidi Dharendra Nath Majumdar, *Notes on Kâlî-Nautch*, »Man in India«, III, 1923, p. 202—205). Imaćemo prilike da se još vratimo na odnose koji postoje između Durge i popularnih kultova plodnosti (vidi str. 336). Istaknimo i ovom prilikom neumorni rad koji hinduizam vrši u pravcu asimilacije i transformacije domorodačkih plemena u kaste i potkaste, a njihova božanstva u šivine i Durgine epifanije.

### Beleška III, 5: Upaniṣade

O *brahmanu* vidi: Jarl Charpentier, *Brahman, Eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala,

1932); G. Dumézil, *Flamen Brahman* (Paris, 1935); A. B. Keith, *New theories as to brahman (Jhâ Commemoration Volume, Poona, 1937, pp. 214 sq.)*; B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens* (Tübingen, 1930), pp. 40 sq.; H. G. Narahari, *Atman in pre-upanishadic Vedic Literature* (Adyar, 1944), pp. 22 sq.; L. Renou, *Sur la notion du brahman* («Journal asiatique», 237, 1949, pp. 7—46); J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950).

*Upanisade*: kada je reč o izdanjima, prevodima i kritičkim studijama koje su se pojavile do 1931, vidi: L. Renou, *Bibliographie Védique*, § 96—116. Pomenimo samo neke: R. D. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926); H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishads* (IV ed., Leipzig; engl. prevod, Edinburg, 1906); P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I (Paris, 1907), pp. 63 sq.; Barua, *Pre-Buddhistic Philosophy* (Calcutta, 1920); S. N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pp. 20 sq.; id., *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922); A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, pp. 534 sq.; Maryla Falk, *Il Mito psicologico nell'India antica* («Memorie della R. Accademia Nazionale del Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», Serie VI, Vol. VIII, fasc. V, pp. 289—738, Roma, 1939), spec. pp. 346—397, 421—569; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern, 1947).

O mističkim spekulacijama koje se odnose na san (*Brhadâranya-aka-upanisad*, IV, 3, 9, sq.) cf. B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, pp. 130 sq.

*Katha-upanisad*, prev. L. Renou (Paris, 1943); cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Notes on Katha Upanisad* («New Indian Antiquary», I, 1938, pp. 43—56, 83—108, 198—213).

*Svetâsvatara-upanisad*, fr. prev. i komentar Aliette Silburn (Paris, 1948); vidi, takođe, Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Saivism and minor religious systems* (Strassburg, 1913), pp. 106—111; Richard Hauschild, *Die Svetâsvatara-Upanisad. Eine Kritische Ausgabe mit einer Uebersetzung und einer Uebersicht über ihre Lehren* (Leipzig, 1927, extr. »Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft«, 1927); J. W. Hauer, *Die Svetâsvatara-Upanisad, ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Siva-Gemeinde* («Zeit. d. Deutsch. Morg. Gesell.», 1930, pp. 37 sq.; id. *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, I (Stuttgart, 1937), pp. 208 sq.; E. H. Johnston, *Some Sâmkhye and Yoga Conceptions of the Svetâsvatara-Upanisad* («J. Roy. Asiat. Society», 1930, pp. 855—878). *Svetâsvatara-upanisad*, VI, 13, spominje izričito soteriološku vrednost sâmkhya-filozofije u kombinaciji sa praksom joge.

*Mândûkya-upanisad*, fr. prev. Ém. Lesimple (Paris, 1944); cf. H. Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 372 sq.

*Maitri-upanisad*, fr. prev. i komentar Anne-Marie Esnoul (Paris, 1952). Cf. Hopkins, *The Great Epic*, p. 33 i dalje; Dadgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930), p. 65—66; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p. 26 i dalje; E. A. Welden, *The Sâmkhya Teachings in the Maitri Upanishad* («Amer. Jour. Philology», Vol. XXXV, pp. 32—52).

Dojzen (Deussen) je pokušao da shematski predstavi praksu joge kakvu nalazimo u srednje starim Upaniṣadama, kao što su *Maitrâyani* i *Hamsa*, sa ciljem da ukaže na sve »članove« (*anga*). Spisak navedenih mesta je prilično iscrpan, pa zato nije potrebno da ga navodimo. Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 387—395. *Yama* i *niyama* se ne pojavljuju u klasičnim nabrajanjima; *âsana*

se kao termin prvi put pojavljuje u *Svetâšvatari*, II, 10; tri faze *prânâyâme* (*reçaka*, *pûraka*, *kumbhaka*) javljaju se prvi put u *Khurika-upanisadi*, 5, itd.; *pratyâhâra*, kao što smo videli, prvi put se pominje u *Chândogya-upanisad*, VIII, 15, a *dhâranâ* u *Maitrâyanî*, VI 34; *dhyâna* i *samâdhi* u klasičnim Upanišadama nemaju isti smisao kao u *Yoga-sûtrama*. Najčešće upotrebljavano izdanje jogističkih Upanišada jeste Sâstrijevo: *Yoga Upanisads with the commentary of Sri Upanisad-Brahma-Yogin*, ed. Pandit A. Mahadeva Sâstri (Adyar Library, 1920); engl. prev. Srinivâsa Ayyangâr: *Yoga Upanisad* (Adyar Library, 1938, II izd., 1952).

### Beleška III, 6: »mistični zvuci«

*Brhadaranyaka-upanisad*, V, 9, pominje »brujanje koje se čuje kada se začepi uši; u momentu kada se (čovjek) nalazi na putu da se (putem smrti) izbavi, brujanje prestaje«. *Vaikhânasasmârta-sûtra*, V, 1 (ed. W. Caland, pp 68—69), dodaje da čovek na samrti čuje »zvuk zvona«, koje postepeno opada sa približavanjem smrti. Pâli kanon isti zvučni signal pripisuje glasovima božanstva; tako, prema *Digha-nikâyi* I, 152, »kaže se da su glasovi deva i *yaksa* slični zvuku zlatnog zvona. Zvuk zvona se čuje i u nekim telesnim centrima u toku tantrističke meditacije, kao što je, na primer, *anâhataçakra* (cf. *Mahâ-nirvâna-tantra*, V, 146). U *Nâdabindu-upanisadi* (31 i dalje) opisuju se i svi mistički zvuci koje jogin, upražnjavajući *vaisnavimudru*, čuje dok u stavu *siddhâsane* meditira. Tako isto i *Dhyânabindu*, u kojoj glavna meditacija počinje mističkom koncentracijom na slog OM, nabraja čitav niz čudnih zvukova: »*nâda* se nalazi u *vinâdandî* (kičmena moždina); zvuk iz sredine nalikuje na zvuk školjke, itd. Kada stiže do šupljine (koja odgovara elementu), *âkâša* liči na krik pauna« (102). Vidi, takođe *Hatha-yoga-pradîpikâ*, IV, 79 sq. i *Gheranda-sâmhitâ*, V, 78 sq.

I danas u Indiji postoji religiozna sekta, *râdhâsvâmi*, koja upražnjava meditaciju o »mističkom zvuku«, meditaciju koju naziva *šabd-yoga*, »joga zvuka«. Sedište *râdhâsvâmija* jeste u Beasu, nedaleko od Kaputhale, gde ova sekta ima i svoj, prilično lep, hram. U toku moje posete Beasu, novembra 1930, pripadnici sekte koji su mi opisivali ovu meditaciju govorili su da ona počinje koncentracijom na mesto »između obrva«; kada se začuje zvuk zvona — to je prvi znak da je meditacija na *šabd* uspešna. Jedna faza te meditacije jeste i osećaj uzdizanja. Cf. *Discourses on Radha-Swami Faith* (*Discourses made of by Babugi Sahib and compiled by Mr. Myron H. Phelps of New York*, nedostaje godina izdanja, verovatno je 1914; delo bez veće vrednosti, jer ne sadrži nikakvih detaljnijih podataka o samoj tehnici).

Očevidno, ta mistična čuvenia su se različito vrednovala. Budiistički monah Fo-T'u-Teng, iz Kauča (*Koutch*), posle obilaska Kašmira i drugih delova Indije, vratio se 310. godine u Kinu i prikazao mnoge podvige magijske prirode; posebno se istakao u prorokovanju na osnovi zvuka zvona; cf. A. F. Wright, *Fo-T'u-Têng. A Biography* (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, XI, 1948, pp. 321—370), pp. 337 sq. 346, 362.

I autor *Dabistâna*, takođe, pominje meditaciju na »apsolutni zvuk« (na arapskom *sant mutluk*, na hindiju *anahid*); najčešće, ta meditacija naziva se *azad awa*, »slobodni zvuk« (*The Dabistân or School of Manners*, Vol. I. p. 81; *Dabistân*, obimni opis indijskih religija, napisao je Muhsin-i-Fâni u XVII veku. Prema njemu, i Muhammad je

znao za meditaciju o mističnim zvucima (otkrovenje u obliku »zvuka zvona«, *sant mutluck*), na šta aludira jedan Hafizov stih:

*Niko ne zna gde boravi moj ljubljeni;*

*Znan je jedino zvuk zvona kad se primiče!*

Evo kako *Dabistân* opisuje auditivnu meditaciju: »Vernici usmeravaju sluh i pažnju prema mozgu i, okruženi mrakom, u kući ili u pustinji, osluškuju glas koga smatraju svojim *dhikr*-om...«

Prema nekim arapskim misticima, *dhikr* budi šumove i glasove koji se javljaju u »predelu glave«, zvukove kao što su zvuk »trube i timbala«, šum vode, vetra, oglašavanje usijane vatre, mlina, topot konja, šum lišća na vetru...« (Ibn' Ata' Allâh, navedeno po L. Gardet, *La Mention du nomdivin* (*dhikr*) *en mystique musulmane*, »Revue Thomiste«, 1952, pp. 641—679, pp. 667).

O sličnim mističnim čuvenjima: cf. W. Y. Evans-Wentz, *Milarepa* (Oxford, 1928), p. 37, itd. Raspravu o ovim fenomenima napisao je Rösler, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 67—68.

### Beleška III, 7: lista asketa

Evo liste koju navodi Varâhamihira i za koju njegov komentator Utpala kaže da je sastavio đainistički učitelj Kâlakâçariya (vidi izvode iz Utpalinog komentara u »Indian Antiquary«, 1912, p. 287): *sâkya* (obučeni u crvene haljine); *âdivika*; *bhiksu* (odnosno, *sannayâsi*); *çâraka* (koji nose lobanju); *nigrantha* (nagi asketa, đain); *vanyâsana* (ermit). Postoje i dve druge liste (Bühler, *Barâbar and Nâgârjuni hill-cave inscriptions of Açoka and Dasaratha*, »Journ. Bombay Asiatic Soc.«, Vol. XX, p. 362; cf. »Journ. Roy. Asiatic Soc.«, 1911, p. 960). Prva nabraja sledeće: *tâvasia* (*tâpasika*, »ermit«); *kâvâlia* (*kâpâlîka*, »koji nose lobanju«); *rattavada* (*raktapada*, »obučeni u crvene haljine«); *çadarda* (*ekadandi*, »askete sa štapom«, *âdivika*); *đai* (*yati*); *çaran* (*çaraka*); *khavanai* (*ksapanaka*). Druga lista sadrži: *đalana* (*đvalana*, *sâgnika*); *hara* (*Išvarabhakta*, »obožavatelj boga«); *sugaya* (*su-gata*, »budista«); *kešava* (*kešavabhakta*, »obožavatelj Kešave«, *bhâgavata*); *sui* (*šrutimârgarata*, »onaj koji sledi *šruti*«, to jest, *mimansaka*); *brahma* (*brahmabhakta*, »obožavatelj Brahme«, *vânâprastha*); *nagga* (»nag«). Sve te liste pominju i tantrističke sekte (*kâpâlîka*, *irddhašravaka*). Vidi, takođe, *infra*, str. 403, sq.

### Beleška IV, 1: Mahâbhârata

Vidi: H. Oldenberg, *Das Mahâbhârata* (*Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*; Göttingen, 1922); H. Jacobi, *Mahâbhârata* (*Inhaltsausgabe, Index und Konkordanz der Kalcuttaer und Bombayer Ausgaben*; Bonn 1903); Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, 1901; II ed., 1920); Joseph Dahlmann, *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch* (Berlin, 1895; o ovom problemu vidi raspravu: Barth, *OEuvres*, Vol. IV, pp. 347—403). Bogatu bibliografiju dao je: Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, I, pp. 623 sq.; III, 263. Etnološku interpretaciju tradicija, koje su se sačuvale u *Mahâbhârati*, dali su: G.-J. Held, *The mahâbhârata, an ethnological Study* (Amsterdam, 1935), i Charles Autran, *L'Épopée hindoue. Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux* (Paris, 1946). Stig Wikander je ukazao na vedski mitološki fond koji se nalazi u pozadini legende o Pândavama: *in La légende des Pândava et la substructure mythique*

du Mahâbhârata (preveo i komentarisao G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, Paris, 1948, pp. 37—53; vidi, takođe, Dumézil, *ibidem*, pp. 55—85); cf. Stig Wikander, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde* (»La Nouvelle Cléo«, n° 7, juillet 1950, pp. 310—329).

#### Beleška IV, 2: sâmkhya u Moksadharmi

Stihovi 11039—11040 su pravi *crux translatoris*. Hopkins (*Great Epic*, pp. 104 sq.) ih smatra dokazom za postojanje jedne ateističke sâmkhye u Moksadharmi, dok F. Edgerton daje sasvim suprotnu interpretaciju (*The meaning of Sâmkhya and Yoga*, »American Journal of Philology«, 1929, Vol. 45, pp. 1 sq., naročito pp. 27—29).

Hopkins prevodi *anišvarah katham muçyed* sa »kako je moguće izbaviti se bez božije pomoći?«, i misli da to pitanje postavljaju pristalice joge. Edgerton, pak, prevodi *anišvara* sa »suveren, bez učitelja«, što, prema njemu, isključuje svaku aluziju na ateizam sâmkhye; Edgertonova interpretacija potvrđuje Dalmanove (Dahlmann) stavove o prvobitnom karakteru pretklasične sâmkhye (cf. *Die Sâmkhya Philosophie*, pp. 5 sq.); njegov prevod termina *anišvara* odbacili su Hopkins (*op. cit.*) i A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, Vol. II, pp. 543—44. Vidi, takođe, Oldenberg *Zur Geschichte der Sâmkhya-Philosophie*, p. 231.

Kada je reč o mnoštvenosti »duša« — karakteristične crte klasične sâmkhye — ona se pominje i u Moksadharmi: »prema učenju sâmkhye i joge, u svetu postoji mnogo duša: one nipošto ne dopuštaju tvrdnju da postoji samo jedna duša (Mahâbhârata, XII, 11714). Ako pažljivo čitamo ostatak teksta, shvatićemo da se radi o pluralitetu empirijskih duša, *anima*, jezgra duševnih iskustava, ograničenih i individualizovanih, jednom rečju »neprosvetljenih« i zaslepljenih iluzijom da su individualne i samostalne. To je ta stara iluzija koju pokušavaju da otklone i Upanišade: iluzija da smo izjednačeni sa vlastitim mentalnim iskustvom. U Moksadharmi se, pak, tvrdi da su empirijske duše emanacija jedinstvene Univerzalne duše, Brahmana, i da se u momentu iluminacije one tu i vraćaju. Međutim, *Īśvarakṛsna* je, negirajući Boga (*Īśvara*) kao jednu objedinjavajuću i stvaralačku dušu, morao da prihvati beskonačno mnogo *purusa*, duša međusobno potpuno odvojenih i bez mogućnosti komunikacije. U rezimeu sâmkhya doktrine, koji nalazimo u epskoj poemi *Manimêkalai*, napisanoj na tamulu, tvrdi se da postoji samo jedan *purusa*. Ova interpretacija sâmkhye iz *Manimêkalai* uveliko podseća na onu iz Moksadharme (cf. S. S. Suryanarayana Śâstri, *The Manimêkalai account of the Sâmkhya*, »Journal of Indian History«, Vol. VIII, December 1929, pp. 5—6, izvadak). O ovom problemu vidi E. H. Johnston, *Early Sâmkhya* (London, 1937), pp. 9 sq., 27, etc.

#### Beleška IV, 3: veština ulaženja u drugo telo

Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif* (»Proceedings of the American Philosophical Society«, Vol. 56, 1914, pp. 1—43). U Hemaçandrinoj *Yogaśâstri* (VI, 1), umeću ulaženja u drugo telo (*parapurakâyapraveša*) prethodi »umeće da se odvoje duša i telo«, zvano *vedhaviddhi*. Vidi, takođe, Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 13 sq. I religiozni i svetovni

folklor obiluju primerima »ulaska u drugo telo«, naročito u telo mrtvaca; cf. Th. Benfey, *Das Pañcatantra*, I, p. 123 (u telo kralja Candragupte ući će jedan *yaksa*); *Prabandhacintâmani*, prev. C. H. Tawney (Calcutta, 1901), p. 170 (kralj ulazi u telo svog mrtvog slona); Penzer-Tawney, *The Ocean of Story*, Vol. I, p. 37, itd.; Jacques Bacot, *La Vie de Marpa, le »traducteur«* (Paris, 1937), p. 70 (Marpa će uspeti da izvrši »prenošenje života« u telo mrtvog goluba; golub će oživeti za vreme dok će Lamino telo biti »nalik na leš«). Interesantne detalje o tehnici *parakâya-praveše* daje i Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and secret doctrines* (Oxford, 1935), pp. 26 sq. I tantrizam poznaje veoma dobro tu tehniku; cf. *Kaulajñâna-nirnaya*, IV, 2; VII, 31 sq.

#### Beleška IV, 4: Bhagavad-gîtâ

O *Bhagavad-gîti* postoji obimna literatura. Cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* (II ed.), Vol. I, p. 365 sq., Vol. III, p. 625 (tu se nalaze sve bibliografske reference o polemici koju je izazvala Garbova teza; kraći prikaz daje Carpenter, *Theism in Medieval India* (London, 1921), pp. 249—267; filozofske interpretacije daje S. K. Belvalkar, *Vedânta Philosophy* (Vol. I, Poona, 1929, p. 84—134) i Dasgupta, *A history of Indian Philosophy* (Vol. II, Cambridge, 1932, pp. 437—552). Najčešće navođen prevod, sačinjen u indijskom duhu, jeste K. T. Telang, u *The Sacred Books of the East*, Vol. VIII (Oxford, II ed., 1908). O Hilovom (W. D. P. Hill) prevodu (Oxford, 1928) vidi primedbe Carpentera u »Indian Antiquary«, 1929. Od istog autora *Some remarks on the Gîtâ*, »Indian Antiquary«, July 1930, p. 122 sq. Uporedi izdanje i prevod Franklina Edgertona, 2 toma, (Harvard, 1934). Psihološku interpretaciju jogističke prakse u *Bhagavad-gîti* daje Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, p. 61 sq. Uz Winternitzovu bibliografiju valja dodati i: Etienne Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-Gîtâ* (Bruxelles et Paris, 1929); F. Otto Schrader, *The Kashmir Recension of the Bhagavad-Gîtâ* (Stuttgart, 1930); R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavad-Gîtâ* (Tübingen, 1934); *id.* *Die Lehr-Traktats der Bhagavad-Gîtâ* (*ibid.*, 1935: Oto razlikuje osam različitih tekstova); S. K. Belvalkar, *The so-called Kashmir recension of the Bhagavad-Gîtâ* (»New Indian Antiquary«, II, 1939, pp. 211—251). Deo *Anugîtâ* (Mahâbhârata XIV, 16—51) predstavlja neku vrstu apendiksa *Bhagavad-gîte*; mešovina sâmkhya-yoga i vedânte ovde je još jasnije došla do izražaja.

#### Beleška IV, 5: pânçarâtre

Ideja, izložena u *Bhagavad-gîti*, da je joga način da se duša potpuno preda *Kṛsni* — posebno je razvijena u literaturi pânçarâtre, pristalica jedne vismuitske sekte koja za osnovu ima kult *Kṛsne*. Tako će, na primer, u skladu sa učenjem sekta, *Ahîrbudhnya-samhitâ* (pogl. 31—32, posvećeno jogi) definisati jogu kao »predanost srca« (*hridaya-ârâdhana*), odnosno kao »spoljašnju žrtvu« (*bâhyayadñâ*). U svojoj izvornoj čistoti, to jest, kada je odvojena od materije, duša je ipak u kontaktu sa svim stvarima; duša je ovde opisana istim terminima kao i u *Bṛhadâraṇyaka-upanisadi* (IV, 3, 23 i dalje) i u *Īśâ-upanisadi* (5). Joga je definisana kao »jedinstvo ljudske i vrhunske duše« (*divâtmaparamâtmanoh samyoga*). Jogističkom meditacijom, već za ovoga života, stiće se iskustvo jedinstva sa Bogom, iskustvo rezervisano za one koji su »oslobođeni«.

I pored radova Bhândârâra, Griersona i Schradera — istorija sekte pânjarâtra, odnosno bhâgavata, ostaje prilično nerazsvetljena. Ipak je jedno sigurno, naime da je sekta nastala iz autohtonog teističkog jezgra (arijevskog ili nearijevskog) — a ne pod uticajem hrišćanstva, kako je to smatrao Weber. Njena »filozofija« zasnovana na sâmkhyi — veoma je eklektična, a njena mistika temelji se na kultu Visnu-Vâsudeve. Sveta knjiga sekte jeste *Bhagavad-gîtâ*, dok su se učenje i poruka sekte širili preko *Samhîtâ*, spisa koji su sačuvani naročito u južnoj Indiji i koji su postali predmet indoloških studija tek nakon što je O. Schrader objavio kritičko izdanje *Ahîrbudhnya-samhîte* (u 2 toma, Adyar, 1916). Jedna *Samhîtâ* obrađuje, po pravilu, sledeće četiri teme: *dnjâna* (filozofiju), *yoga* (mističku praksu), *kriya* (podizanje hramova i posvećivanje slika) i *çaryâ* (društvenu i ritualnu delatnost). Svaka *Samhîtâ* stavlja akcenat na jednu od tih tema, zanemarujući ili čak zapostavljajući u potpunosti ostale. Kritička bibliografija o književnosti i istoriji bhâgavata je veoma bogata. Vidi arheološke dokumente koje je sakupio i komentarisao Ramprasad Chanda, *Archeology and Vaishnava tradition* (Calcutta, 1920). O hronologiji i filozofiji vidi O. Schrader, *Introduction to the Pâncharâtra and the Ahîrbudhnya Samhîtâ* (Adyar, 1916). O polemici i izlaganju raznih mišljenja vidi: Grierson, *The Nârâyanîya and the Bhâgavatas*, »Indian Antiquary«, 1908, pp. 253—54; A. Govindacarya Svamin, *The Pâncharâtra of Bhâgavat-Shastra* (»Journal Royal Asiatic Society«, 1911); Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivism and minor religious systems*, pp. 38—41, 100; Hemchandra Ray Chaundhuri, *Materials for the study of Early History of the Vaishnava Sect* (Calcutta, 1920); bogata dokumentacija i bibliografija; S. K. De, *Bhâgavatism and Sun-Worship* (»Bull. Orient. School London«, 1931, Vol. VI, pp. 669—672). O poznatom mestu u spisu Patanjâlîja gramatičara, gde je reč o ikonografskom predstavljanju *Krsne*, vidi: Sten Konow, *Das Indische Drama* (1920), pp. 44; Sylvain Lévi, *Le Théâtre Indien*, Vol. I, p. 134; uostalom, spisak dela o ovom problemu je veoma dugačak (cf. La Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps de Mauryas*, Paris, 1930, pp. 187—188). I dalje o sekti bhâgavata vidi: J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp. 220—221; Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 144—145; Shripal Krishna Belvalkar, *The brahma Sûtra of Bâdarâyana* (Poona, 1923; fasc. II, pp. 129—132); D. L. De, *Pâncharâtra and the Upanisads* (»Ind. Hist. Quart.«, IX, 1933, pp. 645—662); L. Silburn in Renou et Filliozat, *L'Inde classique*, I, pp. 647 sq.

#### Beleška V, 1: joga i budizam

U osnovnim bibliografskim podacima o Budi i budističkim doktrinama i tehnikama vidi: E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (London, 1927); Etienne Lamotte, *La Légende du Bouddha* (»Rev. Hist. Rel.«, 1947—1948, pp. 37—71); J. Bacot: *Les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949); André Bareau, *La Bouddha* (Paris, 1947); A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949); André Bareau, *La date du Nirvâna* (»Journal Asiatique«, 1953, pp. 27—62); G. Tucci, *Il Budhismo* (Foligno, 1926); Ed. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement* (Oxford, 1951; fr. prev. Marie-Simone Renou, Paris, 1952); Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvâna* (Paris 1925); *id.* *La Morale bouddhique* (Paris, 1927); *id.* *Dogme et philosophie du Bouddhisme* (1931); A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and*

*Ceylan* (Oxford, 1923); Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943); itd. Što se tiče bibliografije posle 1930. vidi: *Bibliographie bouddhique* (Paris), njenom izradom rukovodio je Marcelle Lalou-a. Vidi, takođe, *Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, rédacteur en chef Paul Demiéville, 3 fasc. (Tôkyo-Paris, 1929—1937).\*

O Budi, kao »kralju lekara«, i budizmu, kao »novoju medicini«, vidi *Hôbôgirin*, III, pp. 230 sq. O odnosu joga i budizma vidi: E. Senart, *Bouddhisme et Yoga* (»Rev. Hist. Relig.«, November 1900, pp. 345—364); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 73 sq.; C. Rhys Davids, *Religiose Uebungen in Indien und der religiöse Mensch: I. Jhâna (oder Dyhâna) im Buddhismus*, II. Fernwirkung (televolution) im frühen Buddhismus, III. Mensch und Kommunion (»Eranos-Jahrbuch«, I, Zürich, 1934, pp. 95—134); Louis de la Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (»Mélange chinois et Bouddhiques«, V, Bruxelles, 1937, pp. 223—242).

O *nirvâni* i njenoj jogističkoj suštini postoji obimna literatura; vidi, naročito, L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*; Th. Stcherbatsky, *The conception of buddhist Nirvâna* (Leningrad, 1927); A. B. Keith, *The Doctrine of Buddha* (»Bull. Oriental School«, London, VI, 1931, pp. 393—404); Th. Stcherbatsky, *The Doctrine of Buddha* (*ibid.*, 1932, pp. 867—896); J. Przyluski i E. Lamotte, *Bouddhisme et Upanisad* (»Bull. Ecole Française Extrême-Orient«, XXXII, 1932, pp. 141—169); »Nirvâna se izvlači iz korena va — ,duvati'. Ona označava stanje u kome dan prestaje da se kreće: ovaj pojam je, po svoj prilici, bio pozajmljen iz teorije o dubokom snu, koju srećemo u Upanisadama« (*ibid.*, p. 154). Cf. takođe, Ananda K. Coomaraswamy, *Some pâli words* (»Harvard Journal of Asiatic Studies«, IV, 1938, pp. 116—190), pp. 156—163.

O mističkoj strukturi *asamskrta* vidi André Barreau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la nation d'asamskrta* (Thèse pour le doctorat ès lettres, Paris, 1951, Centre de documentation universitaire, dactylographiée).

#### Beleška V, 2: budistički samâdhi i dhana

Za budiste *samâdhi* je samo pripremno stanje koje prethodi nekim drugim etapama koje je neophodno preći da bi se dostigla *nirvâna*. *Samâdhi*nom se dostiže pet oblika vrhunske mudrosti, čak i samo stanje arhata. »Biti u savršenom *samâdhi*ju jeste peto od »osam stanja svesti uzvišenog čoveka«, kaže kineska *Ekottara* (Przyluski, *Le Parinirvâna et les funérailles de Bouddha*, »Journal Asiatique«, 1918, n° 3, nov.-dec., p. 438), *Buddhagosa* (*Atthasâlinî*, 118) kaže da je *samâdhi* isto što i *çittass'ekaggatâ*, »usredsređenost duha«, »fiksacija mentalnog fluksa na samo jednu tačku«. »Usredsređenje duha, nazvano *samâdhi*, karakteriše se odsustvom distrakcije, lutanja (duha); njena suština jeste objedinjavanje svesnih stanja u jedan snop; umirenost je uslov koji joj nužno prethodi; mudrost je ono oko čega se uspostavlja (budući da je rečeno: »Onaj koji je vedra duha, zna i vidi«)... Njeno značenje je u mentalnoj stabilnosti« (naveo Rhys Davids, *The Yogâvacara's Manual, introduction*, p. XXVII). Prema R. Dejvidsu, termin *samâdhi* se ni u sanskritskoj ni u pâli literaturi ne sreće nigde pre *pitaka*. *Mahâvyutpatti* daje spisak 118 *samâdhija* (Paul

\* *Hôbôgirin* je nastavio da izlazi. Tom IV, Paris, 1967, glavni urednik je Jacques May. — *Prim. prev.*

Olttramare, *La Théosophie Bouddhique*, p. 357, bel. 2). U *Anguttari*, I, 299 (*sutta* 163), *Samyutti*, IV, 363, i *Vinayi*, 3, 93, pominju se tri vrste *samâdhija*: *suññata* (karakterisan prazninom), *appanahita* (bez usmerenja) i *animitta* (bez oznaka). Buddhagosa ih objašnjava ovako: lišen apetita, loših želja, zaslepljenosti; bez usmerenja, budući da se odriče i samog nebeskog rođenja; bez oznaka, budući da se odriče i triju znakonosnih oblića, *laksana* (Rhys Davids, *op. cit.*, p. XXVII). Međutim, ta objašnjenja su spoljašnja, sholastička. Negativni smisao ove tri više vrste *samâdhija* (*samyak samâdhi*) postaje jasan ukoliko se ima u vidu da se oni opiru svakom klasifikovanju i ograničenju. Vidi, takođe, *Abhidharmakośa*, VIII, p. 183; L. de la Vallée-Poussin, *Musila et Nârada*, pp. 203 sq. (Harivarman o sedam *samâdhija*); E. Lamotte, *Le Trité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, pp. 321 (*Nâgârduna* o tri vrste *samâdhija*); *id.* II, pp. 1028 sq. (o *dhuanama*), 1035 sq. (o *dhyânama* i *samâpattijima*); Hôbôgirin, III, pp. 283 (o *dhânama*); A. Coomaraswamy, *Some pâli words*, pp. 138 sq. (*dhâna, samâdhi*).

*Beleška V, 3: dhyâna u nebudista i budistička pseudodhyâna*

»Potthapada reče: 'Ima tome već dosta vremena, Gospodine moj, veoma često kada bi se različiti učitelji, bilo *samana* bilo bramani, okupili i seli u dvorani sastajališta, razgovor bi se poveo o ekstazi (*abhisamânânirodho*, 'obustavljanje svesti'), pri čemu bi se nametnulo pitanje: 'Kako, dakle, Gospodo, proizvesti obustavljanje toka svesti?' [...] Drugi će, na to: 'Postoji izvesni *samana* i bramani (*brâhmana*) velike moći i snažnog upliva. Oni su ti koji unose svest u čoveka i koji je mogu iz njega izvuci. Kada je oni u njega uvuku, on postaje svestan; kada je oni iz njega izvuku, on postaje nesvestan. Eto, tako neki objašnjavaju prestanak toka svesti.'« (*Potthapâda-sutta, Digha-nikâya*, I, 180 sq.). Buddhagosa objašnjava da se ovo verovanje zasniva na ideji o tome kako izvesni vračevi uspeavaju da općine (*athabbanikâ atthabbannam payodéñti*, daje otprilike ovo: »Atharva-sveštenici upotrebljavaju atharva-čini«, tako da se stiče utisak da je čovek mrtav ili da mu je odrubljena glava; posle čega čoveka vraćaju u normalno stanje. (Belešku je napisao Rhys Davids, *Dialogues*, I, pp. 246—247). O transu i ekstazi Budinih učitelja *cf. Majjhima-nikâya*, I, 164; vidi, takođe, A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, pp. 124, 139, 144 i L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 77, n. 2.

Tu mogu da se nađu još i slučajevi pseudodhyâne; monasi koji su smatrali da su pseudodhyâninom dostigli stanje arhata i došli u posed *alama-riya-nâsiadassanam* (nadznanje), nisu više bili smatrani za članove budističke zajednice (o ovoj pseudodhyâni govori četvrto pravilo pâradika). O četiri vrste pseudodhyâne — »laičke« *dhyâne*, najverovatnije u vezi sa običnim hipnotičkim stanjima — vidi Przuluski, *La Légende de l'Empereur Aśoka* (Paris, 1923), pp. 390—391. Sveštenik Upagupta dokazuje mladom Mathuri, koji misli da je prešao sve četiri etape koje vode u stanje arhata, da se prevario i da je postigao samo iluzorna stanja transa.

*Beleška V, 4: putevi i etape meditacije*

Kanonski tekstovi koji se tiču stanja *dhâne* i *samâpattija* navedeni su u E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, p. 1023, n. 3. O *samâpattiju* u tradiciji abhidharme *cf.* L. de la Vallée-Poussin, *Musila et Nârada*, pp. 215 sq. (naročito, *Abhidharma-kośa*,

II, 212 sq.); *id.*, *La morale bouddhique*, pp. 74 sq. O nâgârduninoj interpretaciji *cf.* E. Lamotte, *Traité*, II, pp. 1023—1095. Postoji značajna simetrija između četiri etape karijere budističkih svetaca (*śro-tâpanna, sakrîtagâmin, anogâmin, arhat*) i četiri *dhyâne*. Kao što to primećuje Pšiluski, ova tetrada pripada indijskom duhu uopšte. Trojstvo prvih Upanišada (tri »stanja« svesti, »tri sveta«, tri *gune*, tri Vede, itd.) biće zamenjen tetradom. Četvrto duševno »stanje«, koje se i naziva *turiya* ili *čaturtha* (četvrto), pojam koji izražava apsolut, beskonačnost, neograničenost, preuzeće budisti (Jean Przuluski et Etienne Lamotte, *Bouddhisme et Upanisad*, »Bull. Ecole Fr. Extr-Orient«, t. XXXII, 1932, pp. 141—169, posebno p. 160 sq.).

*Beleška V, 5: siddhi i abhidnja*

E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 329, n. 1, daje bibliografske izvore fenomenâ *abhidnjâ*. Od novijih radova spomenimo: L. de la Vallée-Poussin, *Le Bouddha et les Abhidhâ* (Muséon, 1931, pp. 335—342); Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pp. 169—187; *id.*, *Siddhi und Abhiñña. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1953); P. Demiéville, *Sur le mémoire des existences antérieures* (»Bull. Ecole Fr. Extrême-Orient«, 1927, pp. 283—298).

Neki tekstovi govore o šest, pa čak i sedam, Uzvišenih znanja; *cf. Mahāvūyutpatti*, § 14.

O šamanističkom karakteru izvesnih *siddhija* vidi moju knjigu *Le Chamanisme*, pp. 365 sq., i ovde *supra* str. 310 sq.

O elementima narodnih verovanja vidi Joseph Mason, *La religion populaire dans le Canon pâli* (Louvain, 1942).

*Beleška V, 6: paribbâdaka, âdivika*

O asketama i monasima, Budinim savremenima, vidi T. W. Rhys Davids, *Buddhist India* (London, 1903), pp. 141—148; Bimala Charan Law, *A short Account of the Wandering Teachers on the time of the Buddha* (»Journal of Asiatic Society of Bengal«, 1918, Vol. XIV, pp. 399—406); *id.* *Influence of the five heretical teachers on Jainism and Buddhism* (*ibid.*, 1919, pp. 123—136); *id.*, *Gautama Buddha and the Paribbrâjakas* (*ibid.*, 1925, pp. 123—136). B. C. Law smatra da *paribbâdake* mogu da se smatraju pretečama jedne političke nauke i beleži neke podudarnosti sa *Arthaśâstrom* (*cf. Wandering Teachers*, pp. 402—406). U stvari, reč je samo o izvesnim antireligioznim mišljenjima tipičnim za epohu. Retke elemente na osnovi kojih je moguće nešto zaključiti o heterodoksnim učenjima sistematizovao je B. Barua, *Prebuddhistic Philosophy* (Calcutta, 1920) i B. C. Law, *Influence of the five heretical teachers*. *cf.* also, H. Jacobi, *On mahāvîra and his Predecessors* (»Indian Antiquary«, Vol. IX 158 sq.); A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajivikas* (London, 1951), pp. 11 sq., 80 sq., 94 sq.

O âdivikama i Makkhali Gosâli vidi A. F. R. Hoernle, *Ajivikas*, in Hasting, *ERE*, I, pp. 259—268 (*cf.* primedbe koje je izneo K. B. Pathak u »Indian Antiquary«, Vol. 41, pp. 88—89 i D. R. Bhandarkar, *ibid.*, pp. 286—290); J. Charpentier, *Ajivika*, »Journal of the Department of Letters«, Calcutta, Vol. II, 1920, pp. 1—80; *id.* *Prebuddhistic Philosophy*, pp. 297—318; A. L. Basham, *History and Doctrines of the*



*Ajivakas. A vanished Indian religion* (London, 1951), u ovoj izuzetno dobroj monografiji nalazimo i tamulske izvore. Biografija Makkhali Gosāle, sa neizbežnim deformacijama, sačuvana je u đainističkoj *Bhagavati-sūtri* (XV i sq.; prev. Hoernle u Dodatku uz *Uvāsagadasāo-sūtru*; prev. Leumann u Rockhill, *Life of Buddha*, pp. 251—254).

#### Beleška VI, 1: o tantrističkoj literaturi

Dokora se smatralo da početak tantrističke literature treba smestiti u VII vek n. e. (cf., na primer, Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, 1907, Vol. I, p. 482, etc.). Jedan od rukopisa *Kubāikamata-tantre*, napisan pismom gupta, ne može da bude napisan pre VII veka (H. P. Shāstri, *A Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library, Nepal*, Calcutta, 1905, Vol. I, p. 87 *Uvoda*). Sudeći prema postojećim rukopisima i drugi tantristički spisi bili su zabeleženi između VIII i IX veka. Međutim, datum njihovog sastavljanja je znatno stariji. Osim toga, neka dela imaju čisto tantristički sadržaj, iako ne nose ime tantr (na primer, *Mahāmeghasūtra*, VI vek, tretira *dhārane* i *mantr*; cf. C. Bendall, *The Megha-sūtra, text and translation*, »Journal of Royal Asiatic Society«, 1880, pp. 286—311). G. Tucci je, osim toga, pokazao da neke tantrističke škole postoje već nekoliko stoleća pre toga; tako je spis *Suvarnaprabhāsasūtra* bio preveden na kineski već u prvoj polovini petog veka (cf. G. Tucci, *Animadversiones Indicae*, »Journal of the Asiatic Society of Bengal«, Vol. XXVI, 1930, I, pp. 128 sq.). To isto važi i za *Mahāmāyurīvidyārajni*, koju je Kumārađiva preveo već 405. godine n. e. U Harivarmanovoj *Tattvasiddhīśāstri* (IV v. n. e.), kao i u Asanginoj *Madhyāntānugamaśāstri*, čiji je original izgubljen i od koje posedujemo samo kineski prevod, pominje se ime jedne tantrističke škole — *na ya sin mo* (Nyāyasauma, Nayasamyā, Nayasauma). Baveći se istorijom te škole, Tucci je dokazao da je njena starost nesumnjiva. (Vidi, takođe, Chintaram Cakravarti, *The Soma or Sauma Sect of the Saivas*, »Indian Historical Quarterly«, 1932, pp. 221—223; sauma sekta je srodna tantrizmu.) *Aryamañjusśrīmūla-tantra*, koja je sigurno starija od V veka, sadrži poglavlja posvećena boginjama — *muārāma*, *mantrama* i *mandalama* (Tucci, *ibid.*, p. 129; Przuluski, *Bul. Ecole Fr. Extr-Orient*, Vol. 23, 1923, pp. 306 sq.). U *Mahāyānasamparigraha-śāstri* (Nanjio, nr. 1183; R. Kimura, *A Historical Study of the Therms Hinayāna and Mahāyāna*, pp. 83 sq.) nalaze se mesta koja govore o ponavljanju Budinog imena kao sredstvu izbavljenja, što uveliko podseća na poznije tantrističke tekstove.

Pitanje starosti seksualnosti u budizmu nameće se naročito povodom jednog mesta iz *Mahāyāna-sūtrālamkāre* (IX, 46), gde se govori o *maithunasya parāvrttau*: Sylvain Lévi je preveo *parāvrtti* sa »révolution«; prema njemu, reč je o mističkim parovima Bude i Boddhisatve. Winternitz, pak, predlaže da se *Parāvrtti* shvati u smislu »od-vrteti, osloboditi se«; cf. *Notes on the Guhyasamāja Tantra and the Age of the Tantra* (»Indian Hist. Quarterly«, IX, 1933, pp. 1—10). P. C. Bagghi s pravom primećuje da je Winternitzovo tumačenje nezadovoljavajuće: *parāvrtti* znači, doslovno, »vratiti, preokrenuti (funkcije duha)«; cf. Bagghi, *A note on the word parāvrtti* (»Ind. Hist. Quart.«, IX, preštampano u *Studies in the Tantras*, Calcutta University, 1939, pp. 86—92). Vidi, takođe, Ananda K. Coomaraswamy, *Parāvrtti = Transformation, Regeneration, Anagogy* (Festschrift Winternitz, pp. 232—236)

i L. de la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, III, 1934—1935, Bruxelles, 1935, pp. 400—401).

Neki orijentalisti su, pak, skloni da preteruju sa starošću tantri Tako, na primer, Braja Lal Mukerji, *Tantra Shastra and Veda* (Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, III ed., pp. 95—105) i C. Chakravarti, *Antiquity of Tantricism* (»Indian Historical Quarterly«, VI, 1930, pp. 114—126) pokušavaju da pokažu podudarnost između tantrizma i Veda. B. Bhattācāriya smatra da je tantrističku praksu i učenje uveo lično Buda; cf. *An Introduction to Buddhist Esoterism* (London, 1932), p. 48; i *Uvod* u izdanje teksta *Sādhana-māle*, pp. XVI—XVII. Sva ta mišljenja su preterana: istina je da se u tantrama nalaze veoma sfari elementi, i da neki od njih pripadaju religioznoj protoistoriji Indije; međutim, njihovo uvođenje u budizam i hinduizam počinje znatno kasnije; u svakom slučaju, ne pre prvih stoleća naše ere.

B. Bhattācāriya, izdavač *Guhyasamāja-tantra* (»Gaekwad's Oriental Series«, Vol. 53, Baroda, 1931), predlaže da datum kada je izvršena redakcija ovog teksta (koga pripisuje Asaṅgi) bude III vek (p. XXXVII). Prema Winternitzu, nemamo nikakvih preciznih indikacija koje bi nam dopustile da tekst pripisemo ovome velikom filozofu. Pa ipak, mnoge budističke tantr to upravo čine: cf. *An Introduction to tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950), p. 46, *beleška 4*. Značaj *Guhyasamāde* je, pak, osvedočen u mnogim komentarima: cf. Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur*, p. 13; kada je reč o komentaru Tson-kha-pa, cf. E. Obermiller, *Tson-kha-pa le pandit* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, III, 319—338), pp. 335—337. Vidi, takođe, G. Tucci, *Some glöesses upon the Guhyasamāja* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, III, pp. 339—353).

O poreklu i širenju tantrizma vidi: S. Ch. Roy, *Caste, Race and Religion in India* (»Man in India«, XIV, 1934, pp. 39—63, 75—220, 271—311), pp. 92 sq.; W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte* (»Anthropos«, 25, 1940—1941, pp. 761—814), 733 sq. i *passim*; R. C. Hazra, *Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana* (»Ind. Hist. Quart.«, IX, 1933, pp. 678—704); Sylvain Lévi, *On a tantrik fragment from Kucha* (*ibid.*, XII, 1936, pp. 199—214); P. C. Bagghi, *On some Tantrik texts studied in Ancient Kambuja*; *id.*, *On Foreign element in the Tantra* (preštampano u *Studies in the Tantras*, pp. 1—26, 45—60); B. Bhattacharya, *The Cult of Bhūtadāmara* (Proceedings and translations of the Sixth All-India Oriental Conference, Patna, 1933, pp. 349—370).

O tantrizmu su pisali i: E. Burnouf, *Introduction à l'étude du Bouddhisme Indien* (II ed., Paris, 1876), p. 465 sq.; Barth, *OEvres*, Vol. I, p. 178 sq.; Wilson, *Sketch* (ed. 1846), p. 159 sq.; Rajendralal Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1882), p. 17 sq.; Wassilief, *Le Bouddhisme*, p. 162 sq.; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux* (»Mémoires de l'Académie Royale de Belgrade«, London, 1898), p. 118 sq.; La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la Dogmatique* (III ed. Paris, 1925), p. 378 sq.; Kern, *Der Buddhismus*, Vol. II, p. 521 sq.; Winternitz, *Geschichte*, Vol. I, p. 482; Bhandarkar, *Report on the search for Sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency, during year 1883—1884* (Bombay, 1887), p. 87 sq.; Haraprasad Sastri, *Notices of sanskrit manuscripts*, second series. Vol. I, 1900, p. xxiv. sq.; Waddel, *Lamaism*, p. 147 sq.

O vađrayāni, vidi, takođe: H. P. Shastri, *Discovery of a work by Aryadeva in sanskrit* (»Journal of Royal Asiatic Society of Bengal«, 1898; cf. *id.*, *Buddhism in Bengal since the Muhammadān Conquest*,

*ibid.* 1895, pp. 55 sq.); B. Bhāttācāryya, *Origin and Development of Vajrayāna* (»Ind. Hist. Quart.«, 1927, pp. 733 sq.; cf. id., *Buddhist in Bengal*, »Dacca Review«, Vol. II, nr. 7; id., *Glimpses of Vajrayāna*, Proceedings of the Madras Oriental Conference, p. 134 sq.; id., *The Home of Tantric Buddhism*, B. C. Law Volume, Calcutta, 1945, I. pp. 354—361); S. K. De, *The Buddhist Tantric Literature of Bengal* (»New Indian Antiquary«, I, Bombay, 1938—1939, pp. 1—23); Rahula Sāṅkṛtyāyana, *Recherches bouddhiques: I. Les origines du Mahayāna; II. L'origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas* (»Journal Asiatique«, 1934, pp. 195—230); G. Tucci, *Animadversiones Indicae, passim*; id. *Tibetan painted Scrolls* (Roma, 1949), pp. 209—249 (pp. 211 sq. poredenje sa gnosom); id., *Buddhist Notes* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, IX, 1951, pp. 173—220); H. von Glasenapp, *Tantrismus und Saktismus* (»Ostasiatische Zeitschrift«, XII, 1936, pp. 120—133); id., *Die Entstehung des Vajrayāna* (»Zeit. Deutsche Morg. Gesell.«, 1936, pp. 546—572); id., *Buddhistische Mysterien* (1940; fr. prev. 1944); id., *Ein buddhistischer Initiationsritus der javavischen Mittelalters* (Tribus, N. F., II—III, 1952—54, pp. 259—274; reč je o tantrističkom tekstu Sang hyang kamahāyānam mantrānaya prevedenom na javanski jezik u XIII veku; izdanje J. Katsa iz 1910. godine ponovo je izdao K. Wulff 1935); L. de la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique* (»Mélanges chinois et bouddhique«, V, 1937, pp. 277sq.).

O tantrizmu u Kini i Tibetu vidi: Lin Li-Kouang, *Punodaya (Na-t'i), un propagateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Huan-Tsang* (»Journal Asiatique«, 1935, pp. 83—100); Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (»Harvard Journal of Asiatic Studies«, VIII, 1945, pp. 241—332); Li An-Che, *Rūn-ma-pa, the early form of Lamaism* (»Journal Royal Asiatic Society«, 1948, pp. 142—163), i naročito G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls, passim* (vidi, takođe, *Indo-tibetica*, I, pp. 93—135, III, p. 75 o *Tattvasamgraha*).

O Nāgārduni nalazimo iscrpnu bibliografiju u članku Nalinksha Dutt-a u »Indian Historical Quarterly«, 1931, 633—653; zatim, bibliografija koju je sačinio L. de la Vallée-Poussin u »Mélanges chinois et bouddhique«, I, p. 383, n. 2, 392 sq.; III, 365, 374 sq.; V, 270. Vidi, naročito, Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, komentarisan prevod, I—II, (Louvain, 1944, 1949). i recenziju P. Demiéville-a, »Journah Asiatique«, 1950, pp. 375—395. Kada je reč o predanjima iz medicine i alhemije i njihovoј vezi sa Nāgārdunom, vidi Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la Médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 9 sq., 12 sq. Cf. takođe, S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (»Bulletin London School Oriental Studies«, VI, 1931, pp. 417—429), pp. 420—421; i našu Belešku VII, 2.

Od skorijih izdanja tantrističko-budističkih tekstova spomenimo: *Sādhanamālā* (ed. B. Bhāttācāryya, 1928, Gaekwad Oriental Series); B. Bhāttācāryya, *Two Vajrayāna Works* (Gaekwad Or. Ser., 1929: sa drži *Prajñopāyaviniścayasiddhi i Jñānasiddhi*); Louis Finot, *Manuscrits sanskrits de Sādhanas retrouvés en Chine* (»Journal Asiatique«, 1934, 2, pp. 1—86: izdanje i prevod kraćih tantrističkih tekstova); P. C. Bagchi, *Kaulajñānānirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendranātha* (Calcutta Oriental Series, 1934: reč je o tri kraća spisa: *Akulavīratāntra, Kulānandanāntra, Jñānakārikā*); *Sekoddesalīkā of Nadapā* (ed. Mario Carilli, GOS, Baroda, 1941).

Kada je reč o hinduističkim tantrama, treba konsultovati *Tantrik Texts*, izdanje pod rukovodstvom Artura Avalona (Sir John Woodroffe); izdavanje tih tekstova počelo je 1913. godine. Do 1952. godine

objavljeno je dvadeset tomova. Najznačajniji su: *Kūlārṇava-tantra* (V tom iz serije *Tantrik Texts*, izd. Tārānātha Vidmāratna, London, 1917; kapitalni tekst kaula-škole); *Kālivilāsa-tantra* (Vol. VI, 1917, izd. P. C. Tarkatīrtha); *Mahānirvāna-tantra* (engl. prevod: *The Tantra of the Great Liberation*, II ed. Madras, 1927); *Tantra-taitva* (prev.: *The Principles of Tantra*, 2 vol., London, 1914—1916); *Satcakranirūpana i Pādūkāpanjca* (prev.: *The Serpent Power*, III ed. Madras, London, 1931). Vidi, takođe, *Saktisāngama-tantra*, ed. B. Bhāttācāryya, 4. Vol. (GOS., Baroda, 1932 sq.); Arthur H. Ewig, *The Saradātīlaka-tantra* (»Journ. Am. Orient. Soc.«, 1902, Vol. 23, pp. 65—76).

Dela koja govore uopšte o tantrizmu su: Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta* (III ed., Madras-London, 1929); id., *The Garland of Letters* (Madras, 1922); P. H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1946); engl. prev. *Yoga and Yantra. Their interrelation and their significance for Indian Archaeology*, The Hague, 1966; J. Evola, *Lo Yoga dello Potenza. Saggio sui Tantra* (Milano, 1949); Shashi Bhusan Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism* (University of Calcutta, 1959); id., *Obscure Religious cults as back-ground of Bengali Literature* (*ibid.*, 1946).

Sledeća dela mogu korisno da posluže: Sir John Woodroffe, *Kundalinī Sakti* (»Yoga. Int. Zeit. für wissensch. Yoga-Forschung«, I, 1931, pp. 65—73); Heinrich Zimmer, *Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga* (»Eranos-Jahrbuch«, I, 1933, pp. 9—94); Ananda Coomaraswamy, *The Tantric Doctrine of Divine Biunity* (»Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute«, 19, 1938, pp. 173—183); J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, 435—447; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (London, 1965), pp. 185—198; E. Dale Saunders, *A Note on Sakti and Dhyānibuddha, History of Religions*, 1, 2, 1962, pp. 300—306; G. Dekker, *Der Kundalinī-Yoga*, »Asiatische Studien«, IX, 1955, pp. 51 sq.; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 261 sq.

#### Beleška VI, 2: o tantrizmu i ikonografiji

Podsetimo se da vedski ritual ne zahteva ni hramove ni statue božanstva. Kult slika u tekstovima javlja se prilično kasno (IV v. pre n. e.); prema indijskom predanju, taj kult razvio se prvo u redovima šudra. J. N. Farquhar, *Temple and Image Worship in Hinduism* (»Journal of Royal Asiatic Society«, 1928, pp. 15—23), vidi u šudrama arijezovane predstavnike domorodačkog stanovništva, koji, nakon što su bili integrisani u vedsko društvo, zadržavaju svoje vlastite rituale. Ova hipoteza se čini prihvatljiva s obzirom na strukturu domorodačke religioznosti; vidi, *infra*, str. 410. sq.

O uticaju tantrističkih ideja na budističku umetnost vidi L. Bacher, »Ostasiatische Zeitschrift«, 24, 1938, pp. 74 sq. Tantrizam je izgradio jednu originalnu koncepciju o prirodni bogova. Advayavađrina *Mahōsukhāprakāśa* (cf. *Advayavajrasamgraha*, ed. H. P. Shasti, pp. 50—51) tvrdi da su bogovi manifestacije univerzalne Praznine (*śūnya*) i da kao takvi nemaju ontološku egzistenciju. U *Sādhanamālī* se objašnjava nastanak božanstva iz »Praznine« procesom koji sadrži četiri etape: 1) istinsko uviđanje *śūnyate*; 2) povezivanje sa *bīda-mantram*; 3) poimanje jedne ikonografske predstave; 4) objektivno predstavljanje, projektovano izvan božanstva (Uvod u *Sādhanamālu*, II, pp. 122 sq.). O tantrističkoj ikonografiji vidi: A. Foucher, *Études sur l'icographie bouddhique de l'Inde* (Paris, 1900—1905, druga studija, pp. 59 sq., 101 sq.); Gopinātha Rao, *Elements of Hindu Iconography* (Ma-

dras, 1914); Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (Oxford, 1914); B. Bhāttācāryya, *The Indian Buddhist Iconography* (Oxford, 1924); A. K. Gordon, *The Iconography of Tibetan lamaism* (1939); *id.*, *Tibetan Religious Art* (New York, 1952).

Za bolje razumevanje indijskog i ikonografskog simbolizma, može korisno poslužiti opširna studija Paula Musa, *Barabudur* (Hanoi, 1935 sq.), i radovi Coomaraswamy-a: *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard Univ. Press, 1935), *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art* (»Zalmoxis«, I, Bucarest, 1938, pp. 20—49), *Figures of Speech or Figures of Thought* (London, 1945), u seriji Indo-Tibetica, u redakciji Giuseppe Tucci-a (naročito tomovi III—IV, *I tempi del Tibet Occidentale e il loro simbolismo artistico*, Roma, 1935). Vidi, takođe, Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrīmūlakalpa* (Paris, 1930); Jeanine Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (Paris, 1949); Mlle de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara* (Paris, 1948); Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, 2 vol. (Calcutta, 1946).

O kultu ženskog božanstva Tārā cf. Waddell, *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tārā* (»Journal Royal Asiatic Society«, 1894, pp. 51—91).

#### Beleška VI, 3: o đainističkim askezama i jogi

Subhačandrina *Jñānārṇava*, izd. Nirṇayasāgara Press (drugo izd. 1913); Yoga (ch. XXII, pp. 232—238), *dhyāna* (ch. XXV, pp. *prānāyāma* (ch. XXIX, pp. 284 sq.), *mandala* (pp. 287 sq.). Tu nalazimo i jednu neobičnu klasifikaciju respiratornih faza: izdisaj kroz desnu nozdrvu i udisaj kroz levu nozdrvu su loše, izdisaj kroz levu i udisaj kroz desnu nozdrvu su dobre faze (pp. 292 sq.).

Hemačandrina *Yogaśāstra*, kao i Haribhadri spisi (*Yogabindu*, *Yogadrstisamuccaya*, *Yogavimśikā* i *Sodaśaka*), sadrži znatan broj tehničkih detalja, pa čak i elemente jogističkog folklora. Izlaganje tih učenja vidi u: Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy* (Banaras, 1951: Jain Cultural Research Society), pp. 289 sq.; cf. takođe R. Garbe, *Sāmkhya und Yoga*, pp. 39 sq.

Izlaganje osnovnih crta đainističke filozofije i religije vidi u: H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925), A. Guérinot, *La Religion djaina* (Paris, 1926), Walter Schribring, *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt* (Berlin 1935; sadržano u *Grundriss*); C.-J. Shah, *Jainism in North India, 800 BC-AD. 526* (London, 1932).

O fenomneima kao što su *siddhi*, *yoginī*, itd., vidi Kalipada Mitra, *Magic and Miracle in Jaina Literature* (»Indian Hist. Quarterly«, XV, June 1939, pp. 175—182). Adris Banerji, *Origin of Jain Practices* (»Journal of the Oriental Institute«, Baroda, 1952, I, pp. 308—31), upoređuje figuru *tīrthankara*, koju đainistička umetnost predstavlja »sa rukama koje padaju do ispod kolena« (*āḍānu-lambitabāhu-dvayam*), i figure pronađene u Harappi, koje takođe imaju ruke koje ispružene padaju ispod kolena (cf. M. S. Vats, *Excavation at Harappā*, pl. XCIII, pp. 331—332, slika 300 i 318). A Banerji misli da postoji veza između nagosti đainističkih asketa i nagosti protoistorijskih figura iz Harappa (cf. Vats, sl. 307—308, 317—318 i slike 13—14, 18—19 i 22 iz Mohendo-Daro). O ovom problemu vidi, takođe, *infra*, Beleška VIII, 11. O prisutnosti arhajskih elemenata u đainizmu vidi P. C. Bagghi, *Primitive elements of Jainism* (»Journal Depart. of Letters«, Calcutta Univ., Vol.

V, 1921, pp. 349—364). O ikonografskom simbolizmu cf. Ananda Coomaraswamy, »*The Conqueror's Life*« in *Jaina Painting* (»Journal of the Indian Society of Oriental Art«, December 1935, pp. 1—18).

#### Beleška VI, 4: o mudrāma

Izvorne dokumente koji se tiču značenja termina *mudrā* sakupio je Otto Stein, *The Numeral 18* (»Poona Orientalist«, I, 3, pp. 1—37), p. 21, *Beleška*; njih je veoma oštroumno analizirao J. Przyłuski, *Mudrā* (»Indian Culture«, II, 1936, pp. 715—719). Još 1892, O. Francke predlaže da se *mudrā* prevede sa »beleženje ili umetnost čitanja« (»Zeit. f. Deutsche Morg. Gesell.«, 1892, pp. 731—734); cf. kritiku A. Coomaraswamy-a in »Journ. American Orient. Soc.«, 1928, Vol. 48, pp. 279—281. Fritz Hommel, *Pāli muddā = babylonisch musarū und die Herkunft der indischen Schrift* (»Studia Indo-Iranica«, *Ehregabe für W. Geiger zur Vollendung des 75 Lebensjahr*, Leipzig, 1931, pp. 73—84), smatra da *mudrā*, *pāli muddā*, »beleženje, pečat«, vodi poreklo iz babilonskog *musarū*, »beleženje, pečat«, posredstvom staropersijskog, u kome je z prešlo u *d* (*musarū* > *muzrā* > *mudrā*).

U Indiji, *mudrā* je u vezi sa: 1) plesom (cf. Meerwarth, *Les Kathakalis du Malbar*, »Journal Asiatique«, 1926, pp. 193—284; Vasudeva Podubal, *Kathakali and Diagram of Hand Poses*, Trivandrum, Governmental Press, 1930); 2) simboličkim jezikom (Penzer, *The Ocean of Stories*, Vol. I, pp. 46, 80—82, praćen obilnom bibliografijom; pomenimo i: Dracott, *Simla Village Tales*, pp. 47—50; Knowles, *Folktales of Kashmir*, pp. 215, 220; W. Crooke, *Secret Messages and Symbols used in India*, »Journal of Bihar Orissa Research Society«, 1919, V, pp. 451 sq.; J. Auboyer, *Moudrā et Hasta ou le langage par signes*, »Oriental Art«, III, 1951, pp. 153—160); 3) ikonografijom (vidi, naročito, Ananda Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture*, Cambridge, 1917); 4) ritualom u užem smislu te reči (Tyra de Kleen, *Mudrās. The ritual hand-poses of the Buddha-priests and the Shiva Priests of Bali*, London, 1925, II ed., 1942; Aisaburo Akiyama, *Buddhist Hand-Symbol*, Yokohama, 1939; studija dragocena naročito zbog ilustracija.)

Prema *Sahastomamahāniddhi*, p. 488 (navedeno po C. Oppertu, *The Original Inhabitants of India*, p. 414, n. 170), *mudrā*, izgleda, ima jedno drugo značenje: jesti »fried grain«.

*Mudre* će dobiti veliki značaj u ritualu japanskih budističkih sekti tantrističkog porekla: cf. Si-do-in-dzou, *Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon* (Paris, 1899, pp. 3—5, 15, 23, 31—32, 38, etc.). E. Dale Saunders, *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture* (New York, 1960). Ne bismo zalazili u simboliku gestova drugih religija (vidi, na primer, S. Langdom, *Gesture in Sumerian and Babylonian prayer*, »Journal Royal Asiat. Soc.«, 1919, pp. 531—556, i iranske paralele koje je sakupio J. J. Modi u *Asiatic Papers*, Vol. III, Bombay, 1927, pp. 170—194). Interesantno je napomenuti da simboličku valorizaciju ritualnih gestova srećemo i u najrazvijenijim mističkim tradicijama. Jedno persijsko predanje, starije od XIV veka, pripisuje Al Hallādu kratak tekst koji govori o simboličkoj vrednosti petnaest telesnih pozicija za vreme kanonske molitve: »isprati usta, znači sticati otvorenost; ušmrkavati vodu, znači odustajati od oholosti; uspraviti se, znači učestvovati u božanskoj permanentnosti; u zaklonu šatora klanjati se do zemlje, znači izolovati se u jedinstvo sa božanskim, itd.« (L. Mas-

signon, *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Vol. II, 782). Vidi, takođe, L. Gardet, *Mention du nom divin*, p. 665.

O mudrama u tantrističkom ritualu cf. *Mahânirvâna-tantra* (ed. Avalon, Madras, 1927), III, 4 sq. (*karanyâsa* i *anganyâsa*), V, 48, 74 (*yonimudrâ*), 86, 112 (*njâna mudrâ*), itd.; *Sâradâtilaka-tantra*, VI, 75—111; *Kâmaratna-tantra* (ed. Pandit Hemchandra Goswami Tattabhusan, Shillong, Assam Govern. Press, 1928), p. 5 sq. Vidi, takođe, Gulik, *Hayagrîva*, pp. 51 sq.; S. B. Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism*, pp. 113, 177—178, 187 sq.

U tantrizmu leve ruke, *mudrâ* je ime koje označava partnerku u seksualnom ritualu (vidi str. 254). Teško je objasniti zašto je do ovoga došlo; Pšilusk podseća na to da *mudrâ* doslovno znači »pečat«, ali, i »matricu«. Kao što ćemo videti kasnije, pravi smisao seksualnog objedinjavanja u tantrističkom ritualu jeste »imobilizacija *bodhicîtte* (koja u kontekstu ovog tipa označava muško seme). *Bandhe* i *mudre*, koje se koriste u hatha-yogi, jesu telesne pozicije kojima je moguće kontrolisati mišiće i nerve genitalnog dela tela: ta je, pak, kontrola, kako kažu tekstovi, u vezi sa kontrolom daha. Moguće je ovladati kretanjem sperme, isto tako kao što je moguće ovladati vlastitim dahovima, te kao što je moguće ovladati vlastitim dahovima, na isti način je u toku *kumbhake* moguće »zaustaviti disajne procese, na isti način je moguće »zaustaviti« i »nepokretnom učiniti« spermu. Pri tom treba imati na umu i to da je »imobilizacija« sperme preko *prânâyame* u nerazdvojivoj vezi sa istovrsnom imobilizacijom stanja svesti (vidi str. 258).

#### Beleška VI, 5: mantra i dhâranî

O mantrama u vedizmu i bramnizmu cf. Mauritz Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, I, 148 sq., 236 sq.; u budizmu *ibid.*, II, 275; u tantrama I, 481 sq. O *dhâranama* u prebudističkom periodu *ibid.*, I, 94 sq.; 103 sq.; u budizmu termin se prvi put javlja u *Lalitavistari* i *Saddharma-pundarîki* (*ibid.*, II, 380); Waddel smatra da je ova tehnika postojala u budizmu od samog početka: cf. *The Dhâranî cult in Buddhism, its origin, deified literature and images* (»Ostasiatische Zeitschrift«, I, 1912—1913, pp. 155 sq.; vidi, takođe, »Indian Antiquary«, Vol. 43, 1914, pp. 37 sq.; 49 sq., 92 sq.). Studije koje obuhvataju problem u celini: Wassilief, *Le Bouddhisme*, pp. 144 sq.; L. de la Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, pp. 119 sq.; J. W. Hauer, *Die Dhâranî im nordlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie* (Stuttgart, 1927); J. Woodroffe, *The Garland of Letters* (Madras, 1922: izlaže naročito poznije tantrističke spekulacije); J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (Torino, 1949), pp. 234 sq. Liste *dhârana*, tekstove u kojima ih nalazimo i mahâjânističku interpretaciju istih u *Vijnaptimâtratâsiddhi, La Siddhi de Hiuan tsang*, prev. i koment. L. de la Vallée-Poussin (Paris, 1928), II, 613—614; *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, prev. i bel. Étienne Lamotte, I (Louvain, 1944), pp. 318 sq.; R. Tajima, *Étude sur le Mahâvairocana-sûtra* (Paris, 1936), p. 103, itd. *Mantra* i *dhâranî* u hayagrîva kultu, R. H. van Gulik, *Hayagrîva, the mantrayanic aspect of Horse-cult in China and Japan*, pp. 48 sq.; u Japanu, M. W. Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (1928—1935), II, 520 sq.; cf., takođe, Lucian Scherman, *Siddha, Sanskrit letters as mystical symbols in later Buddhism outside India* (u *Art and Thought, Hommage à Coomaraswamy*, London, 1947, pp. 55—62).

Gotovo svaka tantra izlaže izvestan broj *mantri*: spomenimo posebno *Sâradâtilaka-tantra*, gl. VI—XXIII. *Tantrâbhîdhâna, sa Vijâ-nighantuom* i *Mudrâ-nighantuom* (ed. Tarânâtha Vidyâratna, *Tantrik Texts*, I, 1913), predstavlja neku vrstu rečnika koji daje tantristički smisao samoglasnika i suglasnika. Značajan je i veoma koristan: *Daksinâmûrti, Uddhârakoša. A dictionary of the secret Tantric syllabic code* (ed. Raghu Vira i Shodo Taki, Lahore, 1938).

Kada je reč o teoriji zvuka, valja naročito obratiti pažnju na učenja *mîmamsâ*-tradicije. Vidi Umesha Mitra, *Physical Theory of Sounds and its Origin in Indian Thought* (Allahbad University Studies, Vol. II, 1926).

Kada je reč o praksi žena cf. D. S. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London, 1927, 1933, 1934), III, 195 sq. (fr. prevod, Paris, 1944). Značajan tekst kašmirskog šivaizma (Abhinavaguptina *Tantrasâra*, ed. M. R. Shâstri, Bombay, 1918, pp. 12—17), prev. i komentari G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, pp. 66—68.

O mitskoj personifikaciji *mantri* cf. J. Przyłuski, *Les Vidyârâja* (»Bull. École française Extr. Or.«, 1923, Vol. 23, pp. 301—318, naročito, pp. 308 sq.).

#### Beleška VI, 6: dhikr

Hoghes, *Dictionary of Islam* (London, 1885), pp. 703 sq., tehnike *dhikra* rezimira u skladu sa učenjem Maulawi Shah Valiyu'llah-a iz Delhija. Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallâj*, pp. 696 sq.; *id.*, *Le soufflé dans l'Islâm* (»Journal Asiatique«, 1943—1945, pp. 436—438); L. Gardet, *La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane* (»Revue Thomiste«, 1952, pp. 642—679; 1953, pp. 197—216). Autor upoređuje »dhikr jezika« sa *dhâranom*, a »dhikr srca« sa *dhyânom* (p. 670, 205). »Ukoliko je naša analiza iskustva *dhikra* tačna, valja zaključiti da se iskustvo, svojim sukcesivnim dejstvom na sve elemente ličnosti, od svesti do podsvesti, javlja kao nešto »blaže«, ali istovremeno i zaobilaznije i slučaju podložno, i, dakle, manje pouzdano sredstvo da se dostigne ono čemu joga izričito teži« (*ibid.*, p. 207).

O odnosima islamske mistike i Indije vidi L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), pp. 75 sq., 86 sq.; M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana* (Annali Lateranensi, Citta del Vaticano, 1946, pp. 103—212: *samâdhi*, 125 sq., veštački proizvedene ekstaze, 136 sq., *fanâ'* i *nirvâna*, 156 sq.). Vidi, takođe, Émile Dermenghem, *Techniques d'extase en Islam* (in *Yoga, Science de l'homme intégral*, objavljeno u redakciji Jacques Masui-a, Paris, 1953, pp. 274—283).

#### Beleška VI, 7: mandala

Svaka tantra poseduje jednu svoju vlastitu *mandalu*. Vidi G. Tucci, *Some glosses upon the Guhyasamâja* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, III, Bruxelles, 1935, pp. 339—353), pp. 342 sq. o *mandali* iz *Guhyasamâja-tantra*; cf. Mario E. Carelli, *Sekoddesatikâ of Nada-pâda (Nâropâ) being a commentary of the Sekoddesâ section of the Kâlacakra Tantra* (Gaekwad Oriental Series, XC, Baroda, 1941), pp. 25 sq.; B. Bhâtâcharyya, *Nispanmayogâvalî* (opis 26 *mandala*, tekst Abhayâkaragupte, iz manastira Vikramašîla, »Gaekwad Or. Series«, CIX, Baroda, 1949). Vidi A. Foucher, *Étude sur l'Iconographie bouddhique*



de l'Inde, Vol. II (Paris, 1905), pp. 8 sq.; A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge-Harvard, 1938), I, pp. 159—175; L. Finot, *Manuscrits sanskrits de Sādhanas* (»Journal Asiatique«, Juin-septembre 1934, pp. 1—86), pp. 13 sq.; H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlin, 1926), pp. 54 sq., 94 sq.; Paul Mus, *Barabudur*, I, p. 320 sq.; P. H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1946); *Hôbôgirin*, III, p. 279 (*chakuji*, »izabratî teren«); E. Suzuki, *Mandara* (Eastern Buddhism, VII, May 1936); Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (»Harvard Journal of Asiatic Studies«, VIII, pp. 241—332), pp. 311—312; W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1937), I, pp. XV—XVIII; Lin Li-kouang, *Punyadaya (Na-t'i), un propagateur du tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Huan-tsang* (»Journal Asiatique«, 1935, 2, pp. 83—100).

O simbolizmu mandale i njenim odnosima sa arhitektonskom simbolikom cf. P. Mus, *Barabudur, passim*; G. Tucci, *Il simbolismo architettonico dei tempi di Tibet Occidentale* (»Indo-Tibetica«, III—IV, Roma, 1938); id., *Mc'od rien e Ts'a ts'a nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato* (»Indo-Tibetica«, I, Roma, 1932); o simboli obilaženja hramova cf. Gisbert Combaz, *L'évolution du stûpa en Asie* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, III, Bruxelles, 1935, pp. 93—144), pp. 124 sq.; o odnosima između simbolike bojenih tkanina (*pata*) i mandale cf. Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrîmûlaka* (Buddhica VI, Paris, 1930).

O problemu u celini vidi: Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, 1949); Erik Haahr, *Contributions to the Study of Mandala and Mudrâ*, Acta Orientalia, XXIII, 1958, pp. 57—91; J. Schubert, *Das Reis-Mandala*, Asiatica, Festschrift F. Weller (Leipzig, 1954), 594 ff. Ariane Macdonald, *Le Mandala de Mañjuśrîmûlaka*, Paris, 1962; Helmut Hoffman, *Literarhistorische Bemerkungen zur Sekoddesatika des Nadapada*, »Beiträge zur Indischen Philologie und Altertumskunde«, VII, Hamburg, 1951, pp. 140.147.

O simboličnim centra cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 321; id., *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), pp. 30 sq.; id., *Images et Symboles* (Paris, 1952, pp. 47 sq. O psiho-loškoj simboličnim vidi C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pp. 139 sq.; id., *Gestaltungen des Unbewussten* (Zürich, 1950), pp. 187 sq.

#### Beleška VI, 8: o literaturi hatha-yoge

Vidi: J. N. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India* (London, 1920), p. 384; G. W. Briggs, *Goraknâth and the Kânphata Yogis* (Calcutta, 1938), pp. 251—258; Dr. Mohan Singh, *Goraknâtha and Mediaeval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937), pp. 8 sq. Vidi, *infra*, Beleška VIII, 3.

Postoje mnoga izdanja *Goraksaśatake* sa komentarima (*Goraksa Paddhati*, etc.); izdanje teksta i prevod *śatake*, Briggs, *op. cit.*, pp. 284—303. O *Goraksa-samhiti* vidi, takođe, Tucci, *Animadversiones Indicae*, pp. 134—136.

*Hathayogapradîpikâ*: izd. sanskr. teksta sa komentarom Brahmânanda i Śrîdharinim glosarom (Bombay, 1889; mnoga reprint izdanja); nemački prev. i bel. Herman Walter: *Svâtâmârâma's Hathayogapradîpikâ (die Leuchte des Hathayoga) aus dem Sanskrit übersetzt* (München, 1983), Diss.); izdanje i engleski prevod Brahmânanda Bhaba

(Bombay, 1889), Śrînivâsa Iyângar (Bombay, 1983; poslednje preštampavanje: Adyar-Madras, 1933), Pañcam Sinh (Allahabad, 1915, u seriji »Sacred Books of the Hindus«); numeracija stihova se donekle razlikuje u ta dva izdanja.

*Gheranda-samhîtâ*: izd. Bhuvanana Chandra Vasaka (Calcutta, 1877); engl. prev. Rai Bahadur Śrîśa Chandra Vasu (Bombay, 1895, Allahabad, 1914, u seriji »Sacred Books of the Hindus«, Adyar, 1933); nem. prev.: Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien* (Berlin, 1908, II izd., 1921).

*Siva-samhita*: izd. i eng. prev. Rai Bahadur Śrîśa Chandra Vidyarâna (Lahore, 1884; ponovno izdanje Allahabad, 1923, »Sacred Books of the Hindus«).

U knjigama Theosa Bernarda, *Hatha Yoga* (Columbia Univ. Press, New York, 1944), i Alaina Danieloua, *Yoga, the method of re-integration* (London, 1949), naći ćemo znatan broj izvoda iz ova tri pomenuta spisa. Vidi, takođe, H. Zimmer, *Lehren des Hathayoga. Lehrtexte* (»Yoga. Eine Internationale Zeitschrift«, I, pp. 45—62).

Kada je reč o interpretaciji medicinskih termina tantrističke anatomije i fiziologije, između ostalog, vidi: Baman Das Basu, *Hindu System of Medicine* (studija objavljena u »Guy's Hospital Gazette«, 1889, delimično preštampana u *Uvodu za Siva-samhîtâ*, Allahabad, 1923). Cf., takođe, R. Roesel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 39 sq.; Dr. V. Rele, *The mysterious Kundalini* (Bombay, 1929).

O naučnim opservacijama hatha-yogina vidi Charles Laubry et Thérèse Brosse, *Documents recueillis aux Indes sur les »Yoguis« par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme* (Presse Médicale, n° 83, 14 okt. 1936). Vidi, takođe, Hubert Risch, *Le Hatha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques* (Thèse, Faculté de Médecine de Paris, 1951); Jean Filliozat, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde* (u broju *Limites de l'Humain*, »Études carmélitaines«, 1953, pp. 23—38), sa dodatnim bibliografskim indikacijama. Dr. Thérèse Brosse, *Études Instrumentales des techniques du Yoga, Expérimentation psychosomatique*, Paris, 1963 (»Publications de l'École Française d'Extrême Orient«, Vol. LII); Jean Bruno, *Yoga et training autogène*, »Critique«, Nr. 159—60, août-septembre, 1960, 781—807.

#### Beleška VI, 9: čakra, âdhâra, itd.

O teoriji čakra vidi: Satcakranirûpana i Pâdukâpañcaka (izd. i engl. prev. Sir John Woodroffe, *The Serpent Power*, III ed., Madras-London, 1941); *Kulârnavatantra* (ed. Târânâtha Vidyârâtna, *Tantrik Texts*, Vol. V, London, 1917), gl. VIII; *Goraksaśataka* (ed. Poon, preštampano u Briggs-u, *Goraknâth and the Kanphata Yogis*, Calcutta-Oxford, 1938, pp. 284—304).

O âdhârana vidi Briggs, *op. cit.*, pp. 317 sq. Opis i interpretaciju čakri daje J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, pp. 311 sq. Podsetimo se da i isihastička tradicija (vidi *supra*, str. 79), u skladu sa učenjem nekih autora, razlikuje četiri »centra« koncentracije i molitve: 1) moždano-čeon (lokalizovan u delu između obrva); 2) usneno-grleni (odgovara »najobičnijim mislima, onim koje dolikuju inteligenciji koja se izražava konverzacijom, korespondencijom i u prvim stadijumima molitve«, A. Bloom); 3) grudni centar (»smešten u gornjem i srednjem



delu pluća«. »Stabilnost misli, očevidno pod uticajem *thymusa*, veća je nego u prethodnim slučajevima, ali se još karakteriše emocionalnom obojenošću i podleže ovoj«, A. Bloom); 4) srčani centar (smešten »u višem delu srca, malo ispod leve sise«, u skladu sa učenjem grčkih Otaca; »malo iznad«, prema Teofanu Pustinjaku i drugima. »To je fizičko mesto savršene pažnje«; Antoine Bloom, *L'Hésychasme, Yoga chrétien?*, pp. 185 sq.

Vidi, takođe, W. Nölle, *Hesychasm und Yoga*, »Bizantinische Zeitschrift«, XLVII, pp. 95—103; E. von Ivanka, *Bysantinische Yogis?*, »Zeitsch. f. Deutsche Morg. Gesell.«, LII, pp. 234—39; Jean Déchanet, *Yoga chrétien en dix leçon*, Paris, 1964.

#### Beleška VI, 10: o »internacionalnom jeziku«

U svojoj knjizi *Bauddhagân o Dohâ* (Calcutta, 1916), Haraprasad Shâstri objašnjava *sandhyâ-bhâsu* na sledeći način: »sva dela sahađâ-yâna napisana su na jeziku *sandhyâ-bhâsi*; reč je o *bhâsi* (jeziku) sastavljenom od svetlosti i tame (*alo-â-dhâri*), u kome se smenjuju jasnoća i nejasnost; neki delovi su ipak razumljivi, drugi to uopšte nisu. Drugim rečima, u ovom govoru o *dharmi*, visokog nivoa, pominju se i razne druge stvari.« Prema Vidushekar Shâstriju (*Sandhâ-bhâsâ*, »Ind. Hist. Quarterly«, 1928, IV, 287—296), »budistički termin *sandhâya* ekvivalentan je terminu *abhisandhâya* koji srećemo u bramanističkim tekstovima.« Kineski izvori dopuštaju da zaključimo da *sandhâ-bhâsyâ* znači *âbhipâyika vacâna*, to jest, »intencionalni jezik«. Ovo tumačenje podržava i P. C. Bagghi, *The Sandhâbhâsâ and Sandhâvacâna* (»Ind. Hist. Quart.«, 1930, VI, 384—484, članak ponovo objavljen u *Studies in the Tantras*, 27—33), navodeći u prilog kineske izvore i, naročito, trinaesto poglavlje *Hevajatantra* posvećeno *sanghâ-bhâsi*. U dodatku uz svoju knjigu *Obscure religious cults* (pp. 477 sq.: *Enigmatic language of the Old and Mediaeval Poets*), S. Dasgupta je sakupio veliki broj poetskih i mističkih tekstova napisanih ovim »intencionalnim jezikom«. Takođe, A. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 261 sq.

O *Dohi* vidi: N. Shahidullah, *Les Chants mystiques de Kânha et de Doha-kosa* (Paris, 1928); B. Bhâtâcharyya, *The Date of the Buddha Gân o Dohâ* (»Journ. Behar Orissa Research Society«, XIV, 1928, pp. 341—357); S. Dasgupta, *op. cit.*, pp. 61 sq., 93 sq., 423 sq., i *passim*; P. C. Bagghi, *Materials for a critical edition of the old Bengali Caryâpadas. A comparative study of the text and the tibetan translation*, Part I (Calcutta University Press, 1938, preštampano iz »Journal of Department of Letters«, Vol. XXX); *cf. also*, Anath Basu *Tattvasvâbhâvadrstogîtikûdohâ* (»Ind. Hist. Quart.«, 1924, pp. 676 sq.); C. Bendall, *Subhâsîtâ-samgraha* (Museum, nouvelle série, IV—V, Louvain, 1905, p. 71 sq.

#### Beleška VI, 11: »Istim ovim činovima...«

*Prañjopayavinîścayasiddhi* (I, 15), delo Anangavađre, učitelja Indra-bhutinog, ponavlja ovu istu formulu. U ovom spisu, kao i u Indra-bhutijevoj *Ānânâsiddhi*, *maithuna* se izričito preporučuje (ed. B. Bhâtâcharyya, *Two Vajrayâna Works*, Gaekwad Orient. Series, Baroda, 1929, pp. 20—29, 33—35, itd.). *Mudrâ* (supruga prilikom rituala) mora da bude predstavljena *guruu*, a ritual sme da se obavi samo inicijacijom

koju obavlja *guru*. Međutim, nezavisno od čina *maithuna* sa *mudrom*, koja je, za tu priliku, bila blagoslovljena, jogi može da uživa sa koliko mu drago drugih žena, a da time ne čini nikakav »greh«. Indra-bhuti dodaje, pri tom, završavajući svoje delo, da *Ānânâsiddhi* mora da se čuva u tajnosti i da se saopštava samo upućenima, po cenu mnogih i nesamerljivih nesrećnih posledica.

U *Subhâsîtâ-samgrahi* (ed. Bendall, p. 38) se navodi nekoliko stihova iz Aryadevine *Cittaviśuddhiprakarane*, koji idu u istom pravcu u kome i formula iz *Ānânâsiddhi*: *yena yena hi badhyante dantavo rundrakarmanâ, sopâyena tu tenaiva muçyante bhavabandanât*, itd. Uostalom, već i u *Sûtrâlamkâri* (XIII, 11—13) se tvrdi da se »preko *kleše* (strasti ili onečišćenosti) može izbaviti iz *kleše*« (*klešata eva klešanihsaranam*); navedeno po L. de la Vallée-Poussin-u, *A propos du Cittaviśuddhiprakarâna d'Aryadeva*, »Bulletin of the Oriental School of London«, VI, 1931, p. 413. O Aryadevinom spisu *cf.* Prabhuhubhai Patel, *Bodhicittavivarana* (»Ind. Hist. Quart.«, VIII, 1932, pp. 790—793); id., *Cittaviśuddhiprakarâna* (*ib.*, IX, 1933, pp. 705—721); izdanje sanskritskog teksta i tibetanski prevod iz pera istog autora: *cf.* D. B. Patel, *Cittaviśuddhiprakarâna of Aryadeva* (Santiniketan, 1949); vidi, takođe, H. de Glasenapp, *Mystères bouddhistes* (fr. prev., Paris, 1944), pp. 32 sq.; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 244 sq.; Alex Wayman, *Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras, History of Religions*, II, I, 1962; 73—111; A. Bharati, *Sakta and Vajrayâna, their place in Indian Thought*, in: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism* (Koyasan, 1965), pp. 73—99.

#### Beleška VI, 12: zadržavanje daha i imobilizacija sperme u Kini

Studija Henri Maspéro, *Les Procédés de »Nourrir le Principe vital« dans la religion taoïste* (»Journal Asiatique«, 1937, pp. 177—252, 353—430) »obrađuje kineske tehnike i teorije o disanju (vidi *supra*, str. 76). Interesantno je da postoje izvesne sličnosti sa tantrističkim metodama koje imaju za cilj istovremeno zastavljanje i daha i seminalnog lučenja. Evo jednog odlomka iz *Biografije Pravog Čoveka čiste Transcendencije*, učitelja P'ei-a, tog »kratkog hagiografskog povedanja« za koga Maspéro misli da potiče iz V veka: povlačenje semena ovaj tekst kvalifikuje kao jedan od pet načina da se dostigne besmrtnost, koje preporučuje učitelj Tsiang: »Savršenom meditacijom valja odagnati (sve spoljne) misli; tek onda čovek i žena mogu upražnjavati metodu postizanja Večnog života. Ovaj postupak mora da ostane potpuno tajan: možete ga preneti samo mudracima! ... Svaki put kada želimo da ga upražnjavamo, treba da uronimo u meditaciju: treba se, prvo, lišiti svesti o svome telu i o spoljašnjem svetu. Posle toga, treba škrgutati zubima u sedam serija i izgovoriti sledeću molitvu: Neka bi se Prazilvorna-Bela suština Metala razišla po mojih Pet-Cvetova (pet unutrašnjih organa). Neka bi Gospodar Zuti-Starac iz Centra uskladio moje duše i u red doveo moju Suštinu. Neka bi Uzvišena Suština Strašnog-Vrhovnog, koagulirajući unutrašnja lučenja, Transcendentalno učinila tvrdim poput kosti. Neka se šest dahova Velikog-Realnog i Nenadmašnog skupe u unutrašnjosti! Neka bi Misteriozni Starac Više Suštine uspeo da povra ti Suštinu da bi opravio moj mozak! Pomognite mi da objedinim (*yin* i *yang*), učinite da se rastvori Embriion i sačuva Dragi kamen.«

»Posle završene molitve, mudrac neka i dalje zadrži (usmerenost duha) na predeo bubrega, držeći i dalje, čvrsto, u posredstvu Suštine

i destilirajući Dah koji se uz kičmu penje do Ni-huan, suprotno od struje: to je ono što se zove 'vratiti se u Izvor', *Huan-yuan*; žene treba da zadrže (usmerenost duha) na srce, hraneći duhove, destilirajući neugasivu vatru, nastojeći da spuste dah iz grudi u krsta, odakle će se ovaj, uz kičmu, popeti do Ni-huana; to je ono što se naziva, 'transformisati stvarnost', *hua-tchen*. Posle sto dana stiže se do Transcendencije. Upraznjavajući dugo (ovaj postupak), čovek spontano postaje Realni-Čovek i, živeći neograničen vremenom, živi stolicima. To je način da se ne umre« (prev. na fr. Maspéro, pp. 386—387).

Uočimo ovde prisustvo alhemijske simbolike disanja i seksualnog čina. R. H. van Gulik, *Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ang dynasty*, B. C. 206. A. D. 1644 (privately published in fifty copies, Tokyo, 1951), dokazao je podudarnost terminologije alhemije i seksualnosti u taoističkim spisima (pp. 115 sq.; žena se naziva »posudom za topljenje metala«. *le creuset*, etc.). Vidi, takođe, Mak Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoistes de l'anti-quité)*, Peking, 1953.

Evo i jednog drugog teksta: »Jedna knjiga Besmrtnih kaže: ono glavno što čini da suština može da se vrati da bi se okrepio mozak, jeste koitus, kojim se postiže da se suština veoma uzburka; (zatim) u momentu kada je na putu da izađe, treba brzo zgrabiti (penis) sa dva srednja prsta leve ruke u predelu iza *scrotum*-a i ispred *anusa*, čvrsto stegnuti i dugo ispuštati Dah kroz usta, škrgučući zubima istovremeno više desetina puta, ne zadržavajući, pri tom, Dah. Dakle, pošto se Suština izbacila, i budući da Suština nije uspeła da izađe, ona se vraća iz Stapića od žada (penis) i penje se da bi ušla u mozak. Besmrtni među sobom predaju tajnu ovog postupka; pijući krv, oni se zaklinju da ga nikada ne otkriju tamo gde ne treba i na način koji ne dolikuje (*Yu-fang T'he-yao*, I, b, prev. Maspéro, p. 385). Cf., takođe, van Gulik, p. 78; J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, 435—447; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London, 1965, pp. 185—198.

Ove seksualne tehnike verovatno su nastale pod tantrističkim uticajem: shvatnje seksualnog čina u smislu duhovnog objedinjenja muškog i ženskog principa, prestavljenih simbolima Sunca i Meseca, neobično podseća na *hatha-yogu* i *sahadžiya*. Kad je reč o tim istim praksama u Japanu, vidi van Gulik, pp. 85 sq.

#### Beleška VI, 13: *sahadžiyâ i visnuizam*

O *sahadžiyi* vidi Manindra Mohan Bose, *An introduction to the study of the Post-Caitaniya Sahadžiâ Cult* (»Journal of the Department of Lettera«, Calcutta University, Vol. 16, pp. 1—162, 1927) i *Post-Caitaniya Sahadžiâ Cult* (Calcutta, 1930), Shashibushan Dasgupta, *Obscure religious cults as background of bengali literature* (Calcutta, 1946), pp. 131 sq.

O visnuitskoj mističkoj literaturi cf. Dinesh Chandra Sen, *History of Bengali Language and Literature* (Calcutta University, 1911); *The Vaishnava Literature of Mediaeval Bengal* (1917); *Chaitanya and his Age* (1922); *Chaitanya and his companions* (1917); Melville T. Kennedy, *The Chaitanya Movement* (Oxford, 1925).

O »osećaju« (*rasa*), koga treba gajiti prema božanstvu, vidi Abhayakumar Guha, *Rasa-Cult in the Chaitanya Charitâmrita (Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, Vol. III, part. III, pp. 368—388,*

Calcutta, 1927). S. K. De je napisao jednu eruditsku studiju o problemu retorskih klasifikacija mističnih osećanja: *The Bhakti-Rasa-Shastra of Bengal Vaisnavism* (»Indian Historical Quarterly«, XIII, 1932, pp. 643—688). Evo spiska *anubhâva* (»konsekvencija«) koje predstavljaju i pojačavaju mistički zanos izazvan ljubavlju prema *Kršni*: *nritya* (igra), *viluthita* (valjanje po zemlji), *gîtâ* (pevanje) *krošana* (snažni krici), *tanu-motana* (uvijanje tela), *humkâra* (urlanje), *đrmbhâ* (zevanje), *śvâsa-bhûman* (učestali uzdasi), *lokânapeksitâ* (indiferentnost prema javnom mnjenju), *lâlâsrava* (pena na ustima), *atta-hâsa* (glaslan smeh), *ghûrnâ* (vrtočlavičica) i *hikkâ* (štucanje). Sve ove klasifikacije odgovaraju konkretnim iskustvima.

#### Beleška VII, 1: *alhemičari, jogini i »magični let«*

*Rasârnavâ*, spis koji Mâdhava navodi u svom delu *Sarva-darsana-samgraha* (p. 80, ed. »Anandâshrama Series«; prev. Cowell, p. 140), pominje jogistički proces *dehavedha* kojim je moguće poleteti (vidi, takođe, P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, Vol. I, p. 76 u Uvodu). Reč je o dobro poznatoj *siddhi*, koja je karakteristična kako za jogu tako i za šamanizam. U Indiji postoji znatan broj legendi o kraljevima i letećim čudotvorcima (cf., na primer, Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, Vol. II, pp. 62 sq.; III, 27, 35; V, 33, 35, 169 sq.; VIII, 26 sq., 50 sq., itd.). Čudesno jezero Anavatapta mogao je doseći samo onaj ko je posedovao nadnaravnu moć letenja: Buda i arhati su mogli za tren oka da stignu na Anavatapta, kao što su, u hinduističkim legendama, *rsi* mogli da se vinu, i da za tren oka stignu u božanski i misteriozni predeo na severu zemlje nazvan Svetadvîpa: cf. W. E. Clark, *Sâkadvîpa and Svetadvîpa* (»Journal of American Oriental Society«, Vol. 39, 1919, pp. 209—242); K. Rönnow, *Some remarks on Svetadvîpa* (»Bull. Oriental School of London«, V, pp. 253 sq.); o Anavatapta cf. T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India* (London, 1904—1905), Vol. I, p. 35; M. W. de Visser, *The Arhats in China and Japan* (Berlin, 1923, IV, »Sonderveröffentlichungen der Ostasiatischen Zeit schrift), pp. 24 sq.; o Svetadvîpi cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 367 sq.; Otto Maechen-Helfen, *Svetadvîpa in pre-christian China* (»New Indian Antiquary«, II, 1939, pp. 166—168); o letu arhata cf. de Visser, *op. cit.*, pp. 172 sq.; Sylvain Lévi et Ed. Chavannes, *Les seize arhats protecteurs de la loi* (»Journal Asiatique«, 1916, pp. 1—50, 189—304), p. 23, 263 sq.

O »magičnom letenju« u Kini cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 394 sq.; B. Laufer, *The prehistory of aviation* (Field Museum »Anthropological Series«, XVIII, n° 1, Chicago, 1928), pp. 14 sq.; u Tibetu cf. J. Bacot, *Marpa le Traducteur* (Paris, 1936), p. 13 sq.

O legendi o tri čudesne planine okružene morem i kojima se niko ne može približiti vidi Ed. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, Vol. II, Paris, 1897, p. 152—153. Vidi, takođe, E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, »Journ. Amer. Orient. Soc.«, Vol. 26, 1905, p. 1—67.

#### Beleška VII, 2: *Nâgârduna alhemičar*

Za biografiju Nâgârdune cf. A. Grünwedel, *Taranatha's Edelsteinminne* (Berlin, 1914), pp. 14 sq.; Max Waleßer, *The Life of Nâgârduna from tibetan and chinese sources* (Hirth Anniversary volume, London, 1923, pp. 421—455) i *supra*, Beleška VI, 1. O Nâgârduninim

vezama sa alhemijom vidi: P. C. Ray, *Hindu Chemistry*, Vol. I, pp. 92 sq., *Uvod*; A. Grünwedel, *Die Geschichten der 84 Zauber*, pp. 221—222; J. Filliozat, *Nāgārjuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers* (Actes du XX<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes, 1938, Bruxelles, 1940, pp. 228); id., *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris, 1949, p. 10). Nije isključeno da su osim specifično tantrističke alhemije i izvesna mineraloška opažanja bila integrisana u skup alhemičarske tradicije i prenošena pod imenom Nāgārdune: simbioza »mističke« (ili metafizičke) istine« i »opažajne istine« (rudimenta naučne misli i hemijskog iskustva), nešto je što se sreće posvuda u istoriji alhemije. Tako se, na primer, u *Rasopanisadi* (ed. K. S. Śāstri, Trivandrum Sanskrit Series, N. 92; vidi recenziju Barnett-a u »Journal Royal Asiat. Soc.«, 1930, p. 445—446), gde se može naći sledeća indikacija (16. *ādhyaya*, stih 10 sq.): »Mudracu Nāgārduni javlja sledeća vizija ovog magičnog postupka: u južnom delu Kerale, u veoma posumljenom predelu, nedaleko od mora, u selu koje nosi naziv Milina (*priti*), mogu se naći stene u obliku *pippalija*, u podnožju kojih se nalaze ležišta zlata. Treba uzeti od tih stena i izmrviti ih u meki prah. Taj prah, potom, mešati sa konjskom krv; u ljudskoj krvi rastvarati sedam puta; izmrviti ponovo u vodi sa bosiljkom i pet kravljih proizvoda; zatim sušiti u skladu sa pravilima da bi se dobila neka vrsta lepka koga valja propustiti kroz sito; u dobijenu tečnost staviti stoti deo bakra (?); svaka količina bakra koja je na taj način obradena biće udvostručena; sve zajedno topiti i mešati sa jednim delom zlata; pomešati sa medom, mlekom, itd.: dobiće se čudesno zlato, blistavo poput zlata iz reke (prev. po Sylvain Lévi-ju, *Kaniska et Śātavāhana*, »Journal Asiatique«, 1936, pp. 61—121, pp. 104 sq.; tekst je već koristio S. Levi u članku: *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (»Bull. Oriental School of London«, 1931, p. 421).

### Beleška VII, 3: o indijskoj alhemiji

Cf. A. Waley, *References to alchemy in buddhist scriptures* (»Bulletin of the School of Oriental Studies«, London, Vol. VI, p. 1102—1103). Alhemija se pominje i u *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣyī* (Nanjio, 1171; na kineski preveo Hsüan-tsang oko 650. god.), kao i u *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstri* (Nanjo, 1263; prev. Hsüan-tsang, 656—659). Neke podatke o Nāgārduni kao alhemičaru dao je i E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, t. I (Louvain, 1944), p. 383, beleška 1. Vidi, takođe, O. Stein, *References to alchemy in buddhist scriptures* (»Bull. School Orient. Studies«, VII, 1933, pp. 262 sq.) i Belešku VII, 2.

O indijskoj alhemiji i pre-hemiji vidi P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, Vol. I (II izdanje, Calcutta, 1903), Vol. II (II ed., Calcutta, 1925); cf., takođe, Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, *Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*, 2. vol. (Calcutta, 1926—1927: kompilacija bez veće vrednosti, ali sadrži znatan broj navoda iz tradicionalnih alhemijskih dela). O ulozi žive u indijskoj alhemiji: P. C. Ray, *op. cit.*, I, *Uvod*, p. 105; E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlin, 1919), p. 435; Vol. II (Berlin, 1931), p. 179; Jolly, *Der Stein der Weisen* (»Windisch-Festschrift«, Leipzig, 1914), p. 98. O tamulskom *sittaru* cf. A. Barth, *OEuvres*, I (Paris, 1914), p. 185; J. Filliozat, »Journal Asiatique«, 1934, pp. 111—112: u toj recenziji za Mookerjevju *Rasajala-nidhi*, J. Fil-

lioat smatra da *sittar* razdvaja *sarakke* (supstancije, materije) na *ān* i *pensarakku*, muški i ženski deo, podela koja podseća na *yin* i *yang*, binom karakterističan za kinesku spekulativnu tradiciju. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, II ed., Hien-hien, 1927, p. 395) smatra da taoistički alhemičar Ko-hung (Pao-p'u-tzu), iz III veka, sledi *Rasaratnākaru*, spis pripisivan Nagarduni. U tom slučaju, *Rasaratnāka*, za koju se, do tada, smatralo da datira iz VII ili VIII veka (cf. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu*, I, p. 383, n. 1), »zaista bi mogla biti znatno starija i pripadati epohi Nāgārdune, budiste iz II veka« (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, p. 10). Međutim, postoji mogućnost da je tamulska alhemija pretrpela upliv kineske alhemije (cf. J. Filliozat, *Taoïsme et Yoga*, in »Dān Viêt-nam«, N° 3, août 1949, pp. 113—120, *spec. p.* 120).

O alhemijskim rukopisima iz fonda Cordier vidi J. Filliozat, »Journal Asiatique«, 1934, pp. 156 sq.

Kada je reč o radovima o grčko-egipatskoj alhemiji, vidi R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (Paris, 1944), pp. 217.

O psihološkom aspektu alhemijske simbolike cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944, II ed., 1952); id., *Die Psychologie der Uebertragung* (Zürich, 1946).

O metafizičkim aspektima alhemije cf. J. Evola, *La tradizione hermetica* (Bari, 1931).

### Beleška VII, 4: kineska alhemija

Previde tekstova iz alhemije i pregled radova o kineskoj alhemiji možemo naći u sledećim radovima: E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Vol. I, p. 449—461; Vol. II, 65—66; O. Johnson, *A study of Chinese Alchemy* (»Bull. Orient. School of London«, VI, 1930, p. 1—24); W. A. Martin, *The Lore of Cathay or the intellect of China* (New York, 1901), p. 41—71; A. Forke, *The world conception of the Chinese* (London, 1925), pp. 227—300; Mircea Eliade, *Alchimia Asiatica* (Bucuresti, 1935), p. 9—44; Dr. Tenney L. Davis, i Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (»The Scientific Monthly«, New York, 1930, Vol. XXXI, p. 225—235); id., *T'ao Hung-Ching* (»Journal of Chemical Education«, 1923, Vol. 9, p. 859—862); Lu-Ch'iang Wu i Tenney L. Davis, *An Ancient Chinese treatise on alchemy entitled Ts'an Tung Ch'i*, *Written by Wei Po-Yang about 142 A. D.* (»Isis«, 1932, Vol. 18, p. 210—289); B. Laufer, recenzija Johnsonovog rada, »Isis«, 1929, Vol. 12, p. 330—332; J. R. Partington, *Nature*, 1927, Vol. 119, p. 11; Vol. 120, p. 158; Vol. 128, 1931, p. 1074—1075; B. F. Read, *Nature*, Vol. 12, 1927, p. 877—878; Masumi Chikashige, *Oriental Alchemy* (Tokyo, 1936); W. H. Barnes, *Possible reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B. C.* (»The China Journal«, Vol. 23, 1935, pp. 75—79); T. L. Davis, *The Dualistic Cosmology and its relations to the background of Chinese and of European Chemistry* (»Isis«, Vol. 35, 1936, pp. 334 sq.); William H. Barnes i H. B. Yuen, *T'ao, the Recluse* (A. D. 452—536), *Chinese Alchemist* (Ambix, Vol. 2, 1946, pp. 138—147); Homer H. Dubs, *The Beginnings of Alchemy* (»Isis«, Vol. 38, 1947, pp. 62—86).

O Ku Hungu (Pao P'u Tzu) vidi: P. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (II ed., Hien-hien, 1922), pp. 385—406; A. Forke, *Ko Hung, der Philosoph und Alchemist* (Archiv f. Geschichte der Philosophie, Vol. 41, 1932, pp. 115—127); Johnston, *op. cit.*, pp. 133—134; T. L. Davis, *Ko Hung (Pao-P'u*

Tzu), *Chinese Alchemist of the fourth century* («Journal of Chemical Education», Vol. II, 1934, pp. 517—520); Lu Ch'iang Wu i T. L. Davis, *Ko Hung on the Yellow and the White* (Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 70, 1935, pp. 221—284; ovaj članak sadrži prevod IV i VI poglavlja Ko Hungovog spisa; glave I—III je preveo Eugen Feifel, *Pao-P'u Tzu*, Monumenta Serica, Vol. 6, 1941, pp. 113—211 (vidi *ibid.*, Vol. 9, 1944, novi Feifelov prevod IV poglavlja), a poglavlja VII i XI su preveli T. L. Davis i K. F. Chen za studiju *The Inner Chapters of Pao-pu-tzu* (Proceedings Am. Acad. of Arts and Sciences, Vol. 74, 1940—42, pp. 287—325).

H. H. Dubs smatra da početke alhemije u Kini treba tražiti u IV stoleću pre n. e. Prema njegovom mišljenju, alhemija je mogla da nastane samo u civilizaciji u kojoj je zlato bilo maoo poznato i gde se nisu znale doze čistog zlata; međutim, u Mesopotamiji su te metode bile opšte poznate još u XIV veku pre n. e., što čini malo verovatnom hipotezu o poreklu alhemije na Mediteranu (Dubs, pp. 80 sq.). To mišljenje nisu prihvatili istoričari alhemije (vidi F. Sherwood Taylor, *The alchemists*, New York, 1949, p. 75). Dubs misli da je alhemija na Zapad stigla posredstvom kineskih putnika (*op. cit.*, p. 84). Pa ipak, nije isključeno da je »naučna« alhemija u Kini rezultat stranog uticaja (*cf. Laufer*, »Isis«, 1929, pp. 330—331). Pouzdano se zna da je An Shih-Kao, čuveni partijanski prevodilac budističkih dela, koji je boravio u Kini u II veku, poznao iransku magiju i astrologiju (H. Maspéro, *Communautés et moines bouddhistes chinois aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, »Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient«, 1910, p. 222 sq.; Prabhodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine: Les traducteurs et les traductions*, Vol. I, Paris, 1927, p. 8, 23; P. Pelliot, *T'oung Pao*, Vol. 19, 1919, p. 64 sq.). Ne znamo da li je on poznao i alhemiju (Waley, *Notes*, p. 23). Kineska astrologija bila je pod uticajem iranske astrologije (L. de Saussure, *Les origines de l'astrologie chinoise*, Paris, 1930, *passim*). Uostalom, trgovačke i kulturne veze između Kine i Irana stvorene su veoma rano (*cf. B. Laufer*, *Sino-Iranica*, Chicago, Field Museum, 1919, p. 189 sq.). U svome delu *China and the Roman Orient* (Shanghai, 1885), p. 42, 70, 173, 174, F. Hirth je jasno pokazao posredničku ulogu partskog carstva. O ulozi Arapa vidi Hirth i W. W. Rockhill, *Chan Ju Kua: His wrok on the Chinese and Arab Trade...*; Eliade, *Alchimia Asiatica*, p. 42—44. O prodoru mediteranskih ideja u Kinu vidi Dubs, *op. cit.*, p. 82—83, beleške 122—123.

#### Beleške VII, 5: metalurgija i alhemija

U jednom drugom našem radu već smo obradili problem odnosa između šamana i kovača; *cf. Le Chamanisme*, p. 408 sq. Kineska mit-ska predanja dovode u neposrednu vezu osnivače dinastija i metalurške »tajne«; vidi Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), Vol. II, pp. 609 sq. i *passim*. Peći za topljenje metala bile su izjednačene sa samim kosmičkim principima: Yu pet vrsta tih peći dovodi u vezu sa principom yang, a četiri sa yin, budući da su Kinezi među metalima razlikovali muške i ženske metale; Granet, *op. cit.*, p. 496; F. de Mély *L'alchimie chez les Chinois* («Journal Asiatique», 1895, pp. 314—340; članak koji treba citati sa rezervom), pp. 330 sq. Peći su postale neka vrsta sudije prostom činjenicom da se u njima vrši jedna sveta operacija; one su prepoznale vrlinu, kao što je i najstroža kazna bila spaljivanje živog osuđenika u njima.

Konstrukcija peći za topljenje smatrala se vrlovitim činom kome je smeo da pristupi pročišćen čovek i koji je poznao »ritual te veštine« (Granet, *op. cit.*, pp. 491, 496).

I u *Rg-vedi* (X, 72, 2) još nalazimo tradiciju da kovači znaju za izvesne biljne droge (*daratibhih osadhibhih*); o tome *cf. Manindra Nath Banerjee*, *Iron and Steel in the Rgvedic Age* («Indian Historical Quarterly», Vol. V, N° 3, 1929, p. 432—437); *id.*, *On Metals and Metallurgy in Ancient India* («Ind. Hist. Quart.», 1927, p. 121—133, 793—802).

Ne bismo se upuštali u beskrajno složene veze između kiklopa, daktila, kureta, telhina i obrade metala; *cf. R. Eisler*, *Das Quainzeichen und die Queniter* («Le Monde Oriental», Vol. 23, 1929, pp. 48—112; kovači, igrači, vračevi); Bengt Hemberg, *Die Kabiren*, (Uppsala, 1950), pp. 286 sq.; *id.*, *Die Idaischen Daktylen* («Eranos», Vol. 50, Uppsala, 1952, pp. 41—59).

Verovatno je da su rude izvađene iz rudnika bile poređene sa embrionima: neki autori su babilonski termin *kubu* prevodili sa »embrion«, drugi sa »produktom abortusa«; bibliografske podatke i suštinu polemika o tome mogu se naći u našoj knjizi *Forgernos et Alchimistes* (Paris, 1956), p. 75 sq. Nesumnjivo je, pak, da između metalurgije i babičke veštine postoji tajna veza: žrtveni obred koji se nekad vršio pred peći za topljenje, gde se pripremala ruda, podseća na obstetrički žrtveni obred; visoka peć bila je shvaćena kao materica: tu su »rude-embrioni« dovršavali svoje sazrevanje mnogo bržim tempom nego što bi se to zbivalo da su ostale sakrivene pod zemljom. Kao što i alhemija na sebe preuzima i dovršava delo Prirode, »radeći« uporedo i na svom vlastitom završavanju: nastoji da »dovrši« sazrevanje metala, da ih dovede do stanja zlata.

#### Beleška VIII, 1: o aghorima, kâpâlikama i kultu lobanje

Vidi W. Grooke, *Aghorî* (Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. I, pp. 210—213); *id.*, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces* (1896), Vol. I, p. 26 sq.; H. Balfour, *Life of an Aghorî Fakir* («Journal of Anthropological Institute», 26, 1897, pp. 340—357); H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis* («Journal Anthropological Society of Bombay», Vol. III, 1893, pp. 197—251). Zasnovana na dokumentima koje je prikupio Leith, Barrowa studija je najpouzdanija i najiscrpnija studija napisana do danas. Tu ćemo naći iscrpnu bibliografiju i obilje usmenih svedočanstava. Vidi, takođe, Buchanam, u *Montgomery, The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*, Vol. II (London, 1836), p. 492 sq. O aghorima sa kraja XIX veka vidi Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London, 1903), pp. 164—167. Odlomke iz dva neizdata komentara *Prabhodha Chandrodaye* objavio je Tucci, *Animadversiones Indicae*, p. 131. Isti autor navod i spisak 24 kâpâlika iz *Sâbara-tantre*; identični spisak, koji nalazimo u *Goraksasiddhântasamgrahi*, dodaje da je tih 24 kâpâlika proizveo Nâtha (Śiva) da bi se borili protiv 24 *Visnuova avatâra* (*cf. Animadversiones Indicae*, p. 129). O poistovećivanju kâpâlika i lokâyatika *cf. Dakshina Ranjan Shâstri*, *The Lokâyatikas and the Kâpâlikas* («Indian Hist. Quarterly», VII, 1931, pp. 125—137).

O ulozi lobanje u lamaizmu, *cf. W. W. Rockhill*, *On the use of skulls in Lamaist ceremonies* (Proceedings of the American Oriental Society, 1888, pp. XXIV—XXXI); B. Laufer, *Use of human skulls and bones in Tibet* (Field Museum of Natural History, Department of Anthropology, Leaflet N° 10, Chicago, 1923), u ovome vidi uticaj šivaitkog

tantrizma. Međutim, eventualni indijski uplivi samo se nadovezuju na osnove lokalnih verovanja, budući da i u sibirskom šamanizmu lobanja ima određenu ulogu u religijskim obredima i prilikom gatanja; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 223, 383 sq. itd. O praistorijskim vezama kulta lobanje i ideje obnove kosmičkog života u Kini i Indoneziji vidi Carl Hentze, *Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichnens t'ou = Kopf* (»Anthropos«, Vol. 45, 1950, pp. 801—820).

O kultu lobanje u zapadnoj Indiji i okolnim oblastima vidi R. Heine-Geldern, *Kopffagd und Menschenopfer in Assam und Birma* (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Vol. 47, 1917, pp. 1—65); id., *Mutterrecht und Kopffagd in westlichen Hinterindien* (ibid., Vol. 51, 1921, p. 106—140); W. Schmidt, *Mutterrecht und Kopffagd im Westlichen Hinterindien* (»Anthropos«, Vol. 14—15, 1919—1920, pp. 1138—1146).

O problemima prinošenja ljudske žrtve Šivi i Kāli u Kamarūpi (Assam), ovaj *par excellence* tantrističkoj zemlji, cf. A. Gait, *Human Sacrifices in Ancient Assam* (»Journal of Asiatic Society of Bengal«, Vol. 67, 1898, pp. 56—65); W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte* (»Anthropos«, 1940—41, pp. 761—814), pp. 775 sq.

#### Beleška VIII, 2: o »orgijama« vallabhâcârya

O *râsamandalama* (doslovno »igrajućim krugovima«), koji često degenerišu u orgije, cf. Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, II ed., p. 119; Growse, *Mathura* (III ed., Allahabad, 1883), pp. 283, 295, etc.; Carpenter, *Theism in Medieval India*, p. 434 sq.; Bhandarkar, *Vaisnavism*, p. 76; Farquhar, *Outline*, p. 312 sq.; H. von Glasenapp, *Die Lehre Vallabhâcâryas* (»Zeit. f. Iranistik u. Indianistik«, Bd., 9, 1934, pp. 268—330).

Erotska preterivanja »maharâđa«, koji su se odavali *râs-mandali* do patološke bestidnosti, obelodanio je žestoki pamflet pod naslovom *History of the Sect of Maharajas, or Vallabhâcâryas, in Western India* London, 1865; taj pamflet je izvor informacija poznijih autora. Slične orgije održavale su se i u tantrističkim i šakti krugovima na Himalajima, a naročito u Garhwal-u: tu se igrala igra zvana *çoli-marg* (çoli = prslučić), nazvana tako jer se za partnera u ritualu dobijala žena čiji je prslučić izvučen kockom (Ward, Wilson i Aitkinson, naveo Briggs, *Gorakhnâth and the Kânphata Yogis*, pp. 173 sq.). Interesantno je spomenuti i to da John Fryer (*A New Account of East India and Persia*, Edition W. Crooke, Vol. I, 1912, p. 294; vol. II, p. 255) opisuje te orgije, koje podsećaju na one što ih vrše *vâmâcârî*, i da ih pripisuje indijskim parsijama. O svetim orgijama muslimanske Persije vidi: S. G. Benjamin, *Persia and Persians* (London, 1883), p. 353—355; C. J. Wills, *In the Land of the of the Lion and Sun, or Modern Persia* (London, 1891), p. 154, 339, etc. Tu nalazimo praksu sličnu onoj iz *Chirâgh-kusha*, to jest »gašenje sveća«; cf. N. Elias, E. D. Ross, *A History of the Moghuls of Central Asia* (London, 1898), p. 218, beleška. Westermarck (*History of Human Marriage*, p. 51 sq.), kao i Crooke (Fryers, vol. II, p. 255, beleška 1) posle njega, osporava autentičnost ovih svedočanstava.

Međutim, ono što znamo o nekim ruskim sektama (K. K. Grass, *Die russischen Sekten*, 2 Vol. Leipzig, 1907—1909; polemika u R. Hertz, *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, Paris, 1928, p. 229 sq.), kao i o sekti nevinih iz Besarabije, dopušta da mislimo da su ovakve svete orgije bile moguće.

#### Beleška VIII, 3: Goraknâth, Matsyendranâth i 84 siddha

U vezi Goraknâtha i kânphata jogina vidi Dalpatrâm Prânjivan Khakhar, *History of the Kânphatas of Kachh* (»Indian Antiquary«, Vol. VII, 1878, pp. 47—53); G. S. Leonard, *Notes on the Kânphatâyogis* (»Ind. Antiquary«, Vol. VII, 1878, pp. 298—300); W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, Vol. III Calcutta, 1896), pp. 153—159; L. P. Tessori, in »Encyclopaedia of Religions and Ethics«, Vol. XII, pp. 833—835; Mohan Singh, *Gorakhnâth and Medieval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937); George W. Briggs, *Gorakhnâth and the Kânphata Yogis* (Calcutta-Oxford, 1938); Shashibhusan Dasgupta, *Obscure religious Cults* (Calcutta, 1946), pp. 219—287, 442—460. O kultu Goraksanâtha u Bengal u vidi S. C. Mitra, *On the Cult of Gorakshanâth in Eastern Bengal* (»Journ. Dep. Letters, Calcutta University«, 1926, pp. 16—21). Bog je zaštitnik krava; cf. takode, S. C. Mitra, *On the Cult of Gorakshanâth in the District of Rangpu. in N. Bengal* (»Journ. Anthr. Soc. Bombay«, Vol. XIV, 1927, N° 1, pp. 1—5); Geo W. Briggs, *The Chamars* (Madras, 1920), pp. 149 sq.

O Matsyendranâthi cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, pp. 133; sq.; Sylvain Lévi, *Le Népal*, I, pp. 347 sq.; P. C. Baggchi, *Kaulajâna nirnaya and some other minor texts of the school of Matsyendranâtha* (Calcutta, 1934), pp. 8—32, Uvod; S. B. Dasgupta, *Obscure cults*, pp. 442 sq.

O 84 siddha vidi Albert Grünwedel, *Die Geschichten der vierundachtzig Zaubler (mahasiddhas), aus dem tibetischen übersetzt* (Baessler-Archiv, Vol. V, Leipzig, 1916, pp. 137—228); guru Udhili (pp. 205—206); Indrapâla i Lui-pa (pp. 215—216); guru Luipa (143 sq.); Lila-pada (144); Virupa (pp. 145—147); Dombi (pp. 147—148); Gorakhnâth (pp. 153—154); Çapari (pp. 201—202); Vyâli (pp. 221—222); Karuni i Nâgârjuna (pp. 165—167), itd. Cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, p. 138; Waddell, *Lamaism*, p. 42; S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (»Bull. School Orient. Stud.«, 1931, Vol. VI, pp. 417—429; o Nâgârđuni, pp. 420—421); Râhula Sânkryâyana, *Recherches bouddhiques* (»Journal Asiatique«, 1934, pp. 195—230); Baggchi, *Kaulajâna-nirnaya*, pp. 20 sq.; Briggs, *Gorakhnâth*, pp. 136 sq.; S. B. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 232 sq.; V. V. Raman Sastri, *The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas* (Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Volume, Vol. II, pp. 303—319); S. K. De, *Buddhist Tantric Literature in Bengal*, pp. 15 sq. (Kukkuripâda, Lui-pâ, Matsyendranâth, Gorakhnâth, Kanhu-pâ, itd.); Toni Schmidt, *The Eighty-Five Siddhas*, Stockholm, 1958.

O odnosima sa alhemijom vidi *supra*, str. 275.

#### Beleška VIII, 4: sahranjivanje asketa

Običaj da se askete i jogini sahranjuju umesto da se spaljuju, prilično je star u Indiji; cf. A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 417 n. 3. U *Vaikhânasasmartasûtri* (V, 8) se spominju pogrebni obredi jogina, *yatija* (čija su tela bila sahranjivana u blizini vodenih tokova) i *sannyasija* (X, 8). Bilo je prirodno da se ne prinose vatri tela onih koji su postigli izavljenje i čija je duša bila već poistovećena sa bogom. Askete su se sahranjivale u meditativnim pozicijama, a na njihovim grobovima se podizao *linga*. Mnogi grobovi postaće, kasnije, hramovi. V. Simpson misli da indijska religiozna



arhitektura vodi poreklo upravo iz tog običaja cf. *Some suggestions of Origin in Indian Architecture*, »Journal of Royal Asiatic Society«, 1888, p. 49—71). »Tela monaha su, za razliku od drugih hindusa, bila pokopavana, a (manastirsko) groblje brojalo je i do 200 ovakvih grobova. Telo je pokopavano u sedećem položaju, a u slučaju novodošavših monaha, uzvišenje od cigala visine tri do četiri stope pokrivalo je grob. Za značajnije monahe podizao se hram: u unutrašnjosti hrama, neposredno iznad sahranjenog, obavezno se postavljao jedan *lingam*. Čini se da je čak i za novodošle monahe *lingam* bio obavezan . . . . Između Gayā i Buddha Gayā naći ćemo više hinduskih *nyasia*, i svuda su grobovi nalik jedni na druge« (*op. cit.*, p. 56).

Askete su bile pokopavane u sedećem ili nekom drugom jogističkom položaju, naime, u onom istom stavu u kome su dostigli izbavljenje. Njihovo poistovećenje sa Šivom je simbolično predstavljeno *lingamom* podignutim nad samim grobom. Cf., takođe, *Archaeological Survey of India*, Southern Circle, An. Report, 1911—1912, p. 5; »*sannyasi* nisu bivali spaljivani, već pokopavani; da bi se označilo mesto, nad grobom je podizano svetište«; *ibid.*, 1915—1916, p. 34: »u slučaju *sannyasina* . . . , ponekad se nad grobom podizala platforma . . . , a jedan kameni *lingam* se postavljao da bi svedočio da je telo, koje je tu sahranjeno, dostiglo svetu formu *Šiva-lingama*« (A. Coomaraswamy, »Journal Americ. Orient. Soc.«, 1918, p. 264).

U nekim krajevima, joginova lobanja se razbijala da bi se »duši i dahu« omogućilo da izađu. Oman ovako opisuje ceremoniju kojoj je prisustvovao u provinciji Madras: »*saddhuovo* telo je bilo u sedećem položaju postavljeno u grob i izvesna količina soli je bila rasuta po njemu, zatim je bilo zatrpano zemljom. Zatim se videlo kako je, na temenu obrijane mu glave, razbijen znatan broj kokosovih oraha da bi lobanja prsila, kako bi se omogućilo izlazak zarobljene duše. Komade kokosovih oraha, koji su poslužili da se duša oslobodi mrtvog *saddhua*, razgrabili su prisutni« (Oman, *Mystics and Ascetics*, p. 157; cf., takođe, Abbé Dubois, *Moeurs*, II<sup>e</sup> partie, ch. 36). Razbijanje lobanje je pogrebni običaj koga srećemo i drugde. U Maleziji postoji, takođe, verovanje da duša napušta telo preko temena. Podsetimo se i to da su *hala*, čoveka-lekara iz plemena Semanga, sahranjivali sa glavom koja viri iz groba; cf. Paul Schebesta, *Les Pygmées* (fr. prev., Paris, 1940) p. 154.

#### Beleška VIII, 5: jogini i fakiri

Interesantan je karakter prvih obaveštenja o joginima i fakirskim »čudima« koja su prispela u Evropu. Garb je sakupio neka od njih (*Sāmkhya und Yoga*, p. 47—48). Cf., takođe, *id.*, *Ueber den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs*, in *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin, 1903, p. 199 i dalje. Odlomak iz Honigbergerove knjige *Thirty-five years in the East* (London, 1852) koji govori o joginu Haridasu, koji je bio zakopan 40 dana, preuzet je u dodatku za Rai Bahadur Chandra-ovu knjigu *An Introduction to the Yoga Philosophy* (II ed., Allahabad, 1925, p. 64—70). Vilson (*Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, Calcutta, 1846, p. 133, beleška iz »*Asiatic Monthly Journal*« (March, 1829) prenosi priču o joginu koji je mogao da prilično dugo lebdi u vazduhu (12—40 minuta). Pristajao je da taj poduhvat ponovi bilo gde, »ne za novac, nego besplatno«. Taj isti jogin je mogao da provede više časova pod vodom. »Odbijao je da objasni kako to uspeva, govorio je da je to u njegovom slučaju navika.«

Monnier-Williams (cf. »*Indian Antiquary*«, Okt. 1878, t. VIII, p. 265) svedoči o nekoliko slučajeva jogističkih čuda o kojima su mu drugi pričali ili koje je, pak, sam video. U »*rope-trick*« (triku sa konopcem) postoji obimna bibliografija: cf. R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum* (Berlin, 1921), p. 167 i dalje; Massignon, *Al Hallāj*, Vol. I, p. 80 i dalje (»*rope trick*« u muslimanskim hagiografskim legendama); Yule-Cordier, *The Book of Ser Marco Polo* (London, 1921), I, pp. 318 sq.; Hayes O'Grady, ed. Silva Gadelica (London, 1892), p. 321 (»čudo sa konopcem« pripisuje se Manannu Mac Lir-u, morskome božanstvu. Oman (*Mystics and Ascetics*, p. 183—184) navodi, prema »*Civil and Military Gazette*« (Lahore, maj 1895), slučaj jogina koji je bio sahranjen 10 dana, a zatim je vaskrsnuo dajući savršen opis nebeskog sveta. Levitacija, nesagorljivost tela i drugi fakirski podvizi, poznati su i u drugim geografskim oblastima (cf. Leroy, *La Lévitacion*, Paris, 1928; *id. Les hommes-salamandres*, Paris, 1931).

Opise tantrističkih jogina i asketa srećemo i u povedanjima arapskih, perzijskih i kineskih putnika. U Indiji mogu da se sretnu stanovnici koji nose ime *baykardjy*. Ti ljudi idu goli, kosa im prekriva telo i skriva nagost; puštaju da im rastu nokti, koji izrastaju u vidu zaoštrenih vrškova; otkidaju samo delove koji su se slomili; svaki nosi oko vrata vrpcu na koju je zakačena ljudska lobanja. . . .« (Abu-Zeyd-Al-Hassan de Syraf, fr. prev. Reinaud, *Relation de voyage; faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et en Chine*, tom I, Paris, 1845, p. 133—134; i druge opise dao je Reinaud, *Mémoire sur l'Inde antérieure au milieu du XI<sup>e</sup> siècle d'après les écrivains arabes, persans et chinois*, u »*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*«, Vol. 18, p. 1—399, Paris, 1849). Ma Huan, opisujući Cochín, govori o »*chokijima* (jogijima) koji vode isposnički život poput kineskih taoista, ali su oženjeni« (Geo. Phillips, *Calicut and Aden*, »*Journal of Royal Asiatic Society*«, April 1896, p. 343). O istim joginima iz Cochína vidi W. W. Rockhill, *Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century*, Part IV (T'oung Pao, 1915, Vol. XVI, p. 450—451), gde se pominju i tekstovi Ibn Batuta, Nicolo di Contija i Duarte Barbosa o joginima iz Malabara. Druge opise dao je Fryer, *A New Account of East India and Persia* (Ed. W. Crooke, 1912, etc.), Vol. I, p. 138, Vol. II, p. 77 (o *lingayatama*), II, p. 104.

Ne treba izgubiti iz vida činjenicu da su jogini i *saddhui* hodočašćem po čitavoj zemlji, preko manastira i svetih mesta, doprineli duhovnom ujedinjavanju Indije. Iako razdeljeni na bezbroj sekti, njihove asketske tehnike i mistička putešestvija veoma malo se razlikuju međusobno. Religiozni redovi tokom srednjeg veka biće »militarizovani«. I Indija zna za redove vitezova-asketa, organizovanih verovatno u cilju odbrane monaštva od najezde muslimana. Vremenom, »militarizovani« redovi u nekim krajevima pretvorili su se u prave horde koje su vršile teror u selima. Britanska uprava ih je zabranila i razoružala; pa ipak, i dan-danas, u nekim hramovima, možemo naći oružja »borbenih redova«, a u Kumbh-Meli, *sannyasini*, za vreme religijskih procesija, nose drvena koplja, simbole nekadašnjeg oružja. Cf. J. N. Farquhar, *The Fighting Ascetics of India* (»*Bulletin of John Ryland's Library*«, Manchester, 1925); *id.*, *The Organisation of the Sannyasis of Vedānta* (»*Journal of the Royal Asiatic Society*«, July, 1924). Mnoge do sada neizdate dokumente o aktivnosti »vitezova-asketa« u XVIII veku izdao je Rai Sahib Jamini Monah Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*, Calcutta, 1930.

## Beleška VIII, 6: o poznom budizmu i »kriptobudizmu«

Mahopâdyaya Haraprasad Shâstri bio je jedan od prvih koji je skrenuo pažnju na budizam iz nedavnih vremena; cf. pregled i bibliografiju njegovih radova u članku Narendra Natha Lawa, *Mm. Dr. Haraprasad Sâstri*, objavljenom u »Indian Historical Quarterly«, IX, 1933, pp. 307—414 (naročito pp. 356—396). Najznačajnija među njegovim delima su: *Buddhism in Bengal since the Mohammadan Conquest* (»Journal Asiat. Soc. Bengal«, 1895, I deo, naročito pp. 57 sq.) i *The Discovery of Living Buddhism in Bengal*. Obimni sakupljeni materijal (prevenstveno duži izvodi iz *Sûnya-purâne*) nalazimo u knjizi Nagendra Natha Vasu, *The Modern Buddhism and its followers in Orissa* (Calcutta, 1911): živo prisustvo *sûnye* i *dharme* (pp. 45 sq.), kult *dharme*, pp. 14, 21, 111, itd. Vidi, takođe, Maheswar Neog, *The Worship of Dharmā in Assam* (»Journal Asiatic Society Bengal«, 1951, pp. 219—224). Prisustvo popularnog budizma u Bengalu i provinciji Orissa, moguće je konstatovati po prisustvu *stûpa* i *caitya* koji se javljaju do našeg vremena: Vasu, pp. 139 sq.; cf., takođe, Ramprasad Chanda, *Bhanja Dynasty of Mayurbhanj and their ancient Capital Khiching* (Mayurbhanj, 1929: izveštaj o arheološkim iskopavanjima 1922—1925). O dekadentnom budizmu cf. Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture* (London, 1917), pp. 169, 181 sq., etc.; P. C. Bagghi, *Decline of Buddhism in India and its causes* (Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volume, Calcutta, 1925, Vol. III, pp. 405—421). *Sûnya-purānu* je izdao N. N. Vasu (Parisat edition); novo izdanje je sačinio Charuchandra Banerjee, gde su uključene važne studije M. Shahidullah-a, Basant Kumar Chatterjeea i Charuchandra Banerjeea. O kultu *dharme* cf. S. B. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pp. 297—358, 461—478.

O ukorenjenosti kriptobudizma u narodu cf. S. C. Mitra, *The Cult of the Tortoise-shaped deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal*, u *Some curious cults of Bengal* (»Journal Anthropological Society Bombay«, Vol. XI, n° 5), pp. 446—454.

O poznom budizmu (XIV vek), van Bengala i Orisse, koji je na svojim putovanjima po krajevima kao što su Madras, Pendžab, Koromandel, itd., sretao indijski sveštenik Dhyāna Ghadra, cf. Arthur Waley, *New Light on Buddhism in Medieval India* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, I, 1932, p. 355—376).

## Beleška VIII, 7: yoginî, dâkinî, yaksa, Durgâ

O uticaju domorodačkih i egzotičnih kultova na tantrizam vidi: G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India* (»Rivista di studi Orientali«, XII, 1929—1930, pp. 419—427), p. 423, n. 1; id., *Animadversiones Indicae*, pp. 156 sq.; P. C. Bagghi, *On foreign element in the Tantra* (»Ind. Hist. Quart.«, VII, 1931, pp. 1—16, preštampano u *Studies in the Tantra*, pp. 45—60); o eventualnim iranskim uticajima na budističku ikonografiju cf. A. Grünwedel, *Alt-kutscha. Archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Temara-Gemälde aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt* (Preuss. Turfan-Exped., Berlin, 19207, I deo, pp. 54 sq.).

O kultu plodnosti u Indiji vidi bogatu dokumentaciju koju je sakupio J. J. Meyer. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3. Vol. (Zürich-Leipzig, 1937) i Odette Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (Paris, 1954). O Durgi, vidi, takođe, Prâpachandra Ghosha, *Durgâ Pujâ* (Calcutta, 1841); E. A. Payne, *The*

*Saktas. An introductory and comparative study* (Calcutta-Oxford, *Religious Life of India Series*); Sten Konow, *A european parallel to the Durgâ Pujâ* (»Journal Asiat. Soc. Bengal«, 1925, pp. 315—324); W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte, passim*. O vezama između tantrizma i veštica cf. S. N. Roy, *The witches of Orissa* (»Journal Anthropol. Soc. Bombay«, XIV, 1929, pp. 185—200) i W. Koppers, *op cit.*, pp. 783 sq.

O yaksama, yaksinî i dâkinî vidi: N. Péri, *Hârîtî, la Mère-de-démons* (»Bull. Ecole Française Extr-Orient«, XVII, 1917, n° 3, pp. 1—102, nar. pp. 38 sq., 81 sq. — gde je reč o tantrističkom kultu, dekadentnim formama magije, itd.; vidi, takođe, Jean Filliozat, *Etude de démonologie indienne: Le Kumârantra de Râvana*, Paris, 1937, i naš članak: *Notes de démonologie*, »Zalmoxis«, I, 1938, pp. 197—203); Ananda Coomaraswamy, *Yaksas*, I—II (Smithsonian Miscellaneous Collection, Washington, 1928, 1929); M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Loo* (Mélanges Linossier, 1932, Vol. I, pp. 1—97, spec. 53 sq.); Jitendra Nath Banerjea, *Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India* (»Ind. Hist. Quart.«, XIV, 1938, pp. 101—109); M. Lalou i J. Przyluski, *Yaksa et Gandharva dans le Mahâsamaysuttanta* (»Harvard Journal of Asiatic Studies«, III, 1938, pp. 40—46); Joseph Masson, *La religion populaire dans le Canon pâli* (Louvain, 1942), pp. 126—131; Charles Autran, *L'Épopée hindoue* (Paris, 1946), pp. 170—190.

O motivu »Žene i Stabla«: J. Ph. Vogel, *The Woman and Tree or śalabhañjikâ in Indian Literature and Art* (»Acta Orientalia«, VII, 1929, pp. 201—231); o yaksama, zaštitnicima *stûpa*, cf. Ramaprasad Chanda, *Mediaeval Sculpture in Eastern India* (»Journal Depart. Letters«, Calcutta University, Vol. III, 1920, pp. 225—246), p. 236.

O *caityama* vidi: V. R. Ramchandra Dikshitar, *Origin and Early History of Caityas* (»Ind. Hist. Quart.«, XIV, 1938, pp. 440—451); u južnoj Indiji: K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra* (Madras, 1932), pp. 24 sq.; N. Venkata Ramanayya, *An Essay on the origin of the South Indian Temple* (Madras, 1930), pp. 53 sq.; u Tibetu, Giuseppe Tucci, *Mc'od Rten e Ts'a Ts'a nel Tibet indiano ed occidentale* (»Indo-Tibetica«, I, Roma, 1932), pp. 24sq.

O yaksama i yaksinî u đainističkoj ikonografiji vidi J. Burges, *Digambara Jaina Iconography* (»Indian Antiquary«, Dec. 1903, pp. 459—464), p. 464.

O *pîthama* vidi Dines Chandra Sirkar, *The Sakta pîthas* (»Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal«, XIV, n° 1, 1948, pp. 1—108).

## Beleška VIII, 8: dravidski doprinos

Promene u indoarijevskim jezicima doskora su bile objašnjavane dravidskim uticajem; vidi, na primer, R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages* (III ed., London, 1913); Sten Konow, *Linguistic Survey of India*, Vol. IV, pp. 278 sq., cf. S. K. Chatterji *The Origin and Development of the Bengali Language* (Calcutta, 1926), I, pp. 174 sq. Caldwell je posebno podržavao tezu da se konjugacijske i deklinacijske promene, kao i pojava cerebrala u sanskritu, može objasniti dravidskim prisustvom. Međutim, tendencija ka cerebralizaciji postoji već i ranije u indoarijskom; cf. Jules Bloch, *Sanskrit et dravidien in India*, Calcutta, 1929, pp. 35—39); id., *Some Problems of Indo-Aryan Philology* (»Bul. London School Oriental Studies«, V, 1930, pp. 719—756), pp. 730—744; id., *L'Indo-Aryen, du Vêda aux temps modernes* (Paris, 1934), pp. 321—331.

Fenomen cerebralizacije postoji već i u jezicima munda; J. Bloch, *Some problems*, pp. 731—732, J. Przulski, *Un ancien peuple de Penjab : Les Udumbara*, »Journal Asiatique«, 1926 (prev. Bagchi, *Pre-Aryan and pre-Dravidian*, p. 156). Kada je, pak, reč o domorodačkim uticajima na sanskrit, Jules Bloch misli da oni dolaze pre iz jezika munda, naročito njihova leksika (vidi Belešku VIII, 10).

Bilo je i pokušaja da se pokaže veza između dravidskog i etruskog jezika, između dravidskog i uralskog; cf. Schrader, *Dravidisch und Uralisch* (»Zeitschrift f. Iranistik u. Indianistik«, III, pp. 81 sq.); T. Burrow, *Dravidian Studies*, IV: *The Body in dravidian and uralian* (»Bul. London School Orient. Studies«, XI, 1944, pp. 328—356).

O antropologiji i etnologiji Dravida cf. G. Montadon, *La Race, les Races* (Paris, 1933), pp. 174—177; id., *Traité d'Ethnologie culturelle* (Paris, 1934), pp. 180 sq., A. L. Kroeber, *Anthropology* (1923), pp. 487 sq.

Kada je reč o religioznom životu dravidskih naroda i grāmadvatā, materijale i bibliografiju nalazimo u G. Oppert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893); W. T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism* (New York, 1913); H. Whitehead, *The Village Gods of South India* (II. ed., Madras, 1921); Cf., takođe, S. Ch. Roy, *Oraon Religion and Customs* (Ranchi, 1928); J. S. Chandler, *Names of God in the Tamil Language which denote his Oneness* (»Journal Americ. Orient. Soc.«, Vol. 45, 1925, pp. 115—118); O. R. von Ehrenfels, *Traces of a Matriarchal Civilization among the Kolli Malaiyālis* (»Journal Royal Asiat. Soc. Bengal«, IX, 1943, pp. 29—82).

Dravidska religioznost je izvršila veliki uticaj na hinduizam: pa ipak, ne bismo mogli da u potpunosti prihvatimo mišljenje G. W. Brown-a (*The Sources of Indian Philosophical Ideas, in Studies in Honour of Maurice Bloomfield*, Oxford, 1920, pp. 75—88) koji poreklo svih velikih ideja i osnovnih pojava indijske misli trži u dravidskoj civilizaciji.

O pojmu pūdā vidi: Jarl Charpentier, *The Meaning and Etymology of Pūdā* (»Indian Antiquary«, 1927, pp. 93—99, 130—136; na nemačkom: *Festgabe H. Jacobi*, 1926, pp. 276—297); J. Przulski, *Totémisme et végétalisme dans l'Inde* (»Revue Hist. d. Religions«, 1927, pp. 347—364).

Grāmadvatā mogu poprimiti razne oblike: Grāmadvatā-pratisthā poniinje, među bezbrojnim »oblicima«, Brahminu lobanju, glavu Visnu-a, lobanju Renuke, lice Draupadi, Sītino telo, pramāthe (povorka koja sledi Šivu), pārisade (kompanjone Visnu-a), svakojake demone, jogini, razne vrste statua Śakti od drveta, kamena ili gline, itd. (Oppert, *op. cit.*, p. 455).

#### Beleška VIII, 9: zmije, zmajevi, nāge

O kultu i simbolizmu zmije vidi: J. Ph. Vogel, *Serpent Worship in ancient and modern India* (»Acta Orientalia«, II, 1924, pp. 279—312), posebno pp. 305 sq. o nāgama u Kašmiru i Pendžabu. (Cf. B. R. Beotra, *Gods and Temples in the Suket States* »Journal Asiat. Soc. Bengal«, 1931, pp. 165—176, naročito pp. 170 sq.); J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (London, 1926), pp. 35 sq.; M. Winternitz, *Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult* (»Mitteil. d. anthrop. Gesell. in Wien, XVIII, 1888, pp. 25 sq.). Čini nam se neprihvatljiva hipoteza F. Oldhama (*The Sun and the Serpent*, London, 1905), prema kojoj bi nāge bila bića koja su došla sa Sunca.

Kern je prvi primetio da su nāge u vezi sa vodom. Zmajevi i zmije bili su izjednačeni sa neakvim »gospodarima mesta«, »meštanicima«; cf. Charle Autran, *L'Épopée hindoue* (Paris, 1946), pp. 66—169. O metafizičkom simbolizmu zmije — koja predstavlja praobličje Univerzuma, ono »Jedno«, još nepodeljeno, koje prethodi svekolikom stvaranju, cf. Ananda Coomaraswamy, *The Darker side of the Dawn* (Washington, 1938), id., *Sir Gawain and the Green knight : Indra and Namuci* (»Speculum«, XIX, January 1944, pp. 1—25).

Jedini primer indijske ofiolatrije u kombinaciji sa ljudskom žrtvom, za koji znamo da danas, nalazimo kod asmamskih Khasija: zmijoliko božanstvo se zove U Thlen. O mitovima u vezi sa U Thlenon vidi R. T. Gurdon, *The Khasis* (London, 1914), p. 175—178; Mrs. Rafy, *Folktales of the Khasi* (London, 1920), p. 58—64. Jedan skorašnji slučaj prinošenja ljudske žrtve, slučaj koji datira iz 1924, opisao je S. Ch. Mitre, *On a recent instance of the Khasi custom of offering human sacrifices to the Snake Deity* (»Journal Anthr. Soc. Bombay«, Vol. XIII, n° 2, 1924, p. 1—7), 5—6.

O raznim ikonografskim predstavama bogova-nāga vidi Gisbert Combaz, *L'Inde et l'Orient Classique* (Paris, 1937), pp. 56 sq.; cf. id., *Masques et Dragons en Asie* (»Mélanges chinois et bouddhiques«, VII, 1939—1945; pp. 102 sq., o zmajevima; 136 sq., o makari u Indiji; 172 sq., o zmajevima u Kini).

U članku *La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgî dans les traditions de l'Asie Orientale* (»Études Asiatiques«, 1925, Vol. II, pp. 265—284), J. Pšulski analizira grupu legendi u kojima se odražavaju izvesni aspekti maritimne civilizacije jugoistočne Indije. »Ideja koja je u osnovi jeste ta da magično-religiozna sila koja čini junake, počiva u vodama ... Potpuno suprotno ideji kontinentalnih naroda, Indoarijevaca i Kineza za koje bogovi svoje boravište imaju na planinskim vrhovima i višim slojevima atmosfere. U Kini, božanska snaga i autoritet dolaze odozgo; imperator je Sin Neba« (p. 281). Druga ideja, koja se nadovezuje na ideju sakralnog karaktera Vode, jeste da suverenitet pripada ženama i one ga prenose. Cf., takođe, J. Przulski, *Dragon chinois et Nāga indien* (Monumenta Serica, III, 2, 1938, pp. 602 sq.); id., *Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème de svayamvara. Contribution à l'histoire des contes indiens* (»Journal Asiatique«, 1924, pp. 101—137; tragovi matrijarhata u indijskim pričama, u Kambodži, u kineskom folkloru, itd.).

O akvatičkoj simbolici vidi naše knjige: *Traité d'Hisoire des Religions*, pp. 168 sq.; *Images et Symboles*, pp. 164 sq.

#### Beleška VIII, 10: munda, protomunda

Osnovne bibliografske podatke do 1933. godine možemo naći u C. Régamey, *Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde* (»Bull. École Fr. Extr-Orient«, 1934, pp. 429—566). Početni impuls svim istraživanjima o mūdima dale su studije Wilhelma Schmidta, u kojima on ukazuje na vezu između lingvističke grupe mon-khmer i malezijskih jezika; cf. W. Schmidt, *Die Monkhmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Australasiens* (Archiv für Anthropologie, N. F., V, 1906, pp. 59—109; fr. prevod Mme J. Marouzeau, »Bull. Éc. Fr. Extr-Or.«, VII, 1907, pp. 213—263; VIII, 1908, pp. 1—35). Opis jezika mūdā: Grierson, *Linguistic Survey*, Vol. IV (1906), pp. 1—275; cf., takođe, Vol. I, *Introductory*, pp. 32—38, S. K. Chatterji (*The Study*

of Kôl, »Calcutta Review«, 1923, pp. 455 sq.) smatra da je bolje nazvati ovu lingvističku grupu kolarijska (od kôl, arijeviski izgovor jedne stare reči jezika mûndâ koja znači »čovjek«).

O uticaju južnoazijskih jezika i kultura na sanskrit i na civilizaciju Indoevropljana vidi: Sylvain Lévi, *Préaryen et prédravidien dans l'Inde* (»Journal Asiatique«, 1923, pp. 1—57; engl. prevod P. C. Bagchi, *Pre-aryan and pre-dravidian*, Calcutta, 1929, pp. 63—126); J. Przyluski, *De quelques noms anaryens en indo-aryen* (Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, Vol. 22, 1921, pp. 205—210); id., *Emprunts anaryens en indo-aryen* (»Bulletin de la Société de Linguistique«, Vol. 24, pp. 118—123; skraćeno *lângala*, plug, *laguda*, štap, *linga*; zajednički južnoazijski koren lak); id., *Emprunts anaryens en indo-aryen* (*ibid.*, 1924, Vol. 24, pp. 255—258: naziv za betel na južnoazijskom); id., *ibid.* Vol. 25, pp. 66—75 (skraćeno *bâna*, »strela«, odgovara južnoazijskim rečima tipa *panah*); id., *ibid.*, Vol. 26, pp. 98—103 (naziv za slona, itd.); id., *ibid.*, Vol. 30, 1930, pp. 196—201; id., *La numération vigésimale dans l'Inde* (»Rocznik Orientalistyczny«, Vol. IV, 1926, pp. 230—237); id., *Bengali Numeration and Non-Aryan Substratum* (engl. prevod in Bagchi, *Pre-aryan and Pre-dravidian*, pp. 25—32); F. B. J. Kuiper, *An Austro-Asiatic Myth in the Rig veda* (Mededelingen der konin klijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1950, Vol. 13, n° 7, pp. 163—182: Indra i vepar kojeg ubija strelom, a koja probija planinu); id., *Proto-Munda Words in Sanskrit* (Verhandeling der kon. Nederl. Ak. v. Wetenschappen, Vol. 51, n° 3, Amsterdam, 1948); id., *Munda and Indonesian* (»Orientalia Neerlandica«, pp. 372—401).

Kada je reč o južnoazijskim migracijama u Indiju, P. Rive (Paul Rivet) smatra da su »nekada, veoma davno, sa juga Azije, odnosno Indonezije, krenule migracije koje su se, u obliku lepeze, raširile po Pacifiku i Indijskom okeanu, i koje, pošto su naselile ova dva okeana, stižu na istok do Novog sveta, na sever do Japana, na zapad do Evrope i Afrike« (*Les Océaniens*, p. 250, »Journal Asiatique«, 1933, p. 235—256). U predelu Benaresa pronađeni su petroglifi identični australskim. Upotreba bumeranga sreće se na Celebesu, na jugoistoku Indije, kao i u Gudžeratu (p. 236). »Postajem sve više i više ubeđen da se u celom Mediteranskom bazenu, kao i u jednom delu Afrike, može naći supstrat okeanske kulture, koja je ostavila traga na razne populacije koje su tokom vekova osvajale ove oblasti (Paul Rivet, *Sumérien et Océanien*, Parsi, 1929, p. 8). Središte odakle se ta kultura širila, bez sumnje, bila je južna Azija, odnosno Indonezija (*ibid.*, p. 9). Za R. Heine-Gelderna, pak, dolazak Dravida u Indiju prethodi dolasku južnoazijata: cf. *Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasiens* (Festschrift W. Schmidt, Wien, 1928, p. 809—843: o migracijama mûndâ, pp. 814—830); id., *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesiens* (»Anthropos«, Vol. 27, 1932, pp. 543—619). Cf., takođe, Dr. C. Tauber, *Entwicklung der Menschheit von der Ur-Australien bis Europa auf Grund der neusten Forschungen über die Wanderungen der Ozeanier* (Zürich-Leipzig, 1932).

Značajnu studiju o kulturnoj stratigrafiji indijskih naroda napisao je Herman Niggermeyer, *Totemismus in Vorderindiens* (»Anthropos«, Vol. 27, 1932, pp. 407—461; 1933, pp. 579—619).

O polinezijskom uticaju na južnu Indiju vidi James Hornell, *The Origin and Ethnological Significance of the Indian Boat designs* (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. VII, 1920, fasc. 3); id., *The Boats of Ganges* (*ibid.*, Vol. VIII, 1921, fasc. 3). O podudarnostima između Sumatre i Indije vidi; H. C. Das Gupta, *A few Type*

of Indian sedentary Games (»Journal Asiat. Soc. Bengal«, Vol. 22, 1926, pp. 143—148, 211—211/); id., *On a type of Sedentary Game prevalent in Shahpur* (*ibid.*, Vol. 26, 1930, pp. 411—412: *sher-bakr*, »tigar-jarac«, igra koju srećemo u Orisi, Tibetu i Sumatri).

Vidi, takođe, Walter Ruben, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens* (Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, Heft 15, 1952).

#### Beleška VIII, 11: Harappâ i Mohendo-Daro

Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Culture*, 3 vol. (London, 1931, skup autora); E. Mackay, *The Indus Civilization* (London, 1935; fran. prev., Paris, 1936); M. S. Vats, *Excavations at Harappâ* (1940); Heinz Mode, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen* (Bassel, 1944; pp. 165—171, bibliografija); H. Heras, *More about Mohenjo-Daro* (»New Indian Antiquary«, I, 1939, pp. 637—641); Fr. Gelpke, *Induskultur und Hinduismus, Vorarische Elemente der indischen Kultur* (»Ostasiatische Zeitschrift«, N. F., XVII, 1941, pp. 201—205); H. P. Sullivan, *A re-examination of the religion of the Indus civilization, History of Religions*, IV, 1964, 115—125; Mario Cappieri, *Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?*, »Antropos«, LX, 1965, 719—762; J. Gonda, *Change and Continuity*, pp. 7—37; V. Goloubev, *Essais sur l'art de l'Indus. I: L'homme au châte de Mohenjo-Daro* (»Bull. Ec. Fr. Extr-Orient«, Vol. 38, 1938 — objavljen 1940. — pp. 255—280: povodom slike o kojoj su neki mislili da može da se raspozna jogin u meditativnoj poziciji, autor misli da se radi o predstavi sveštenika; uticaj skulpture iz prednje Azije). O svim tim problemima vidi, divljenja dostojnu sintezu, Stuart Piggott, *Prehistoric India* (Penguin Books, 1950; *Harappâ et Mohenjo-Daro*, pp. 132—213).

Ne bismo se zadržavali na mnogobrojnim pokušajima da se dešifruju indijski natpisi: cf., na primer, W. de Hevesy, *The Eastern Island and the Indus Valley Scripts*, »Anthropos«, Vol. 33, 1938, pp. 808—814 (treba, takođe, konsultovati R. von Heine-Geldern, *Die Osterinselschrift*, pp. 815—909); B. Hrozný, *Inschriften und Kultur der Proto-Indus von Mohenjo-Daro und Harappâ* (»Archiv Orientalny«, XII, 1941, pp. 192—259; XIV, 1942, pp. 1—102).

O kultu plodnosti u civilizaciji Indusa vidi Odette Viennot, *Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (Paris, 1954), pp. 7—19.

#### Beleška IX, 1: širenje jogističkih tehnika i kulturni kontakti Indije sa ostalim svetom

O tibetanskoj jogi vidi: L. A. Waddell, *Lamaism in Sikhim* (»The Gazetteer of Sikhim«, Calcutta, 1894, p. 241—392), naročito p. 305 i dalje (o »meditativnim položajima« i o tehnikama disanja); Alexandra David Neel, *L'entraînement psychique chez les Thibétains* (»Bull. de l'Institut Général Psychologique«, 1927, p. 179—207) i *Mystiques et Magiciens du Thibet*, Paris, 1929, p. 245 i dalje. Vidi, takođe: J. Bacot, *Milarépa* (Paris, 1925), p. 200 i dalje; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (Oxford, 1928), p. 194 i dalje; id., *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (fr. prev., Paris, 1938), *passim*; A. Grünwedel, *Die Legenden des Nâ-ropa, des Huptvertreterers des Nekromanten und Hexentum* (Leipzig, 1936; videti, takođe, G. Tucci, »Journal Roy. Asiat.

Soc.», 1935, pp. 677—688); S. Hummel, *Die Lamaistischen Tempelfahren und ihre Beziehung zu Yoga*, »Tribus«, I, Stuttgart, 1952—1953, pp. 239—252; Li An-Che, *The Bkrah bryud Sect of Lamaism*, JAOS, LXIX, 1949, pp. 51—59; Chang, *Ch'eng-chi, Teachings of Tibetan Yoga*, New York, 1963.

O jogi u Mongoliji vidi A. M. Pozdnejev, *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus* (»Zeitschrift für Buddhismus«, VII, O dhyāni (ch'an); u Kini, cf. Ed. Conze, *Le bouddhisme* (fr. prev., Paris, 1952), pp. 199 sq.; John Blofeld, *The Path of Sudden Attainment. A treatise of Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism*, by Hui Hai of the T'ang Dynasty (London, 1948); o zenu cf. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, I—III (London, 1927, 1933, 1934); id., *Introduction to Zen Buddhism* (London, 1949); id., *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935; prevod klasičnih tekstova).

O širenju indijskih duhovnih tehnika u Indoneziji sve je rečeno u monumentalnoj studiji Pola Musa (Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935)). Vidi, takođe, J. Przyluski, *Le bouddhisme tantrique à Bali d'après une publication récente* (»Journal Asiatique«, 1931, pp. 159—167): tantrizam sa Jave može da se uporedi sa tantrizmom japanske sekte šingon; međutim, on je ranija faza (op. cit., p. 160). O kulturnim kontaktima Indije i Kine cf. Elmer H. Cutts, *Chinese-Indian contacts prior to the latter half of the first century* (»Indian Historical Quarterly«, XIV, 3, sept. 1938, pp. 486—502); Prabodh Chandra Bagchi, *India and China. A thousand years of cultural relations* (II ed., Bombay, 1950; pp. 221—222, bibliografija).

Dokumente i osnovne bibliografske podatke o kulturnim kontaktima Indije i Evrope dali su: Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Paris, 1952); E. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident* (»La Nouvelle Clio«, V, 1953, pp. 83—118); o indijskim uticajima cf. *Mémorial Sulvain Lévi* (Paris, 1937), p. 190, 206—212, etc.; Marcel Mauss, *Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale* (izvadak od 11 strana iz *Actes du Congrès d'histoire du christianisme*, Paris, 1928). »Lassen je već ukazao na to da je preliminarni postupak koji vodi ekstazi kod Plotina izrazito nalik na postupak budista i raznih bramanističkih sistema [...] I zaista, jedan papirus, iz II veka, koji govori o magiji, pominje izvesna indijska verovanja (cf. Norden, *Geburt des Kindes*, 1924, pp. 112); Isis se tu upoređuje sa Mâyom, imenom i personifikacijom Budine majke i Velike Iluzije.« Treba konsultovati i H. de Lubac, *Textes alexandrins et bouddhiques* (»Recherches de science religieuse«, Vol. 27, 1937, pp. 336—351); Jean Filliozat, *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte* (»Revue Hist. Relig.«, juillet-décembre 1945, pp. 59—91); id., *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne* (»Revue Historique«, jan.-mars 1949, pp. 1—29); id., *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris, 1949), pp. 205 sq.

Problem indijskog uticaja na hrišćansku teologiju i mistiku u celosti je obradio Ernst Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie* (Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur, Jahrgang 1951, n° 3, Wiesbaden, pp. 172—202; vidi, naročito, p. 197 sq., gde se govori o Amoniusu Sakasu i prisustvu indijske filozofije u aleksandrijskim neoplatoničarskim i hrišćanskim krugovima). Međutim, ne smemo izgubiti iz vida to da se uticaj vršio i u suprotnom pravcu: u Išvaragiti, jednoj poznijoj šivaitskoj imitaciji *Bhagavad-gīte*, joga, shvaćena kao jedinstvo ljudske duše sa Bogom (Išvara = Śiva), označena je kao *sunaphâ*; taj termin nalazimo i u astrološkom delu

Varâhamihira (VI vek n. e.). Taj termin je grčkog porekla (Winternitz, *Geschichte d. Ind. Litteratur*, III, 567, 569, 571: Plotin i Proklus upotrebljavaju reč *synaphé* u smislu mističkog sjedinjenja duše i duha; vidi P. E. Dumont, *Sunaphâ. Note sur un passage de l'Īśvara-gītâ du Kûrmapurâna* (»Bull. Classe Lettres«, Sciences morales et politiques de l'Académie de Belgique, V serija, t. XVII, pp. 444—450). Cf., takođe, Olivier Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne* (Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, 1950—1951, Paris, 1950, pp. 3—17).



## INDEKS

- abhidharma*, 199  
*abhidnja* (nadznanje), 184 sq., 385  
*abhiseka* (ritual ustoličenja), 226  
*abhyāsa* (vežbanje), 55, 58, 235  
*ādhāra* (podloga, sud, sadržilac), 246, 395  
*advaya* (nedvojnost, apsolutno jedinstvo), 212  
*aḍivika*, 195 sq., 385  
*ādnjā cakra*, 245 (v. *ćakra*)  
 Aghori, 295 sq., 403—404  
*ahimsā* (nenasilje), 67  
*aklista* (»čista« stanja svesti), 62 sq.  
 akvatična (simbolika), 343 sq.  
 alhemija — i joga 275 sq., 399—403; indijska 278 sq., 315, 399—401; kineska 284 sq., 401—402; i metalurgija 402—403  
 ambivalentnost, 33  
*anāhata cakra*, 245  
*anga* (»udovi« joge), 66 sq.  
 Anirudha, 31, 361  
*asampraḍnjāta samādhi* (*samādhi* bez oslonca), 94 sq., 97 sq., 103 sq.  
*asamskrta* (»apsolut«), 29, 170  
*āsana* (jogistički položaji), 70 sq., 234 sq., 371—372  
 asketizam v. *tapas*  
 askete (sahranjivanje asketa), 405—406  
*ātman*, 27, 36, 39; u Upanišadama, 124 sq.  
 atomi, 42  
 australijsko-azijatski mitovi i legende, 343 sq.; doprinos, 411—412  
*avidyā*, 27, 39, 48 sq., 60 (v. neznanje)  
*Axis mundi*, 125 (v. Centar sveta)  
 besmrtnost — u Upanišadama, 127 sq.; kao motiv 312 sq.  
*Bhagavad-gītā*, 166 sq. 381  
*bhakti* 53, 91, 399 sq. (v. mistika)  
*bhavapratyaya* (urođeni način sticanja *samādhi*ja), 105  
 Bhođa, 32, 363  
*bhūmi* (»ravan« jogističkog iskustva) 58  
*bīda-mantra*, 220 (v. *mantra*)  
*bīda-samādhi*, 97 (v. *samādhi*)  
 bol, immanentan postojanju, 34 sq., 54 sq.  
 božanstva, zastrašujuća, 226 sq.  
*brahmačarya* (seksualna apstinencija), 67 sq.  
*brahman*, 27; u Upanišadama 124 sq.  
*Brāhmana*, 121 sq.  
 Buda, 34, 41, 169 sq.; i joga 318 (*rope trick*)  
 Buddhagosa, 199 sq.  
*buddhi* (razumevanje, intelekt), 39 sq., 48 sq.  
 budizam (pozni), 335 sq., 408; i *sāmkhya*, 368—370; i joga 382—383 (v. tantrizam)  
 centar, središte (hod ka c.), 230 sq.; »Centar sveta«, 125—126; »centri« (v. *ćakra*)

čovjek (čovjekova kosmizacija), 33 sq.

čuvenje, mističko — v. zvuci, mistički  
»čišćenje« (u *hatha-yogi*), 234

Čaraka, 32

čakra, 239 sq., 244 sq., 395  
čitta (intelekt, svest), 56 sq., 84 sq.

čittavrtti, 59 sq., 66 sq.; v. svest, stanja svesti  
čittabhūmi (modaliteti svesti), 56 sq.

dah (u vedizmu), 116; pet dahova, 373—374 (v. *prānāyāma*)

dākinī, 373

daršana, 29, 37

dhāranā (koncentracija), 84; u Upaniśadama, 139 sq.

dhāraṇī, 217 sq.

dharmameghasamādhi, 98

dhāuti (»čišćenje«), 234

dhikr, 79, 221 sq., 393

dhyāna (jogistička meditacija), 66 sq., 85 sq., 92 sq., 268, 384

Dhyānabindu-upanīśad, 141 sq.

dikṣā, 119, 374

disanje, jogističke tehnike, 73

sq.; u taoizmu 76 sq.; u islamu 79—80; u isihasmu 79; v. *prānāyāma*

dombī (pralja), 262 sq.

domorodačke religije, 338 sq.

dravidsko nasleđe, 340 sq.; do-prinos 409—410

duh, 32, 37 sq., 47 sq.; v. *purusa*, *ātman*, *Sopstvo*

*Durgā*, 213, 336 sq., 408—409;

v. *Sakti*

v. *Sakti*

đainizam, 196 sq.; đainistički tantrizam, 215 sq.; đainistička joga, 390—391

dhāna (jogistička praksa budista), 176 sq., 383—384

divanmukta (»izbavljen za života«), 51, 106, 174, 275, 282 sq., 315, 334, 354

đnjānendriya (pet spoznajnonosnih čula), 42 sq.

ekāgra (modaliteti svesti), 56 sq.

ekāgrata (»na samo jednu tačku«), 65 sq.

ekstatičari (u *Rg-vedī*), 113 sq.

eliksir, alhemičarski, 286 sq.

fakiri, 406—407 (v. *jogini*)

fenomeni, svetlosni, 223

»fiziologija, mistična« (suptilna) u taoizmu 76 sq.; u *Yogātattva-up.*, 139 sq.; u *Dhyānabindu-up.*, 141 sq.; u *hatha-yogi*, 237 sq.

Gaudapada, 39, 361

Gorakhnāth, 233 sq., 300 sq., 405

grāmadevatā, 341 sq.

groblja, 295 sq.

guna (modusi *prakrti*), 41 sq., 57, 365—366

guru (važnost g. u tantrizmu), 212

Hādi-siddha, 310 sq., 314

Harappa, 345 sq., 413

hatha-yoga — poreklo, 233; literatura, 230 sq.; tekstovi i biliografija, 394—395

hinduizacija — poznog budizma, 335 sq.; autohtonih religija, 374—376

hipnoza (u asketskim tradicijama Indije), 91 sq.

»ići protiv struje« (*uđana sādhanā*), 272

idā 240 sq.

iddhi, 184 sq. (v. *siddhi*)

ikonografija, 212 sq.; tantristička, 220

iluzija, 48 sq.

imago mundi, 230

individuacija (»svešču o sebi«), 44 sq.

indriya (aktivnost čula), 66

inicijacija, 29 sq., 205, 231 sq., 259 sq., 273 sq.; u *Brāhmanama*, 121 sq.; u budizmu, 172 sq.; kod ādivika, 197; u *mandali*, 224 sq.; šamanistička, 308 sq.; Mayanāmatina, 313

interiorizacija (ritualna), 122 sq.

inverzija (procesa), 270

isihazam, 79 sq.

iskustvo, mističko, 181 sq., 198

Īśvara (Bog), 30, 108; njegova uloga u klasičnoj jogi, 88 sq.

Īśvarakṛsna (autor *Sāmkhyā-kārika*), 31, 359

Īśvarapranidhāna (predavanje Īśvari), 89

izbavljenje, 27 sq., 51 sq., 53 sq.; putem spoznaje u Upaniśadama (v. *moksa*, *mukti*)

izbavljen za života, 54 sq.; v. *divanmukta*

izdah (*rečaka*), 76

jedinstvo, 29

jedinstvo, apsolutno (*advaya*), 212

jedinstvo, primordijalno, 110 sq.

jedinstvo suprotnosti 267; v. izjednačenje suprotnosti

»jezik, intencionalni«, tajni jezik, 252 sq., 396

joga, v. *yoga*

*kali-yoga*, 205, 210, 212

Kāmārūpa (=Assam), 303

kānpḥata-yogi, 233, 300

kāpālīka, 295 sq., 403—404

karma (činovi), 27, 33, 36, 48 sq., 61 sq.

karmendriya (pet sredstava, »čula« akcije), 42 sq.

kasina (oslonci za meditaciju), 200 sq.

Katha-upanīśad (joga u K.) 127 sq.

keśin, 114 sq.

khecarīmudrā, 142, 250 sq.

kleśa (»bolni« modaliteti svesti), 61 sq.

klišta (onečišćenost), 61 sq.

koncentracija — »na jednu tačku«, 65 sq.; prepreke za k., 371; v. *dharana*

kontakti indo-evropskih kultura, 413—415

kosmos, 33 sq., 43 sq.

kralj (kraljevski simbolizam), 226

krčag, v. posuda

kriptobudizam, 335 sq., 408

Kṛsna — u *Bhagavad-gīti*, 160 sq.; u višnuitskoj mistici, 266 sq.

ksipta (modalitet nestabilne svesti), 57

ksiptaviksipta, 65

kubhaka (zadržavanje vazduha), 75

kundalini, 142, 244 sq. 247 sq.

lavirint, 227 sq.

let, mistični, 277 sq., 321 sq.

ličnost, čovekova, 52 sq., 55 sq.

linga, 61

lobanja (kult. 1.), 299, 403—404

logika (u *sāmkhya-yogi*), 366—367

logos, 37

lokāyata, 38, 299, 364

lotos srca, 89

ljubav, mistična, 266 sq.

*Mahābhārata* (joga u M.), 92 sq., 379—380

*mahāpralāya*, 33, 43

*mahat* (energijska masa), 42 sq.

*Mahāvira*, 196 sq.

*Maitri-upanīśad* (joga u M.) 135 sq.

*maithuna*, 255 sq., 260 sq.

majka (religija m.), 209 sq.; v. *Sakti*

Makkali Gosāla, 195 sq.

*manas* (unutrašnje čulo), 42 sq.

*mandala*, 214, 223 sq. 393—394

*Mandukya-upanīśad* (joga u M.), 132 sq.

*manipūra čakra*, 245

*mango trick*, 325, 330

*mantra*, 217, 219, 392—393

Manu, 36

maritimna (kultura), 342

materijalisti (lokāyata), 38, 364

*Matsyendranāth*, 300, 302, 305 sq.

*mâyā*, 27, 38, 52

Mayanāmatī, 310 sq.  
meditacija, budistička, 175 sq.  
metalurgija (i hemija), 402—403  
milost (Išvare), 95  
mistika — budistička 198 sq.;  
višnuitska 267 sq.  
Mohend-Daro, 345 sq., 413  
moksa (izbavljenje), 27, 29, 33  
Moksadharmā (joga u M.), 157  
sq.  
moralnost, 50  
mūḍha (zamućeno stanje svesti),  
56  
mudrā, 216, 391—392  
mukti, 27, 33, 51 sq.; v. moksa,  
izbavljenje  
mūlādhāra čakra, 244 sq.  
munda, doprinos m., 411—413  
muni (u Rg-vedī), 114 sq.

Nāḍabindu-upanīśad (joga u N.),  
140—141  
nadnaravne moći, 184 sq.; v. sid-  
dhi  
nāḍī, 86, 235, 240 sq.  
nāga, nāgī, 343 sq., 410—411  
Nāgārduna, 278, 399—400  
nātha, 301  
nāyikā (žena vernik, partner u  
ritualu), 268 sq.  
Neti! neti!, 33, 38  
neuslovljenost, 172; u Buđinoj  
poruci, 205  
neuslovljeno, spontano, 269 sq.;  
v. sahaḍa  
nirbīḍa samādhī (s. bez klice),  
97, 104; v. sadādhī  
niruddha (»potpuno zaustav-  
ljen«), 56 sq.  
nirvāna, 27, 29, 172 sq.; 181  
nirvicāra samādhī, 97  
nirvitarka samādhī, 96 sq.  
niyama (jogistička uzdržavanja),  
67 sq.  
niyati (fatalnost, sudbina), 196  
sq.  
nyāya, 37—39  
nyāsa (ritualno projektovanje  
božanstva), 216

odnos, seksualni (u vedskoj re-  
lijigi), 116; v. maithuna  
odvratnost, odbojnost (prema  
sopstvenom telu), 69

OM 75 — u Yoga-sūtrama 68; u  
Upanīśadama 132 sq.  
omalovažavanje života i kosmo-  
sa, 32  
orgije (Vallabhācārya), 404  
otkrovenje (mit o doktrinarnom  
otkrovenju), 306 sq.

padmāsana, 70  
pañcātattva, 264  
Pāñjārātra, 381—382  
paradoks (samādhī), 110 sq.  
paramānu (atomi), 42  
paribhāḍaka (lutajuće askete),  
192 sq., 385—386  
parināma (razvoj), 42 sq.  
parāvrtti, 272  
Patanjāli gramatičar, 32; autor  
Yoga-sūtri, 31 sq., 362  
phalātrna (žeđ za plodovima de-  
lanja), 63  
phalātrnavairāgya, odustajanje  
od (uživanja) u plodovima vla-  
stitih činova, 166  
pingalā, 240 sq.  
pītha (mesto hodočašća), 339 sq.  
podsvest, 231 sq.  
pokopavanje (asketa), 405—406  
postojanje (ontološki status sve-  
ta), 33  
posuda, 341  
praḍnjā, 36, 84  
Praḍnjāpāramitā, 209 sq.  
prakrti, 31 33, 38, 40 sq., 50 sq.  
prānāyama (vežbe disanja) — u  
Yoga-sūtrama, 72 sq., u taoiz-  
mu, 76 sq.; u hatha-yogi, 235  
pratyāhāra (uvlačenje čula), 85  
prekid, smrt, 28  
prostitutka, hetera, 115  
psihoanaliza, 63 sq., 192 n., 57  
puḍa, 268, 340  
purāka (udah), 75  
purusa, 31 32, 36, 38 sq., 52 sq.,  
61 sq., 89, 106—107  
»put laki« (tantrizam), 206 sq.  
»put srednji« (u tantrizmu), 244  
sq.

Rādhā, 266 sq.  
raḍas (guna), 41, 57, 143  
raj, 227 sq.  
rasāyana, 280; v. alhemija

realitet sveta (prema Sāmkhya-  
yogi), 32 sq.  
rečaka (izdah), 75  
regresija (proces), 315  
reintegracija, 107 sq.  
religije, domorodačke (integrisa-  
ne u hinduizam), 335 sq.  
Rgvidhāna (magija i joga u R),  
144 sq.  
rope trick, 318 sq.  
rtambharapraḍnjā (sposobnost  
apsolutne spoznaje), 97

saćcīdānanda, 38  
sādhana (ostvarenje), 210, 211 sq.  
sahaḍa (neuslovljenost), 269 sq.  
Sahaḍiyā, 267, 398  
sahasrārācakra, 246  
sāksin (svedok), 39  
samādh (grob jogina), 304  
samādhī — u klasičnoj jogi, 56  
sq., 91 sq.; nije hipnotički  
trans, 92 sq.; može imati uz-  
rok u Išvari, 90; sa osloncem,  
93 sq.; paradoksalni karakter,  
110 sq.; budistički, 383; biblio-  
grafija, 372—373  
samāpatti — u klasičnoj jogi,  
95; u budizmu, 179 sq.  
samarasa (iskustvo jedinstva),  
262 sq., 269 sq.  
sāmkhya (značenje termina), 30  
sāmkhya — poreklo ideja, 30 sq.;  
hronologija teksto, 31 sq.; s.  
i joga, 32 37; s. u Mahābhā-  
rati, 155 sq., 380; s. i budizam,  
368—370; istorijski pregled tek-  
stova, izdanja, bibliografija,  
359—362  
sampraḍnjata samādhī (sa os-  
loncem), 93 sq.  
samsāra, 59  
samskāra, 66; uništene samādhī-  
jem, 94  
samtosa (vedrina, serenitas), 60  
samyaḍa — definicija, 85; kao  
rezultat siddhija, 91 sq., 98  
san, hipnotički (kako ga izbeći),  
204  
sattva (guna), 41 sq., 51  
savičara samādhī, 96 sq.  
savitarka samādhī, 95 sq.  
saživljenost (»simpatija« čoveka  
i kosmosa), 45

sećanje; važnost sećanja za bu-  
diste, 189  
siddha (osamdeset četiri s.), 300  
sq., 405; šamanistički karakter  
njihove inicijacije, 309 sq.  
siddhi (nadnaravne moći — u  
Kini, 76; u Yoga-sūtrama, 98  
sq.; lista od osam mahāsiddhi-  
ja, 101, n. 109; u Yogatattva-  
upanīśadi, 139; u Rgvidhāni,  
144 sq.; u budizmu, 184 sq.; u  
hatha-yogi, 277 sq.; alhemijski  
s., 318 sq.; fakirska s., 329 sq.,  
373, 385  
silazak u donji svet, 311 sq.; v.  
šamanizam  
sistem filozofije (u indijskom  
smislu reči), 30  
skambha (stub, simbol Brahma-  
na), 125  
slog, mistički, 217 sq.  
smrt — za profani život, 205;  
praćena novim rođenjem, 29,  
353 sq.; inicijacijska, 272 sq.,  
274; pobediti smrt, 232 sq.  
sopstvo, 32, 38 sq., 365; v. pu-  
rusa, ātman  
soteriologija (kao cilj metafizi-  
ke), 36 sq.  
spekulativci (u budizmu), 181 sq.,  
199 sq.  
spoznaja dobijena »probude-  
njem«, 49 sq.  
spoznaja metafizička, 36 sq., 127  
sq.; v. vidya, ānjāna, praḍnjā  
spoznaja ranijih života, 99 sq.  
stanja svesti, 56 sq.; v. citta-  
vrtti  
stulabhūtani (molekuli), 42  
stvaranje kosmosa, 46 sq.  
sumnja (smetnje izazvane s.), 68  
susumna, 86, 135, 142, 240 sq.  
svādhīsthana čakra, 244  
svest, stanja s., 38 sq.; modalī-  
teti s., 56 sq., 74 sq.; v. citta-  
vrtti  
svetlost, unutrašnja, 86, 328

Šakti, 209 sq.; v. žena  
Šankara, 41  
Šiva, 12  
šradha (vera, poverenje), 58  
šūnya (praznina), 211, 214, 220  
Svetāsvatara-upanīśad (joga u  
S.), 130 sq.

šamanizam, 309 sq., 313; i joga, 316 sq.

*tamas* (guna), 42 sq., 57  
*tanmâtra* (suptilni elementi), 42 sq., 96 sq.  
tantrizam — budistički, 207 sq., 210 sq.; literatura, 386—389; ikonografija, 389—390  
taoizam — embrionalno disanje, 76 sq.; alhemija, 289 sq.; erotika, 397—398  
*tapas* (askeza) — u *Yoga-sûtri*, 68 sq.; u *Brahmânama*, 117 sq.; u *Mahâbhârati*, 158 sq.; kritička bibliografija, 374  
teleologija (sveta), 47 sq., 50 sq.  
telo — veličanje t., 325 sq., 331 sq.; u *Hatha-yogi*, 232 sq.; »suptilno telo«, 61, 238; »telo slave«, 282 sq.; »kosmizacija« čovekovog t. u *Hatha-yogi*, 108 sq.  
toplota, unutrašnja (magijska, psihička), 248 sq.; 325 sq., 331 sq.  
trans, hipnotički (različiti u odnosu na *samâdhi*), 92 sq.  
»trik sa konopcem« v. *ropé trick turiya*, 86, 134

*ulta-sâdhana* (»ići protiv struje«), 315  
*upâdhi* (iluzorna veza), 48 sq., 5L n. 1.  
*upâyapratyaya* (»veštački« metod dostizanja *samâdhija*), 104  
*Upanisad*, 124; izdanja, bibliografski podaci, 376—378  
*Upanisade* o jogi, 138  
uputstva (tehnička) za koncentraciju, 30  
uslovljenost, situacija čovekova, 40, 56  
uticaj, indijski, 414, 415  
uviranje, resorpcija kosmosa, 274  
uzdržavanje (magično vrednost), 102 sq.; od plodova činova, 166 sq.  
uzlaz (na nebo), 321 sq.

Vaçaspatimišra, 32 sq., 360—362  
vađrayâna (budistički tantrizam), 208 sq.  
*Vaikhânasasmârthasûtra* (askete i kontemplativci), 147 sq.  
Vallabhâcârya, 404  
Vâmâcâri, 137; v. tantrizam  
*vâsanâ* (psihički reziduum), 60 sq., 65  
Vasubandhu, 199 sq.  
vatra (ovladavanje), 325, 327; v. šamanizam  
Vedânta, 36, 39; kritika *sâm-khye*, 52—53  
*Vede* (ekstaza u V.), 113 sq.  
vegetacija, kult v., kult plodnosti, 341 sq.; v. Durga  
Velika Boginja, 209; v. Durga, Sakti  
»vezati«, »privezati zajedno«, 28 sq.  
*vidêha* (»dezinkarnirana bića«, bogovi), 59, 104 sq.  
*vidya*, 36  
Viđnjanabhiksu, 32, 362 sq.  
*viksipta* (»stabilni i nestabilni« modaliteti svesti), 56  
visnuizam, 398—399  
*višudha çakra*, 245; v. çakra  
vrâtya, 115 sq., 373  
vreme — život u v., 188 sq.; uki-danje v., 272 sq.; u alhemiji 286; izlazak iz v., 333  
Vyâsa, 32, 363 sq.

Yaksa, Yaksini, 338 sq., 408—409  
*yama* (jogistička uzdržavanja), 67 sq.  
*yantra*, 224 sq.  
*yoga* — etimologija, 28; inicijacijski karakter, 29 sq.; filozofski sistem, 30; Patanjđalijeva definicija, 56; u Upanišadama, 127 sq., u epovima, 151 sq.; u *Bhagavad-gîti*, 162 sq., 166 sq.; u budizmu, 175; uticaj jogističkih tehnika, 413—415  
*Yoga-bhâsya*, 32, 363 sq.  
yogâçara, 199 sq.  
*Yoga-sûtra*, 28, 30 sq., 362 sq.  
*Yogatattva-upanisad*, 138  
yogini i alhemičari 265 sq., 406—407  
yoginî (çarobnica), 337 sq.

yoginî, partnerke u tantrističkom ritualu, 261 sq.  
*yogyâta* (»simpatička povezanost«, saživljavanje), 48

zadržavanje daha u *Brâhmanama*, 119 sq.  
zadržavanje sperme — u Upanišadama, 137 sq.; u tantrizmu, 255 sq.  
zmije, zmajevi, 410—411; v. *nâga*  
zvuci, mistični, 136, 141, 218 sq., 378—379

želja, 39  
žena — misterija ž., 209 sq.; kao inkarnacija *prakrti*, 260 sq.; božanska, 266 sq.  
živa, 279 sq.; v. alhemija  
život (poznavanje ranijih ž.), 187 sq., 331 sq.  
žrtva — učenje o ž., 119 sq.; unutrašnja, 122 sq.; b *Bhag-gîti*, 165 sq.

## BELEŠKA PREVODIOCA

Obilje sanskritskih termina i navoda koje nalazimo u Elijadeovom tekstu zadavali su nam dve vrste teškoća.

I jednu i drugu vrstu ovih teškoća otklonili smo posežući za kompromisnim rešenjima.

Želeći da poštujemo Elijadeovu interpretaciju, francuske prevode sanskritskih termina i tekstova smo prevodili sa francuskog, a ne sa sanskrita, svuda osim u slučajevima kada nam se činilo da u našem jeziku možemo naći prevodilačko rešenje. Ta smo mesta označili posebnom beleškom, osim kada se radilo o mestu gde novi prevod ne implicira izmenu osnovnog Elijadeovog tumačenja.

Što se transliteracije sanskritskih termina tiče, mi smo, kao i Elijade, bili primorani da smanjimo na minimum broj dijakritičkih znakova, ne bi li olakšali posao tipografu odnosno izdavaču. Samim tim nije više bilo moguće slediti u potpunosti opšte usvojenu međunarodnu latiničku transliteraciju. Tako su znakovi kao što su, npr., ḥ, m, ṭh, ḷ, ṛ, itd. zamenjeni odgovarajućim slovima štampanim kurzivom. Jednoznačnost je time ipak sačuvana, osim u slučaju sanskritskih glasova n i ṅ; budući da se ṅ relativno retko sreće, oba su znaka zamenjena jednim istim znakom, naime kurzivnim n. Da bi što više olakšali posao i tipografu i čitaocu, palatal ṅ smo zamenili sa našim palatalom nj. Smatrali smo, takođe, da će jugoslovenskom čitaocu biti znatno lakše da prati i izgovara sanskritski tekst ako u njemu nađe naše ḍ ili é, umesto j ili c.

Budući da sanskrit poseduje dva glasa koji se po izgovoru približavaju našem š, a da mu pri tom nijedan ne odgovara u potpunosti, smatrali smo da će biti bolje ako ovu različitost zadržimo i na nivou znaka. Tako je »tvrdo« š označeno (kao i kod Elijadea) sa s, dok je meko« označeno sa ś.



Dugi samoglasnici, označeni znakom  $\wedge$ , izgovaraju se dvostruko duže nego kratki.

U sanskritskim rečima i imenima koja se pojavljuju u okviru naslova dela navedenih u Elijadeovom tekstu sledili smo, što je moguće vernije, onu transkripciju koja figuriše u navedenoj bibliografskoj jedinici.

Odomaćene reči kao što su joga, bramanizam, Buda i sl. pisali smo i deklinirali onako kako se to u našem jeziku čini.

## SADRŽAJ

Zoran Zec: Joga i Elijadova knjiga o jogi . . . . .	5
Uvod . . . . .	17

### Glava prva

#### DOKTRINE JOGE

Polazna tačka . . . . .	27
Jednačina bol-egzistencija . . . . .	34
»Sopstvo« . . . . .	38
Supstancija . . . . .	41
Veza duha i prirode . . . . .	47
Kako je izbavljenje moguće . . . . .	51
Struktura psihičkog iskustva . . . . .	55
Podsvest . . . . .	60

### Glava druga

#### TEHNIKE AUTONOMIJE

Koncentracija »na jednu tačku« . . . . .	65
Jogistički položaji ( <i>âsana</i> ) i vežbe disanja ( <i>prânâyâma</i> ) . . .	70
Excursus: <i>Prânâyâma</i> u vanindijskim asketskim tradicijama	76
Jogistička »koncentracija« i »meditacija« . . . . .	82
Uloga <i>Îšvare</i> . . . . .	88
Instaza i hipnoza . . . . .	91
<i>Samâdhi</i> »sa osloncem« . . . . .	93

<i>Siddhi</i> ili »izuzetne moći« . . . . .	98
<i>Samâdhi</i> »bez oslonca« i konačno oslobođenje . . . . .	104
Reintegracija i sloboda . . . . .	107

Glava treća

JOGA I BRAMANIZAM

Askete i »ekstatičari« u Vedama . . . . .	113
<i>Tapas</i> i joga . . . . .	117
»Ritualna interiorizacija« . . . . .	122
Simbolika i gnosa <i>Upanišada</i> . . . . .	124
Besmrtnost i izbavljenje . . . . .	127
Joga u <i>Maitri-upanisadi</i> . . . . .	135
<i>Samnyâsa-upanisade</i> . . . . .	136
Jogističke <i>Upanisade</i> . . . . .	138
»Brahmanizovana magija i joga: <i>Rgvidhâna</i> . . . . .	144
»Dobre« i »loše« askete i kontemplativci . . . . .	146

Glava četvrta

TRIJUMF JOGE

Joga i hinduizam . . . . .	151
Joga u <i>Mahâbhârati</i> . . . . .	154
Joga i <i>sâmkhya</i> . . . . .	156
Tehnike joge u <i>Mahâbhârati</i> . . . . .	157
Jogistički folklor . . . . .	160
Poruka <i>Bhagavad-gîte</i> . . . . .	160
Krišnin primer . . . . .	163
»Činovi i žrtve« . . . . .	165
Jogističke tehnike u <i>Bhagavad-gîti</i> . . . . .	166

Glava peta

TEHNIKE JOGE U BUDIZMU

Put ka nirvâni i simbolizam inicijacije . . . . .	169
Đhâna i samâpatti . . . . .	174
Jogini i metafizičari . . . . .	181
»Nadnaravne moći« . . . . .	184
Poznavanje ranijih života . . . . .	187
Paribbâđake . . . . .	192
Makkhali Gosâla i ađivike . . . . .	195
Metafizička spoznaja i mističko iskustvo . . . . .	198

Glava šesta

JOGA I TANTRIZAM

Pristup . . . . .	207
Ikonografija, vizualizacija, <i>nyâsa</i> , <i>mudrâ</i> . . . . .	212
Mantra, dhârani . . . . .	217
Excursus: <i>dhikr</i> . . . . .	221
<i>Mandala</i> . . . . .	223
Veličanje tela. <i>Haṭha-yoga</i> . . . . .	232
<i>Nâdi: idâ, pingalâ, susumnâ</i> . . . . .	240
Čakre . . . . .	244
<i>Kundalini</i> . . . . .	247
»Intencionalni jezik« . . . . .	252
Mistička erotika . . . . .	256
<i>Maitihuna</i> . . . . .	260
»Ujedinjenje suprotnosti« . . . . .	269

Glava sedma

JOGA I ALHEMIJA

Legende o joginima alhemičarima . . . . .	275
Tantratizam, haṭha-joga i alhemija . . . . .	278
Kineska alhemija . . . . .	284
Alhemija kao duhovna tehnika . . . . .	289

Glava osma

JOGA I DOMORODAČKA INDIJA

Putevi slobode . . . . .	293
Aghorî, kâpâlîka . . . . .	295
Gorakhnâth i 84 siddha . . . . .	300
Matsyendranâth i mit o »predavanju doktrine« . . . . .	305
Šamanistička magija i težnja ka besmrtnosti . . . . .	309
Joga i šamanizam . . . . .	316
Uspenje na nebo. Mistični let . . . . .	321
»Magična toplota.« »Unutrašnja svetlost« . . . . .	325
Sličnosti i razlike . . . . .	329
Prožimanje i degradacija: joga i narodna religioznost . . . . .	335
Dravidsko nasleđe, <i>munda</i> , <i>PROTO-munda</i> . . . . .	340
Harapa, Mohenđo-Daro . . . . .	345
Zaključak . . . . .	351
Dodaci, beleške i bibliografija . . . . .	357
Indeks . . . . .	417
<i>Beleška prevodioca</i> . . . . .	425