

BIBLIOTEKA
SAZVEŽĐA

8

UREDNIK
MILOŠ STAMBOLIĆ



CRTEŽ NA KORICAMA: DUŠAN RISTIĆ
LEKTOR: ZAGORKA GRUJIĆ-VERCON
TEHNIČKI UREDNIK: JOVAN NEDELJKOVIĆ
KOREKTOR: ANKA TEOFANOVIĆ
STAMPA: „SLOBODAN JOVIĆ“, BEOGRAD

D. T. SUZUKI • E. FROM

ZEN BUDIZAM I PSIHOANALIZA

NOLIT • BEOGRAD

1964

Naslov originala

D. T. SUZUKI, ERICH FROMM
ZEN BUDDHISM & PSYCHOANALYSIS
NEW YORK, 1960

PREVEO
BRANKO VUČIĆEVIĆ

ZEN I ZAPADNA MISAO

1.

Često se precjenjuje i na Istoku, a još više na Zapadu, raznorodnost pa i suprotnost azijske i evropske kulture. Rijetko je koja pojava azijske kulture doista toliko specifičan izraz svoje sredine kao što je to na prvi pogled zen-budizam na Dalekom istoku. Sve veći interes zapadnog svijeta za zen u posljednje vrijeme može se, barem u određenoj mjeri, svesti i na pomodni uspjeh istočne egzotike u izivjelim i zamorenim metropolama, gdje ideja koegzistencije teško prodire dalje od ideologije koegzistencijalizma. Pa ipak, evropski interes za zen je pojava čiji zanimljivi razvoj možemo pratiti kroz više decenija, on nije tek površinski h o b b y posljeratnog rastrojstva. Na drugoj strani, i sam naziv zen-budizam ukazuje na prostornu i vremensku složenost ove pojave u azijskim kulturnohistorijskim razmjerima. Vidjet ćemo da je zen japanizirani oblik starijeg kineskog termina, koji opet nije izvorno kineski nego indijski iz budističkog izvora. Tako je već samo ime ovog pokreta derivat određenih zbivanja koja su trajala preko hiljadu godina na nepreglednim prostranstvima Azije. Stojljeća o kojima je ovdje riječ vezuju kulture starog i srednjeg vijeka. Zen u modernom smislu riječi, o kom ćemo dalje govoriti, također nije samo adaptacija istočnih tradicija na zapadne prilike; i on ima svoj specifični historijat.

Zen kao pomodna pojava danas možda najosjetnije prodire u egzistencijalističke krugove, i to u vrlo različitim slojevima i smjerovima, onako kako smo već navikli da u egzistencijalizmu nailazimo na neočekivane susrete i srazove posve raznorodnih idejnih i ideoloških pobuda. U umjetnosti, osobito u slikarstvu, japanski genre javlja se usporedo s impresionizmom, nalazi svoje mjesto među njegovim egzotičnim vidovima, a ponegdje, osobito u engleskom slikarstvu krajem 19. vijeka, pokušava da se neko vrijeme zadrži

i kao nadomjestak impresionističkoj modi, kojoj je tu bio potreban bilo kakav prelaz iz prerafaelskog kiča u dinamiku modernog svijeta posmatranu očima tadašnje imperijalne ekspanzije.

Pomodni vidovi zena u savremenoj kulturi Zapada odvlače pažnju publike ka problematičnim stramputicama dekadentnih sklonosti, ali bilo bi suviše uprošćeno reći i to da je odvrćaju od „suštine problema”. Japansku, upravo zen-verziju pomodnog orijentalizma danas naglašava među ostalima američki kompozitor Cage, poznat i kod nas, ne samo po svojim muzičkim nego i literarnim pokušajima estetske kompozicije.

Među sektama evropeiziranog mikro-budizma s najužim interesom za vjersku egzotiku, zen se, koliko mi je poznato, nije do sada dovoljno snažno istakao. U evropskim metropolama među ortodoksnim budistima prof. Suzuki nije dobro viđen. Vjerojatno tu okolnost treba zahvaliti osebnosti metoda ekstremnog iracionalizma zbog kojeg se zene da skolastički ukalupiti.

Da se sačuvamo od stramputica „neposrednog pristupa” zenu, poslužiti ćemo se i u ovom uvodu najprije elementarnom metodom ukazivanja na najuži i najdokumentovaniji historijski smisao pojave, a zatim ćemo pokušati da se donekle snađemo u aktuelnim vrijednostima koje se sa raznih strana pripisuju zenu kad se govori o unapređenju kulturne koegzistencije Istoka i Zapada.

Mimo svim tim stramputicama, potrebno je obratiti posebnu pažnju na područje psihologije podsvijesti kad se govori o aktuelnosti zena na Zapadu. To je područje na kojem se je zen do danas najtrajnije i najdoslednije afirmirao u zapadnoj kulturi i gdje je već doživio određeni unutarnji razvoj i adaptaciju ideja u sistemskom okviru jedne specifične discipline. Usporedba ranijih interpretacija tih „azijskih” motiva kod C. G. Junga sa shvaćanjima i kritikama E. Froma u ovoj knjizi govori vrlo rječito o tome.

2.

Da bismo zen shvatili najprije kao historijsku pojavu, moramo mu pristupiti kao obliku religioznog doživljavanja, poniklom iz specifične budističke tradicije, za koju je karakteristična srodnost sa širom tradicijom indijske vjerske

kulture sačuvanom u sistemu yoga. Naziv zen potječe od indijskog naziva metode koju mi na zapadu obilježavamo terminom meditacija. Prvobitni sanskritski termin *dhyāna* glasi u *pāli*-jeziku, koji je književni jezik Budinih govora, *dhāna*. Specifičnu verziju budističke nauke o meditaciji, o kojoj je ovdje riječ, donio je u Kinu Bodhidharma, u 6. v.n.e. Njega smatraju utemeljiteljem i „prvim patrijarhom” škole *dhāna*, čiji naziv Kinezi izgovaraju *č’an*. Nauka te škole prenesena je iz Kine u Japan krajem 12. v., a Japanci riječ *č’an* izgovaraju *zen*. Doba procvata zena u Japanu odgovara dobu opadanja te discipline u Kini. (Pobliže o historiji zena vidi u posebnom Suzukijevu eseju u ovoj knjizi.)

U svom najužem historijskom smislu zen je element budističke religioznosti, sa vrlo specifičnim obilježjima mentaliteta Dalekog istoka. Važno je naglasiti da zen nije naprosto odraz azijske, indijske, budističke ili možda japanske religije i religiozne svijesti uopće, nego je samo jedna specifična disciplina koja je ponikla iz tih širokih kulturno-historijskih tradicija, ali se ni izdaleka po opsegu ne podudara s njima u cjelini, a isto se tako ne ograničuje ni samo na njihov opseg.

Budući da sporazumijevanja, a ni bilo kakvog određenja „smisla” nema u kulturno-historijski zrakopraznim prostorima, pa je prema tome svaka filozofija kulture nužno komparativna filozofija, možemo i ovdje, bez ustručavanja, poći od svrstavanja zena u jednu vrlo klasičnu kategoriju aristotelovske filozofije: Zen je *τεχνη* ili vještina, sredstvo o kojim se postižu svrhe određene vrste, čija se vrednost može obilježiti pozitivno ili negativno. Suštinski, razni oblici yoge su (i u budizmu) više sistemi formalne discipline praktičnog uma nego materijalni sistemi etike. U zenu je očito pri tome snažnije izražena vještina življenja, koja obuhvaća integralnu ličnost uz snažan naglasak na njenim iracionalnim stranama, a manje formalna neutralnost prema vrednosnim sadržajima samoga izivljavanja. Potrebno je, ipak naglasiti da ovo posljednje obilježje izvorne metode — vrednosnu neutralnost i formalizam sredstava, nitko nije, a vjerojatno ne bi ni mogao izraziti bolje od samog Gotame Bude, koji je svojim učenicima neumorno naglašavao da je primjena njegove metode bezuslovno vezana za *nadi-l-a-žen-je-dobra-i-zla*, a takvo je i postignuće krajnjeg metafizičkog cilja njegovog učenja — *utrnuće* ili *nibbāna* (sanskritsko *nirvāna*).

Zen ili dhāna u svom izvornom značenju jeste metoda redukcije fenomena svijesti zajednička tradicionalnom sistemu discipline praktičnog uma yoga i Budinom pokušaju zahvata tim reduktivnim i analitičkim putem u čisti tok svijesti (bhavānga-sota) u naporu da dosegne irelacionalnu transcendenciju nirvāne, za koju sam Buda daje u duhu indijske formalne logike svog vremena ovu definiciju: „ni biće, ni nebiće, ni biće-i-nebiće, ni ni-biće-ni-nebiće”.

Čitalac upoznat s problematikom komparativno zanimljivih tema i teorija savremene egzistencijalističke metafizike i problematikom teorija podsvijesti, moći će da shvati određene implikacije već iz ovih osnovnih definicija koje određuju historijski opseg zena u specifičnoj fenomenologiji religijskog doživljaja. Ipak je potrebno, prije nego što pređemo na šire implikacije, osvijetliti donekle bitni smisao i osebnost toga religioznog sloja u zenu, već zato da bismo istakli radikalne razlike budističkog i kršćanskog poimanja kulturno-historijskog smisla kategorija religija, mistika, duša itd. Ni pri tome ne smijemo zaboraviti da je zen pojava koja će naknadno zauzeti samo dio mjesta u ovako ocrtanom okviru. Upravo iz te djelomičnosti njegova religioznog smisla trebalo bi da lakše shvatimo mogućnost njegove primjene i izvan tog okvira.

Već mudrost najstarijih indijskih upanišadi, čiji je filozofski smisao počeo dublje istraživati Schopenhauer, suočava pravovjernog Evropljana s pitanjem: Je li moguće religiju temeljiti na pojmu duše, koja nije nosilac ličnih svojstava nego je sveopća? U svojoj oštroj polemici protiv upanišadske metafizike apsolutnog sebe (ātman) kao bitišućeg bitka, Gotama Buda to pitanje zaoštrava još dalje: Je li moguća religija bez vjere u dušu uopće? Optužen da propovijeda ateizam, Buda u diskusiji s jednim mladim bramanskim svećenikom dolazi konačno do pitanja koje izražava njegovo krajnje stanovište prema tom problemu: Ne svodi li se vjera u postojanje bogova i duša na pitanje o sporazumu među ljudima o imenima kojima ćemo obilježiti pojave svjetskog zbivanja?¹ Dosljedno tome i današnji „ortodoksni” predstavnici Budine nauke u azijskim zemljama redovno usvajaju ispravnost Schopenhauerove definicije da je budizam „ateistička religija”, izvodeći odatle i dalji zaključak da je u okviru naših zapadnih kategorija budizam ispravnije označiti kao filozofiju nego kao religiju.

¹ „Maddhima-nikāya, Sangārava-sutta” (100).

U prostornom i vremenskom prodoru sa jugozapada na sjeveroistok Azije, u toku-I milenija n.e., budizam je u svom posljednjem dalekoistočnom ogranku — a to je upravo Zen — izrazio još jednu proturječnost koja sa stanovišta komparativne nauke o religijama razbija kategorijalno ustrojstvo tradicionalne kršćanske fenomenologije vjerskog doživljaja u odnosu na toliko sporni pojam vjere kao „mističke”: Je li moguća religija koja ne teži za ekstazom „sjedinjenja” s onostranim Apsolutom otuđenim svijetu — bilo da ga shvatimo panteistički kao u Indiji ili deistički, kao u Evropi — ili je moguća i takva „mistika” u kojoj (prema riječima jednog učitelja zena) „postizemo spasenje takvi kakvi smo” i ostvarujemo svoju istinsku apsolutnu suštinu bez mukotrpnosti i konačno možda ipak lažne idealizacije svog vlastitog sebe? Drugim riječima, je li moguće središnju mističku kategoriju religije zamijeniti pojmom pročišćenja (καθαρσις) koji ne bi iziskivao prethodnu alijenaciju ličnosti koja ulazi u „mističko jedinstvo” (unio mystica) s apsolutnim bićem, nego bi se zadovoljio njenim vrednosnim, prvenstveno moralno-estetskim proširenjem i ozdravljenjem? Vrijedno je podsjetiti i ovdje da je ideju katharse Aristotel preuzeo iz starih helenskih misterija istočnjačkog porijekla i pokušao da je preobrazi prvenstveno u estetsku teoriju. Isti takav estetski efekt katharse naglašen je iznad svega i u analognoj teoriji zena, a ta se specifičnost, zbog svoje osebnosti u sklopu budističkih nazora, redovno tumači nacionalnim vrlinama japanske kulture. Sa stanovišta komparativne nauke o religijama, moglo bi se na osnovu ovdje ocrtane analogije postaviti i pitanje o dubljoj suštinskoj nužnosti ovakvih alternativa.

Slijedeći dalje osnovni tok naše diferencijalne analize budističkog i kršćanskog shvaćanja religije, potrebno je naglasiti još i to da je Buda vjeru u dušu zamijenio vjerom u nužnost moralnog determinizma. U svom hiljadugodišnjem razvoju njegova je filozofska koncepcija dosegla i fazu egzistencijalnog nihilizma (kod Nāgārdune, na prelazu u n.e.) za koju su onaj svijet (nirvāna) i ovaj svijet (saṃsāra) identični po tome što su podjednako ništavni. Taj nihilizam (śūnya-vāda) nije bio prevladan ni u kasnijim „teološkim” pretpostavkama zena.

U određenoj kulturnohistorijskoj stvarnosti takva teološka verzija bila je jedina mogućnost da se ispolje neke specifično filozofske ideje. Njihova, bar relativna, original-

nost i univerzalnost garantovana je već čistom objektivnošću historijskih okolnosti: Budizam u to doba postaje zajednička duhovna osnova azijske kulture u onom smislu u kojem je kršćanstvo to postalo za srednjevjekovnu Evropu. Ideje o kojima je riječ nisu se razvile iz isključivo japanskih odn. kineskih, kulturnohistorijskih pretpostavki, a nisu, barem u slučaju japanskog zena, ni neposredno prenesene iz određenog izvornog ambijenta, konkretno indijskog, gdje je u to doba budizam već idejno prevladan i politički zatrt.

3.

Daisetz Teitaro Suzuki, profesor japanskog univerziteta Ōtani u Kyotu (od 1921), uspio je da kongenijalnom sposobnošću uživljanja u suštinske probleme svoje istočne i naše zapadne kulture današnjice izazove živ interes za zen budizam najprije u Americi i Engleskoj, a onda i u cijeloj Evropi. Jedan je slavni učitelj zena rekao: „Kad njegujemo cvijeće, njegov se miris upija u naše odijelo.” — Prof Suzuki je duboko shvatio psihološki efekt ove istine. Čitavo njegovo djelo u toku decenija sve više se usmjeruje prema izazivanju takvog posrednog djelovanja da proširi smisao za vrijednosti kulture Dalekog istoka kod zapadnog čovjeka, da proširi horizonte ljudskog zajedništva mjesto da pokuša da nas okuje dogmata sektaštva neke nove egzotične mistike. Zato nas svaka njegova nova knjiga koju objavi i danas u devedesetim godinama svog života (rođen je 1870) obuzima čarom sve veće svježine i sve prozračnije razgovijetnosti velikih umjetničkih tradicija. Svoje glavno djelo o zenu, tri knjige tematski usko povezanih *Eseja o zen budizmu*, objavio je 1927—1934 godine. U to je doba u naučnom svijetu već odavno poznat po svom dokumentarnom djelu o mahāyāna budizmu i po ostalim radovima na istom području objavljenim u doba njegova boravka u Čikagu, 1897—1909.²

Vrijeme pojave i naglog uspjeha *Eseja u zapadnom svijetu* koincidira s pojavom egzistencijalističke filosofije u

² Uz niz tekstova koje je Suzuki u to doba prevodio i objavljivao, glavno mu je djelo na tom području *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, London 1907. — *Essays in Zen Buddhism* izlaze ovim redom: 1. knj. London 1927, 2. knj. Kyōto 1933., 3. knj. Kyōto 1934. U Londonu (Rider) ove su knjige objavljene poslije rata, dok je francuski prevod svih eseja objavljen u 4 knjige 1940—1946. (Adrien-Maison neuve, Paris). Od kasnijih djela među najzanimljivija po širini kulturno-historijske tematike spada *Zen and Japanese Culture*, (London 1959.) a po filozofskoj problematici *The Zen Doctrine of No-mind* (London 1949.).

Evropi, osobito s osnovnim djelima Heideggera i Jaspersa. Ova dva filozofa postaju tek u posljednje vrijeme, pod svoje stare dane, svijesni te koincidencije s istočnom filosofijom, osobito s onom iz budističkih izvora. Poznato je da je Heideggerov interes za zen znatnim dijelom proistekao iz radova njegovih japanskih učenika.³ Kad je upoznao Suzukijeve radove neposredno, Heidegger je rekao: „Ako pravilno shvaćam, ovo je isto što i ja pokušavam da kažem u svojim spisima.” — Jaspers je svoju koncepciju univerzalističke filosofije „otvorenih horizonata” bitno proširio na istovrsnu problematiku istočnih kultura tek u djelu *Die grossen Philosophen* (I, 1957).

Ovo isticanje koincidencije s egzistencijalističkom filosofijom predstavlja drugu fazu uticanja zena, prvenstveno u Suzukijevoj verziji, a i svega onoga što kulturnohistorijski stoji iza te neposredne problematike, na intelektualne krugove savremene zapadne kulture. Središnji interes eseja sadržanih u ovoj knjizi usredotočen je na probleme koji su ranije privukli pažnju nekih istaknutih predstavnika psihoanalitičkih struja na zen i srodne pojave azijske kulture. Prije nego što se zadržimo na toj osnovnoj i do sada najopširnije obrađenoj temi, pokušajmo rezimirati koincidencije zena i egzistencijalizma u nekoliko najupadnijih tačaka. To bi nam donekle moglo olakšati prilaz užoj psihološkoj temi sa nešto šireg filozofskog horizonta.

Središnja tema zajednička današnjoj egzistencijalističkoj filosofiji i budizmu, ne samo u verziji zena nego i u mnogo širem razmjerima svih škola mahāyāna, jeste problem ništavila ili nišetnosti egzistencije u njenoj neposrednoj psihičkoj datosti kao i u njenim posljednjim ontičkim osnovama. Tu nauku o ništavilu (śūnyā, śūnyatā) razradio je najprije Nāgārđuna, početkom naše ere, na principima dijalektičke kritike spoznajnih kategorija sa idealističkog stanovišta i time udario temelj cijelom daljem razvoju mahāyāna filosofije u Indiji i daleko izvan nje u kulturnom svijetu Dalekog istoka. Tko želi da provjeri autentičnost koincidencije ovih analogija, barem u okvirima koji se ispoljavaju prima facie, najbolje će danas učiniti ako pođe od prikaza Nāgārđunine filosofije u spomenutom djelu K. Jaspersa.

³ U 2. knj. svoje *Filozofije istočnih naroda* uključio sam dio jednog od tih radova (Tsushimura Koichi iz Kyōta), na str. 330—331.

Slijedeća faza u razvoju *m a h ā y ā n a* filosofije bio je zaokret sa područja *Nāgārjunine* blistave dijalektičke aforistike u opsežna područja analize „tokova svijesti“ u spoznajnom procesu, u koje se detaljno upušta u 4 v.n.e škola *vi d ṅ ā n a - v ā d a* („spoznajnoteorijska nauka“) s *Asangom* i *Vasubanduum* u Indiji. Tu je prvi put jasno formuliran pojam podsvijesne ili nesvijesne riznice (*ā l a y a*) arhetipskog znanja u dubinama pojavnog strujanja svijesti. Anali-tička destrukcija objektivne svijesti na takva površinska strujanja osniva se na istim principima nauke o ništavilu i ništetnosti egzistencije.

Predodžba o svijesti kao toku infinitezimalnih elemenata atomistike *bīcā (b h a v ā n g a - s o t a)* potječe i terminološki još od samog *Bude*. Teorija ništavila u budizmu je u suštini sinteza te objektivne pretpostavke sa subjektivnim aspektom *Budine* prve uzvišene istine o neminovnoj patnji svakog zbivanja već radi same neizvjesnosti nosioca tog zbivanja o svojem vlastitom bitisanju. Svaka je struktura samo nestalna i trenutačna sinteza neodređenog mnoštva činilaca, nijedan oblik svijesti ne možemo svesti na neko sebe (*ātman*) kao čisto i trajno biće o sebi. Neizvjesni sebe samih, nužno ostajemo u stanju nezadovoljstva prema svijetu. To izražavaju tri stožerna pojma na kojima počiva cijela budistička filosofija i kritika ranijeg upanišadskog učenja o punoći i „postojanosti“ *bīcā* o njegovoj ontičkoj apsolutnosti. Ta su tri pojma: *a n i c c ā* (nepostojanost), *dukkhā* (patnja) i *a n a t t a* (negacija „sebe“ kao podloge — *ā l a m b a n a* — toka zbivanja). Svijest o takvom stanju vlastite svijesti, osvještjenje koje će nužno biti dosežno tek kao iracionalna evidencija, naziva se jednostavno probuđenjem. Riječ *b u d d h a* znači budan. Mogućnost takvog zaokreta (usp. *t o r s i o n* kod *Bergsona*) na neki način je potencijalno sadržana u samoj svijesti — „a i gdje bi drugdje mogla da bude?“, pita se sam *Buda* (*D h a m m a p a d a*, 160). Probuđenje kao doživljaj ništavila i ništetnosti vlastite strukture naziva se jednostavno utruće. To doslovno znači izraz *n i b b ā n ā* (sanskritski *n i r v ā n a*). Učitelji su samo „pokazivači puta“. U krajnjoj egzistencijalnoj situaciji, gdje treba „učiniti napor“, oni postaju bespomoćni. Jedno od najuspješnijih sredstava da nagnaju učenika na taj krajnji korak, kad smatraju da je za njega zreo, jeste da mu i sami zadaju udarac, često puta brutalno, fizički, da ubrzaju njegovu unutarnju krizu. Metod zena i nije ništa drugo nego ubrzavanje unutarnje

latentne krize u kojoj svi neminovno živimo, kao *Freudovi* pacijenti. Učenik zena može postati uopće samo onaj tko dolazi učitelju po odgovor na pitanje, ali ne na ono koje ima, nego na ono koje i sâm jeste. Odgovor na pitanje može naći samo onaj tko je i sam postao pitanje — to je osnovna eksplicitna istina zena. U tom je smislu zen izrazito metoda psihičke terapije. Tamo gdje ne postoji svijest krize, ne postoje nikakve pretpostavke za studij zena.

4.

Središnja tema koja je zajednička dvojici autora zastupljenih u ovoj knjizi, *Suzukiju* i *Frommu*, jeste psihološki problem. *Tertium comparationis* je psihanalitička teorija podsvijesti, teorija dubinske svijesti ili „nesvjesnoga“, kako je taj sloj odredio već *Eduard v. Hartmann* krajem prošlog vijeka pod neposrednim indijskim utjecajima. Dovoljno je poznato da psihoanalitičke teorije, o kojima se ovdje govori, ne možemo prihvatiti sa strogo naučnog stanovišta bez niza rezervi, ali ih moramo posmatrati kao uspješne hipoteze savremene kliničke prakse.

Dubinska svijest, na koju *C. G. Jung* proširuje svoja psihoanalitička istraživanja, sadrži riznicu arhetipova ljudskog znanja od pamtivijeka. Filozofska razrada ove hipoteze, u koju se upustila spomenuta budistička škola *vi d ṅ ā n a v ā d a*, dovodi poopćavanjem svog polaznog stava do metafizičke teorije po kojoj ta idejna riznica postaje krajnja mogućnost idealističke rekonstrukcije objektivnog svijeta, ali i njegove relativno lake destrukcije u amorfnu struju svijesti. Problem metode takve destrukcije ili destrukcije zdanja apsorbiranih u dimenzije svijesti, svijeta utonulog u njene različite dubine, nameće se na zanimljiv način sve češće doslijednim zastupnicima analognih hipoteza i u modernom zapadnom svijetu, gdje je ostala nepoznata baština instrumentalnih pretpostavki *j o g e*, od kojih polazi duševna higijena i terapija indijskih i uopće budističkih sistema meditacije, među koje, kako smo vidjeli, spada i zen sa svojim specifičnostima. To su bili osnovni motivi koji su privukli pažnju *C. G. Junga* baštini azijske kulture, a posebno djelu prof. *Suzukija*.⁴

Kad se, međutim, psihološki elementi ovoga *t e r t i u m c o m p a r a t i o n i s* prošire neminovnim filozofskim

⁴ Jung je napisao predgovor engleskom izdanju *Suzukijevih* eseja 1949. Saradivao je također sa poznatim njemačkim sinologom

dimenzijama, kako se upravo danas događa, iskrsava najprije jedno pitanje od ništa manje aktualne važnosti nego ono psihoanalitičko. To je pitanje o socijalnim dimenzijama kako patoloških pretpostavki tako i kliničkih reperkusija ovakvih metoda.

Frommov stav se za razliku od Freudova i Jungova u psihoanalizi odlikuje specifičnim humanističkim interesom, osobito u problemu otuđenja ličnosti, i dijalektičkim smislom za problem normalnog toka svijesti. Po tim se obilježjima njegovo shvaćanje ideala integralne ličnosti radije priklanja zenu nego ranije poznatoj hipotezi A. Adlera. Ni Freudova ni Jungova klinička psihoanaliza ne sadrži po njegovu mišljenju dovoljno široke pretpostavke za rekonstrukciju okrnjene cjeline i izvornosti ljudskog doživljaja. Ograničenost na dijagnozu i uklanjanje neposrednih simptoma oboljenja osuđuje i ove teorije na pozitivistički skepticizam znanosti. Nasuprot Freudu, Fromm ističe aspekt humanističke psihoanalize za koji već „u spisima Kierkegaarda, Marxa i Nietzschea“ nalazi vrednija određenja problema alienacije nego kod Adlera.

Ne zalazeći dalje u tok argumentacije same knjige koja je pred čitaocem, želim da naglasim i na ovom primjeru jedino osnovno zastranjivanje i opasnost shvaćanja zena kao mistike. Bitno je shvatiti da je prednost teorije o satoru upravo u tome da „satori nije abnormalno stanje duha, da nije trans u kojem iščezava realnost“. Fromm humanističku opravdanost i neminovnost usvajanja tog smisla nalazi u osnovnoj „premissi zena da konačni odgovor životu ne možemo dati mišljenjem“ nego samim bićem, a da bismo uopće shvatili svrhu savršenstva čovjeka, koja je za modernog čovjeka zamijenjena intelektualiziranom svrhom savršenstva stvari, potrebno je prije svega da

R. Wilhelmom u obradi kineskog spisa srodne sadržine *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (Zürich, Rascher 1946.), s orijentalistom W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Bardo Thödol) — with a psychological commentary by C. G. Jung, London 1957., 3. izd. — U Jungovim sabranim djelima u engleskom izdanju *The Collected Works of C. G. Jung*, koja izlaze od 1957. u Engleskoj (Routledge and Kegan Paul) i Americi (Pantheon Books), knjiga 9, 1 sadrži studiju o mandali, ikonografskoj simbolici indo-tibetanskog i dalekolstočnog budizma (*Concerning Mandala Symbolism*), prvobitno objavljen u zborniku Jungove škole *Eranos u Švicarskoj*. Knj. 10 sabranih djela sadrži dva članka o Indijskoj kulturi *The Dreamlike World of India* i *What India can Teach Us*. Knj. 11 (*„Psychology and Religion: West and East“*) sadrži u dijelu o istočnim religijama sve važnije eseje koji se neposredno odnose na ovu tematiku, a osobito predgovore i komentare spomenutim i nekim drugim djelima (Zimmer, *Der Weg zum Selbst* i predgovor kineskom *I Ching*), ukupno sedam eseja.

se oslobodimo nesposobnosti čuvstvenog doživljavanja, jer iz te nesposobnosti potječe tjeskoba, mučnina i očaj. Još je važnija za nas spoznaja da se ta negativna stanja ne daju odstraniti ni fiktivnim psihičkim, a ni fizičkim (npr. farmaceutskim) sredstvima pasivnog podvrgavanja liječenju, kakvom je pribjegavala metoda hipnoze, Couéova metoda autosugestije ili indijski mantrayoga, pa ni Freudova metoda odvoda toka podsvijesti mimo prepreka svijesti, ili primjena nekih droga čijim se psihološkim efektima nedavno pozabavio A. Huxley, na duhovit način, koji je skandalizirao upravo predstavnike yoge i zena u azijskim zemljama zbog opasnosti krajnje nemoralnog stava prema ljudskoj ličnosti, koja pada u očaj upravo radi svoje osjetljivosti u iskrenoj težnji za istinom.⁵

Naglašavajući još jedanput važnost uvođenja ove komparativne problematike u užu filozofsku sferu — ne samo etičku — mogli bismo na kraju postaviti pitanje o dosežnosti kritičke perspektive koju na ovaj način stičemo prema našoj zapadnoj misli. Raspravljajući o tom pitanju odvelo bi nas ovdje izvan okvira uže teme.

Dovoljno je možda na kraju čitaoca upozoriti i na to da za Frommov stav nije od neznatne važnosti u ovom slučaju njegova školovanost u dijalektičkom mišljenju. Za zen kao izraz budističke misli prva pretpostavka ostaje nesumnjivo sadržana u prvoj velikoj istini od čijeg je otkrića pošao sam Buda: Život je patnja zato jer je svijest o njemu tek vječni tok neizvjesnosti zbog nepostojanosti i nepostojanja bilo kojeg s e b e. Problem zena je konačno problem etičke i ontološke ravnoteže u toj prvobitnoj otuđenosti s e b e u doživljaju bola.

Izvan tih granica ne bi bilo objektivnog opravdanja da u zenu tražimo odgovor na pitanja o čovjeku i društvu.

Cedomil VELJACIC

⁵ Usp. Aldous Huxley, *Heaven and Hell*, London 1956.

D. T. SUZUKI

ZEN BUDIZAM

*PREDAVANJA
O ZEN-BUDIZMU*

I. ISTOK I ZAPAD

Mnogi sposobni mislioci Zapada su se, svaki sa svog posebnog stanovišta, pozabavili ovom otrcanom temom „Istok i Zapad“, ali, koliko ja znam, srazmerno je mali broj pisaca sa Dalekog istoka koji su izrazili šta oni, kao istočnjaci, o tome misle. Ova činjenica podstakla me je da odaberem ovu temu kao neku vrstu uvoda za ono što će slediti.

Bašo (Basho) (1644—94), veliki japanski pesnik iz sedamnaestog stoleća, sastavio je jednom prilikom pesmu od sedamnaest slogova poznatu kao *haiku* ili *hokku*. U prevodu, ona glasi otprilike ovako:

Kad pažljivo zagledam
Vidim rascvetalu *nazunu*
Kraj živice.

Yoku mireba
Nazuna hana saku
Kakine kana.

Verovatno je Bašo, idući seoskim putem, opazio kraj živice nešto prilično zanemareno. Prišao je bliže, dobro zagledao i otkrio da je to neka beznačajna divlja biljka koju prolaznici obično nisu ni primećivali. Ovo je gola činjenica, u pesmi opisana bez nekog naročitog pesničkog osećanja, sem možda u poslednja dva sloga, koji na japanskom glase *kana*. Ova rečca, koja se često dodaje imenici, pridevu ili prilogu, oz-

načava izvesno osećanje divljenja ili pohvale, tuge ili radosti, i može se ponekad u prevodu sasvim prikladno preneti znakom usklika. U navedenoj *haiku* cela strofa se završava ovim znakom.

To osećanje koje prožima ovih sedamnaest ili, tačnije, petnaest slogova, sa znakom usklika na kraju, možda neće biti dostupno onima koji ne poznaju japanski jezik. Pokušaću da ga objasnim što bolje umem. Možda se sam pesnik ne bi složio s mojim tumačenjem, no to nema većeg značaja, ukoliko znamo da postoji bar neko ko pesmu shvata kao ja.

Pre svega, Bašo je pesnik prirode, kao i većina istočnjačkih pesnika. Oni toliko vole prirodu da se osećaju kao deo nje, osećaju svaki otkucaj bila u venama prirode. Većina zapadnjaka je sklona otuđenju od prirode. Oni smatraju da čovek i priroda nemaju ničeg zajedničkog, izuzev nekih poželjnih odlika, i da priroda postoji samo da bi je čovek iskorišćavao. Istočnim narodima, međutim, priroda je vrlo bliska. Ovo osećanje za prirodu bilo je probuđeno kad je Bašo otkrio neupadljivu, skoro beznačajnu biljku kako cveta kraj stare, zapuštene živice duž zabačenog seoskog puteljka, cveta tako nevino, tako skromno, bez imalo želje da je bilo ko zapazi. A, ipak, kad je čovek pogleda, kako je nežna, sva ispunjena božanskom slavom ili divotom toržestvenijom od Solomonove! Baš ta njena smernost, ta nerazmetljiva lepota pobuđuju iskrenu naklonost. U svakoj latici pesnik može da pročita najskriveniju tajnu života ili postojanja. Bašo, možda, nije ni sam bio svestan toga, ali sam siguran da je u tom trenutku u njegovom srcu zatreperilo osećanje srodno onom što ga hrišćani nazivaju božanskom ljubavlju, koje dopire do najvećih dubina kosmičkog života.

Planinski venci Himalaja mogu u nama probuditi osećanje sublimnog strahopoštovanja; valovi Tihog okeana mogu unekoliko da dočaraju beskraj. Ali kad je čovekov um pesnički ili mistično ili religiozno otvoren, tad čovek oseća, poput Baša, da čak i u svakoj vlati trave postoji nešto što odista prevazilazi sva sebična,

niska ljudska osećanja, nešto što čoveka uzdiže u sferu po divoti ravnu Čistoj zemlji. U takvim slučajevima veličina nema nikakvog značaja. U tom pogledu, japanski pesnik poseduje osobeni dar za otkrivanje nečeg velikog u sitnim stvarima, pri čemu zanemaruje sva količinska merila.

Takav je Istok. Da pogledam sad šta nam u sličnim okolnostima može ponuditi Zapad. Za primer sam odabrao Tenisona (Tennyson). Možda on i nije tipičan zapadni pesnik koga bi trebalo izdvojiti radi poređenja sa pesnicima Dalekog istoka. Ali njegova ovde navedena kratka pesma je u bliskoj vezi s Bašovom. Strofa ovako glasi:

*Cvete s napuklog zida,
Uzbrah te iz pukotine; —
Držim te, evo, s korenom, celog, u ruci*

*Cvetiću — kad bih samo shvatio
Šta si, tako s korenom, i sve u svemu,
Znao bih šta je Bog, a šta čovek.*

Hteo bih da ukažem na dve stvari u ovim stihovima:

1. Tenison je ubrao cvet, drži ga u ruci, „s korenom celog“, i razgleda ga, možda usredsređeno. Vrlo je verovatno da je osenio nešto slično osećanju Baša u trenutku kad je otkrio cvet *nazune* kraj živice duž staze. Ali evo razlike između ove dvojice pesnika: Bašo nije ubrao cvet. On ga samo posmatra. Zaneo se u misli. Oseća nešto, ali to ne izražava. Prepušta znaku usklika da izrekne sve ono što bi on želeo da kaže. Jer on nema reči, njegovo osećanje je suviše puno, suviše duboko i on ne želi da ga konceptualizuje.

Tenison je, međutim, aktivan i analitičan. On najpre ubere cvet s mesta na kojem je izrastao. Odvaja ga od tla kojem pripada. Sasvim različito od istočnjačkog pesnika, on ne ostavlja cvet na miru. On mora da ga istrgne s napuklog zida, „s korenom, celog“, što znači da biljka mora umreti. On, po svemu sudeći, ne

haje za njenu sudbinu; njegova radoznalost mora biti zadovoljena. Kao što čine izvesni naučnici, on bi da podvrgne cvet vivisekciji. Bašo čak i ne dotiče nazunu, on je samo gleda, zagleda je „pažljivo“, i to je sve što čini. On je sasvim neaktivan, sušta suprotnost Tenisonovom dinamizmu.

Hteo bih da ovu stvar baš ovde istaknem, a možda će biti prilike da se na nju opet pozovem. Istok je ćutljiv, dok je Zapad govorljiv. On ćutnja Istoka ne znači biti nem ili bez reči. U mnogim slučajevima, ćutnja kazuje koliko i govorljivost. Zapad voli verbalizam. I ne samo to, Zapad pretvara reč u meso i čini da ova putenost ponekad suviše upadljivo, ili tačnije — suviše grubo i razbludno, dolazi do izražaja u njegovoj umetnosti i religiji.

2. Šta potom čini Tenison? Gledajući ubrani cvet, koji po svojoj prilici počinje da vene, on u sebi postavlja pitanje: „Da li te razumem?“ Bašo uopšte nije radoznao. On oseća vaskoliku tajnu kako je otkriva njegova smerna *nazuna*, tajnu koja duboko zadire u izvor svega što postoji. On je opijen tim osećanjem i klikće neizgovorivim, nećujnim kliktajem.

Nasuprot tome, Tenison nastavlja sa svojim umovanjem: „Kad (moj kurziv) bih shvatio tebe, znao bih šta je Bog, a šta čovek“. Njegovo obraćanje razumu je karakteristično za Zapad. Bašo prihvata, Tenison se opire. Tenisonova individualnost je odvojena od cveta, od „Boga i od čoveka“. On se ne identifikuje ni sa Bogom ni sa prirodom. On je uvek od njih odvojen. Njegovo poimanje je, kako bi se to danas reklo, „naučno objektivno“. Bašo je potpuno „subjektivan“. (To nije prava reč, jer se subjekt uvek suprotstavlja objektu. Kod mene je „subjekt“ ono što volim da nazivam „apsolutnom subjektivnošću“.) Bašo se drži ove „apsolutne subjektivnosti“ u kojoj on, Bašo vidi nazunu a nazuna vidi Bašoa. Tu nema ni empatije, ni simpatije, pa čak ni identifikacije.

Bašo veli: „pažljivo zagledam“ (na japanskom: „*yoku mireba*“). Reč „pažljivo“ podrazumeva da Bašo

tu više nije samo posmatrač već da je sam cvet postao svestan sebe i da se nemo, rečito izražava. I ta nema rečitost ili rečita ćutnja cveta ima svoj ljudski odjek u sedamnaest Bašovih slogova. Kakva god dubina osećanja, kakva god tajna izraza ili čak filosofija „apsolutne subjektivnosti“ bile tu sadržane, biće razumljive jedino onima koji su sve ovo zaista iskusili.

Kod Tenisona, bar koliko ja vidim, pre svega uopšte nema dubokog osećanja; on je sav intelekt, što je tipično za zapadnjački mentalitet. On je zastupnik doktrine Logosa. On po svaku cenu mora nešto da kaže, mora na osnovu svog konkretnog iskustva da apstrahuje ili intelektualizuje. Mora iz područja osećanja da zađe u područje intelekta, mora življenje i osećanje da podvrgne nizu analiza kako bi zadovoljio radoznali zapadnjački duh.

Odabrao sam ova dva pesnika, Baša i Tenisona, za oličenje dvaju osnovnih karakterističnih pristupa stvarnosti. Bašo je sa Istoka, Tenison sa Zapada. Ako ih uporedimo, otkrićemo da svaki svedoči o svom tradicionalnom nasleđu. Prema tome, svojstva zapadnjakog uma jesu: analitičnost, razlikovanje, razdvajanje, induktivnost, individualizam, intelektualnost, objektivnost, naučnost, uopštavanje, konceptualnost, šematičnost, bezličnost, sklonost pravnim obrascima, organizovanje, gospodarenje, isticanje sebe, sklonost namećanju svoje volje drugima itd. Nasuprot ovim zapadnjačkim svojstvima, odlike Istoka mogu se ovako okarakterisati: sintetičnost, stremljenje celini, spajanje, nerazlikovanje, deduktivnost, nesistematičnost, dogmatičnost, intuitivnost (tačnije: afektivnost), alogičnost, subjektivnost, spiritualni individualizam i kolektivizam (u društvenom pogledu)¹ itd.

Kad ova svojstva Zapada i Istoka treba simbolično predstaviti ličnostima, obratiću se Lao Ceu (Lao-

¹ Hrišćani crkvu smatraju medijumom spasenja jer je crkva simbol Hrista, koji je spasitelj. Hrišćani s Bogom nisu povezani pojedinačno već preko Hrista a Hristos je crkva te je crkva mesto gde se okupljaju da slave Boga i da ga, posredstvom Hristovim, mole za spasenje. U tom pogledu su hrišćani kolektivisti, dok društveno prihvataju individualizam.

-tse) (IV vek p.n.e.), velikom misliocu drevne Kine. Njega ću uzeti za predstavnika Istoka, a ono što on naziva mnoštvom moglo bi oličavati Zapad. Kad kažem „mnoštvo“, nije mi namera da Zapadu u bilo kom pokudnom smislu pridam ulogu lao-ceovskog mnoštva kako ga opisuje taj stari filosof.

Lao Ce je sebe predstavio kao maloumnika. Čini se da ništa ne zna, ništa ga ne dira. U ovom utilitarnom svetu on je praktično beskoristan. Skoro je bezizražajan. A ipak ima u njemu nešto što ga odvaja od neuke budaline. On samo po spoljašnjosti na nj liči.

Nasuprot ovome, Zapad ima par oštih, prodornih očiju, duboko usađenih u očne duplje, koje mere spoljašnji svet kao oči orla što šestari nebeskim visinama. (U stvari, orao je nacionalni simbol jedne zapadne sile.) A zatim: dugačak nos, tanke usne i oblik lica uopšte — sve to nagoveštava veoma razvijenu intelektualnost i gotovost na delanje. Ova gotovost može se uporediti s lavljom. I odista, lav i orao su simboli Zapada.

Kod Čuang Zea (Chuang-tze), iz trećeg veka p.n.e., ima jedna priča o *kontonu* (*hun-tun*), Haosu. Mnoge svoje tekovine njegovi prijatelji dugovali su Haosu, pa zaželeše da mu se oduže. Posavetovali su se i rešili šta će. Primetili su da Haos nema organe čula kojima bi razaznavao spoljašnji svet. Jednog dana dadoše mu oči, drugog nos, i za nedelju dana uspeše da ga, po sopstvenom liku, preobrazu u osećajno stvorenje. Dok su sebi čestitali na uspehu, Haos je umro.

Istok je Haos, a Zapad je grupa onih zahvalnih, dobronamernih ali nepronicijivih prijatelja.

Po mnogo čemu Istok, nesumnjivo, izgleda nem i tup, jer istočnjaci nisu toliko vešti u zapažanju razlika ni toliko otvoreni, i ne pokazuju toliko vidljivih, opipljivih znakova inteligencije. Oni su haotični i na izgled ravnodušni. No oni znaju da im bez ovog haotičnog karaktera inteligencija, sama njihova urođena inteligencija ne bi mnogo pomogla u zajedničkom životu na čovečan način. Izdvojeni pojedinci ne mogu harmo-

nično i mirno raditi zajedno ukoliko nisu povezani sa samom beskonačnošću koja se u stvarnosti nalazi ispod svakog od njenih konačnih sačinilaca. Inteligencija pripada glavi i njeno dejstvo je uočljivije i mnogo postiže, dok Haos ostaje nem i miran iza sve te površne uzburkanosti. Njegov pravi smisao nikad se ne ispoljava da ga učesnici prepoznaju.

Naučno nastrojeni Zapad primenjuje svoju inteligenciju u pronalaženju svih mogućih naprava da bi tako podigao životni standard i sebe poštedeo onog što smatra nepotrebnim trudom ili dirinčenjem. On tako iz sve snage pokušava da „razvije prirodna bogatstva koja su mu dostupna. Istok, međutim, ne mari što je primoran da se bavi svakovrsnim služinčadskim i manuelnim poslovima, on je očigledno zadovoljan „nerazvijenim“ stanjem civilizacije. On nije sklon orijentisanju na mašinu, ne želi da se pretvori u roba mašine. Možda je ova ljubav prema radu svojstvo Istoka. Priča o seljaku koju pripoveda Čuang Ze, veoma je značajna i bogata smislom, iako opisuje događaj koji se, navodno, dogodio u Kini pre više od dve hiljade godina.

Čuang Ze je bio jedan od najvećih filozofa drevne Kine. Trebalo bi ga proučavati više no što se to danas čini. Kinezi nisu toliko spekulativni kao Indusi, pa su skloni zanemarivanju sopstvenih mislilaca. Dok je Čuang Ze veoma poznat kao najveći stilist među kineskim ljudima od pera, njegove misli se ne cene onoliko koliko zaslužuju. On je bio izvrstan skupljač ili zapisivač priča koje su u njegove vreme bile najrasprostranjenije. Međutim, on je, verovatno, i izmislio mnoge priče da bi njima ilustrovao svoje shvatanje života. Evo jedne priče koja divno ilustruje Čuang Zeovu filozofiju rada, to je priča o seljaku koji je odbio da upotrebi đeram za izvlačenje vode iz svog bunara.

Neki seljak iskopao bunar i iz njega vadio vodu za navodnjavanje svog imanja. Za izvlačenje vode iz bunara upotrebljavao je obično vedro, kao što čine najneukiji ljudi. Videvši to, jedan prolaznik upita seljaka zašto se ne posluži đermom: uštedeće mu trud i svr-

šice više posla no na primitivan način. Seljak reče: „Znam da ta sprava štedi trud i baš zato neću da je upotrebim. Bojim se da upotreba takve naprave navodi čoveka da se osloni na mašinu. A to vodi dembelanstvu i lenjosti”.

Ljudi sa Zapada se često čude što Kinezi nisu više razvili prirodne nauke i mehaničke sprave. To je čudno, vele, jer su Kinezi čuveni po svojim otkrićima i pronalascima kao što su magnet, barut, točak, hartija i druge stvari. Glavni razlog je to što Kinezi, i ostali azijski narodi, vole život kao takav i ne žele da ga pretvore u sredstvo za postizanje nečeg drugog, što bi tok života skrenulo u sasvim drugo korito. Oni vole rad zbog njega samog, mada, objektivno govoreći, rad podrazumeva da se nešto postiže. Ali dok rade, oni uživaju u radu i ne hitaju da ga završe. Mehaničke sprave su daleko efikasnije i više postižu. No mašina je bezlična, nestvaralačka i lišena smisla.

Mehanizacija podrazumeva umovanje, a pošto je intelekt prvenstveno utilitaran, u mašini nema spiritualne estetičnosti ili etičke spiritualnosti. Tu počiva razlog koji je Čuang Zeovog seljaka naveo da zazire od mašine. Mašina čoveka požuruje da završi rad i postigne cilj zbog kojeg je načinjena. Sam rad ili trud nema vrednost, sem kao sredstvo. To će reći: tu život gubi svoju kreativnost i pretvara se u oruđe, čovek je postao mehanizam za proizvodnju robe. Filozofi govore o značaju ličnosti, a vidimo da je u naše visoko industrijalizovano i mehanizovano vreme mašina sve, dok je čovek maltene sasvim porobljen. Toga se, mislim, bojao i Čuang Ze. Naravno, ne možemo vratiti točak industrijalizacije unazad, u doba primitivne ručne proizvodnje. Ali ne bi bilo zgoreg da imamo na umu značaj ruku, a, takođe, i zla koja proizlaze iz mehanizacije savremenog života, koja odveć naglašava intelekt na štetu života kao celine.

Toliko o Istoku. Sad nekoliko reči o Zapadu. Deni de Ružmon (Denis de Rougemont), u svome delu *Čovekovo traganje na Zapadu* pominje „ličnost i mašinu“

kao dve karakteristične istaknute odlike zapadne kulture. Ovo je značajno, jer su ličnost i mašina protivrečni pojmovi, a Zapad se silno upinje da postigne njihovo izmirenje. Ne znam da li to zapadnjaci čine svesno ili nesvesno. Samo ću ukazati na način na koji te dve raznorodne ideje u ovom času deluju na zapadni um. Treba napomenuti da je mašina suprotnost Čuang Zeove filozofije rada ili truda i da se zapadnjačke ideje individualne slobode i lične odgovornosti kose sa istočnjačkim idejama o apsolutnoj slobodi. Neću zalaziti u pojedinosti, samo ću pokušati da ukratko izložim protivrečnosti sa kojima je Zapad sada sučeljen i koje ga razdiru:

1. Ličnost i mašina podrazumevaju protivrečnost, i zbog te protivrečnosti Zapad trpi jaku psihološku napetost koja se na različite načine ispoljava u savremenom životu.

2. Ličnost podrazumeva individualnost, ličnu odgovornost, dok je mašina proizvod umovanja, apstrakcije, uopštavanja, totalizacije, života u kolektivu.

3. Objektivno, ili intelektualno uzeto, ili govoreći sa stanovišta orijentacije na mašinu, lična odgovornost je lišena svakog smisla. Odgovornost je logički povezana sa slobodom, a u logici nema slobode, jer sve kontrolišu stroga pravila silogizma.

4. Sem toga, čovekom, kao biološkim proizvodom, upravljaju biološki zakoni. Nasleđe je činjenica koju nijedna ličnost ne može izmeniti. Ja nisam rođen po svojoj slobodnoj volji. Roditelji me nisu rodili po svojoj slobodnoj volji. U stvari, planirano rađanje je besmislica.

5. Sloboda je, takođe, besmislena ideja. Ja živim društveno, u grupi, koja me ograničava u svim mojim kretanjima, kako duhovnim tako i fizičkim. Ja imam silu poriva kojima uvek ne gospodarim. Neki motivi me ponesu uprkos meni samom. Dokle god živimo u ovom ograničenom svetu, nikad ne možemo reći da smo slobodni ili da radimo ono što želimo. Čak i ta želja je nešto što nije naše.

6. Čovek može da govori o slobodi, no mašina ga ograničava na sve načine, jer reči ostaju samo reči. Od samog početka zapadni čovek je obuzdan, sputan, inhibiran. Njegova spontanost uopšte nije njegova, to je spontanost mašine. Mašina ne poseduje kreativnost; ona funkcioniše samo onoliko koliko joj to omogućuje ono što je u nju stavljeno. Ona nikad ne dela kao „ličnost“.

7. Ličnost je slobodna samo kad nije ličnost. Čovek je slobodan samo kad porekne sebe i utopi se u celini. Tačnije, on je slobodan kad jeste to što je a istovremeno i nije. Dok u potpunosti ne shvati ovu prividnu protivrečnost, niko nije pozvan da govori o slobodi, ili odgovornosti ili spontanosti. Na primer, spontanost o kojoj govore zapadnjaci, naročito izvesni psihoanalitičari, puka je detinja ili životinjska spontanost, a nipošto spontanost potpuno zrele osobe.

8. Mašina, bihejviotizam, uslovni refleksi, veštačko osemenjavanje, automatizacija uopšte, vivisekcija, hidrogenska bomba — sve je to najtešnje povezano i oblikuje zavarene, čvrste karike jednog logičkog lanca.

9. Zapad se trudi da pronađe kvadraturu kruga, Istok pokušava da izjednači krug s kvadratom. Po zenu, krug je krug, a kvadrat je kvadrat, a u isto vreme kvadrat je krug i krug — kvadrat.

10. Sloboda je subjektivan pojam i ne može se objektivno tumačiti. Ako to pokušamo, neizostavno ćemo se bezizlazno zaplesti u protivrečnosti. Zato tvrdim da je besmislica govoriti o slobodi u ovom objektivnom svetu ograničenja koji nas okružuje.

11. Na Zapadu je *da* — *da*, a *ne* je *ne*; *da* nikad ne može postati *ne*, i obratno. Istok čini da se *da* prelije u *ne* i *ne* u *da*; između *da* i *ne* nema tvrdih i čvrstih pregrada. To je tako zbog same prirode života. Jedino je u logici podela neizbrisiva. Logika je ljudska tvorina — pomoć u utilitarnim delatnostima.

12. Kad Zapad uvidi ovu činjenicu i ako ne može da objasni izvesne fizičke pojave, on izmišlja pojmove koji su u fizici poznati kao komplementarnost ili na-

čelo neizvesnosti. Ma koliko mu polazilo za rukom izmišljanje sve novih i novih pojmova, on neće moći da nadmudri životne činjenice.

13. Ovde se ne bavimo religijom, ali možda neće biti nezanimljivo da kažemo sledeće: hrišćanstvo, koje je religija Zapada, govori o Logosu, Reči, telu i inkarnaciji, o burnoj privremenosti. Religije Istoka teže ekskarnaciji, ćutanju, apsorpciji, večnom miru. Zen postovećuje inkarnaciju s ekskarnacijom; tišina trešti kao grom; reč je ne-reč, telo je ne-telo; ovde i sad izjednačeni su sa prazninom (*sūnyatā*) i beskonačnošću.

II. NESVESNOST U ZEN-BUDIZMU

Moguće je da se ono što ja podrazumevam pojmom *nesvesnost** razlikuje od onoga što pod njime podrazumevaju psihoanalitičari, te moram objasniti svoj stav. Pre svega, kako pristupam problemu nesvesnosti? Kad bi se mogla upotrebiti takva oznaka, rekao bih da je, po meni, nesvesnost *metanaučna* ili *prenaučna*. Vi ste svi naučnici a ja zenovac, i moj pristup je *prenaučan* — ili čak, bojim se, ponekad i *antinaučan*. *Prenaučno* možda nije najprikladniji termin, ali kada izražava ono što želim da kažem. Nije loša ni oznaka *metanaučno*, jer se zenovski stav počeo da razvija pošto je nauka, odnosno intelektualizacija, izvesno vreme već bila zaposela čitavo polje čovekovih proučavanja, a zen traži da, pre no što bezuslovno priznamo vlast nauke nad celim područjem ljudskih delatnosti, zastanemo, razmislimo i vidimo da li je postojeće stanje stvari dobro.

Naučni metod izučavanja stvarnosti znači da se izvestan predmet posmatra sa takozvanog objektivnog stanovišta. Recimo, primera radi, da je ovde na stolu jedan cvet — predmet naučnog ispitivanja. Naučnici će ga podvrgnuti svakovrsnim analizama: botaničkoj, hemij-

* V. Fromovu napomeny o pojmovima *nesvesno* i *podsvesno*: strana 226 — Prev.

skoj, fizičkoj i tsl. i reći će nam šta su, svaki prema svojoj struci, ustanovili o cvetu, pa će objaviti da je proučavanje cveta okončano i da se o njemu više ništa ne može reći, sem ukoliko se slučajno, tokom nekih drugih proučavanja, ne otkrije nešto novo.

Dakle, glavna odlika naučnog pristupa stvarnosti jeste opisivanje predmeta, govori se o predmetu, ide se *oko* njega kako bi se uhvatilo sve što privlači naš čulni intelekt i apstrahovalo, *odvojilo* od samog predmeta; kad je sve navodno okončano, sintetizuju se ove analitički formulisane apstrakcije, pa se rezultat uzima kao sam predmet.

Ali i dalje ostaje pitanje: „Da li je zaista ceo predmet uhvaćen u mrežu?“ Odgovorio bih: „Nipošto nije!“ Jer predmet koji mislimo da smo uhvatili samo je zbir apstrakcija, a ne pravi predmet. Za praktične i utilitarne svrhe ovi takozvani naučni obrasci izgledaju više no dovoljni. Ali sam tzv. predmet uopšte nije tu. Pošto je mreža izvučena, otkrivamo da je nešto umaklo kroz njene najsitnije očice.

Međutim, postoji drukčiji metod pristupa stvarnosti, koji prethodi nauci ili joj sledi. Nazvaću ga zenovskim pristupom.

1.

Zenovski pristup se svodi na ulaženje u sam predmet i njegovo sagledavanje iznutra. Spoznati cvet znači: postati cvet, biti cvet, cvetati kao cvet i uživati u sunčevoj svetlosti i u kiši. Kad sam to postigao, cvet mi govori i ja znam sve njegove tajne, sve radosti, sve patnje, tj. vasceli njegov život treperi u meni. I ne samo to: zajedno s mojim „spoznavanjem“ cveta, saznao sam i sve tajne vasion, što uključuje sve tajne mog *ja*, koje je dotle celog života izmicalo mom gonjenju zato što sam se bio udvojio u gonioca i gonjenog, predmet i njegovu senku. Nije ni čudo što nisam uspeo da uhvatim svoje *ja* i što je potera bila tako zamorna.

No sada, spoznavši cvet, spoznao sam i svoje *ja*. To jest: gubeći se u cvetu, spoznao sam i svoje *ja* i cvet.

Ovakav pristup stvarnosti nazivam zenovskim metodom, prenaučnim, metanaučnim ili čak antinučnim metodom.

Ovaj način spoznavanja ili sagledavanja stvarnosti može se nazvati i voljnim ili stvaralačkim. Dok naučni metod usmrćuje, ubija objekt, raskomadava leš i nanovo spajajući udove pokušava da reprodukuje prvobitno živo telo (što je neizvodiv poduhvat), zenovski metod uzima život onakav kakav jeste, umesto da ga isecka na komade, pa onda umovanjem pokušava da ga vrati u život, ili da, apstrahujući, lepi polomljene parčice. Zenovski metod održava život u životu, ne dotiče ga hirurškim nožem. Zenovski pesnik peva:

*Sve je prepušteno njenoj prirodnoj lepoti,
Koža netaknuta,
Kosti onakve kakve jesu:
Šta će tu šminka, nekakav puder.
Takva je kakva je, ni više, ni manje.
Prava divota!*

Nauke operišu apstrakcijama a u ovima nema aktivnosti. Zen zaranja u izvor kreativnosti i ispija sav život koji je u njemu. To vrelo zenova je nesvesnost. Cvet, međutim, nije svestan sebe. Ja ga budim iz nesvesnosti. Tenison to postiže posmatrajući nazunu što stidljivo cveta kraj divlje živice. Ne mogu reći gde se tačno nalazi nesvesnost. Da li je u meni? Ili u cvetu? Možda je već nigde nema čim upitam: „Gde je?“ Ako je tako, onda bolje da u njoj obitavam a da ništa ne kažem.

Dok naučnik ubija, umetnik pokušava ponovo da stvori. On zna da se stvarnost ne može domašiti disekcijom. Zato on upotrebljava platno, kičicu i boje i pokušava da stvara iz nesvesnog dela svog bića. Kad se ta nesvesnost iskreno i odistinski identifikuje sa kosmičkom nesvesnošću, umetnikova dela su nepatvorena. On je zaista nešto sazdao; njegovo delo nije kopija; ono postoji samo po sebi. Umetnik slika cvet, koji će, ako

cveta iz njegove nesvesnosti, biti novi cvet a ne imitacija prirode.

Iguman nekog zenovskog manastira zažele da ukrasi aždajom tavanicu darma-dvorane. Jedan znameniti slikar zamoljen je da obavi taj posao. Prihvatio je, ali se tužio da nikad nije video izistinsku aždaju, ako takva uopšte postoji. Iguman reče: „Ne mari što nisi video tog stvora. Postani to sam, pretvori se u živu aždaju, pa je naslikaj. Ne pokušavaj da slediš ustaljene uzore.“

Umetnik upita: „Kako da postanem aždaja?“ Iguman odvrati: „Povuci se u svoju odaju i usredsredi svoj um na to. Doći će čas kad ćeš osetiti kako moraš da je naslikaš. To je trenutak tvog preobražaja u aždaju i aždaja te nagoni da joj daš oblik.“

Umetnik je poslušao igumanov savet i posle nekoliko meseci napornih pokušaja stekao je samopouzdanje, jer je sebe sagledao kao aždaju izašlu iz sopstvene nesvesnosti. Rezultat je aždaja koju danas vidimo na tavanici darma-dvorane manastira Miošindži (Myoshinji) u Kjotu (Kyoto).

Hteo bih uzgred da pomenem drugu jednu priču o susretu aždaje i kineskog slikara. Taj slikar je želeo da naslika aždaju, no pošto je nije video živu, žudeo je za zgodnom prilikom. Jednog dana, prava aždaja proviri kroz prozor i reče: „Tu sam, naslikaj me!“ Slikara toliko prenerazi ovaj neočekivani gost da pade u nesvest, umesto da ga pažljivo razgleda. I tako nije naslikao živu aždaju.

Nije dovoljno samo videti. Umetnik mora da uđe u stvar, da je iznutra oseti i živi njenim životom. Tvrdi se da je Toro (Thoreau) bio bolji prirodnjak od profesionalnih. Gete (Goethe) isto tako. Oni su poznavali prirodu, jer su umeli da dele njen život. Naučnici je tretiraju objektivno, to jest — površno. Postoje „ja i ti“, možda je i tako, ali mi to ne možemo tvrditi, jer čim kažemo *ja* ono postaje *ti*, a *ti* — *ja*. Dualizam može da se održi jedino ako ga podupire nešto nedualističko.

Nauka cveta zahvaljujući dualizmu i zato naučnici pokušavaju da sve svedu na količinske mere. U tu svrhu oni izmišljaju sve moguće mehaničke sprave. Tehnologija je glavno obeležje moderne kulture. Sve što se ne može svesti na količinska merila, naučnici odbacuju kao nenaučno ili prenaučno. Oni proglašavaju izvesna pravila, a stvari koje im izmiču ostavljaju prirodno po strani, jer ne spadaju u područje njihovog proučavanja. Ma koliko bile guste mreže, samim tim što su mreže neke će stvari iz njih ispasti i te se stvari, prema tome, ni na koji način ne mogu izmeriti. Količine su predodređene da budu beskonačne i nauka će jednog dana morati da prizna svoju nemoć da ovlada stvarnošću. Nesvesnost je van polja naučnog proučavanja. Zato naučnici mogu samo da ukažu na postojanje takvog područja. I to je od nauke dosta.

Nesvesnost treba osetiti, i to ne u običnom smislu te reči, već u onom, kako bih ga ja nazvao, najprvo-bitnijem ili najosnovnijem. Ovo možda iziskuje objašnjenje. Kad kažemo „Osećam da je sto tvrd“ ili „Hladno mi je“, ta vrsta osećanja spada u područje čula koja se razlikuju od čula kao što su sluh i vid. Kad kažemo „Usamljen sam“ ili „Ushićen sam“ to je već opštije, ukupnije, dublje, ali još uvek pripada polju relativne svesti. Osećaj nesvesnog je, međutim, osnovniji, primarniji i ukazuje na doba „nevinosti“, kada u takozvanoj haotičnoj prirodi još nije bila počela da se budi svest. No, priroda nije haotična, jer nešto haotično ne može postojati samo za sebe. To je jednostavno oznaka pridana području koje se opire merenju po uobičajenim pravilima zdravorazumskog mišljenja. Priroda je haotična utoliko što je rezervoar neograničenih mogućnosti. Svest koja se iz tog haosa razvila površna je, dodiruje samo rub stvarnosti. Naša svest je tek beznačajni otplutali komadić ostrva u okeanu što opasuje zemlju. Ali kroz ovaj grumenčić kopna možemo sagledati ogromna prostranstva same nesvesnosti; mi je osećamo, i to je sve, no taj osećaj nije sitnica, jer njime možemo postići da naše krnje postojanje stekne svoj puni smisao,

te tako možemo biti sigurni da ne živimo uzalud. Po definiciji, nauka nam ne može pružiti osećanje potpune bezbednosti i oslobođenosti straha, koje je plod našeg osećaja nesvesnosti.

Ne može se od sviju nas očekivati da budemo naučnici, ali priroda nas je tako sazдалa da svi možemo biti umetnici — ne umetnici nekih posebnih kategorija, kakvi su slikari, vajari, muzičari, pesnici i dr., već umetnici življenja. Možda ovaj poziv *umetnika življenja* zvuči novo i sasvim čudno, no svi smo mi odista rođeni umetnici življenja, ali ne znajući to, propuštamo da ovo budemo, pa zato upropašćujemo svoje živote pitajući: „Šta je smisao života?“, „Nije li pred nama prazno ništavilo?“, „Kuda odlazimo pošto proživimo sedamdeset osam ili i svih devedeset godina? Niko ne zna“ itd. itd. Kažu mi da je u tom pogledu većina savremenih ljudi i žena neurotična. A sledbenik zena može im reći kako su svi oni zaboravili da su rođeni kreativni umetnici življenja i da će, čim shvate ovu činjenicu i istinu, biti izlečeni od neuroza ili psihoza, ili kako već sve nazivaju tu svoju boljeticu.

2.

Sta, dakle, znači biti umetnik življenja?

Koliko znamo, svaki umetnik mora se poslužiti ovim ili onim instrumentom da bi se izrazio, da bi u ovom ili onom vidu ispoljio svoju kreativnost. Vajaru je neophodan kamen ili drvo ili glina, dleto ili kakav drugi alat da bi svoje zamisli preneo na materijal. Umetnik življenja nema potrebe išta da traži van sebe. Sav materijal, sve alatke, svu potrebnu tehničku veštinu on poseduje još od časa svog rođenja, a možda još i pre no što su ga roditelji rodili. Možda ćete uzviknuti: to je neobično, čudnovato. Ali kad o tome malo razmislite, siguran sam da ćete shvatiti šta hoću da kažem. Ako ne razumete, biću eksplicitniji i reći ću vam ovo: telo, fizičko telo, koje svi imamo, taj je materijal što

odgovara slikarevom platnu, vajarevom drvetu, kamenu ili glini; muzičarevoj violini ili flauti, pevačevim glasnim žicama. I sve što je deo tela — ruke, noge, trup, glava, utroba, živci, ćelije, misli, osećanja, čula — zapravo sve što sačinjava celovitu ličnost — ujedno je materijal u kome i instrument kojim čovek svoj stvaralački genije uobličava u ophođenje, ponašanje, u sve vidove delanja, zapravo — u sam život. Život takvog čoveka odražava svaku sliku koju on stvara iz neiscrpnog izvora nesvesnog. Svaki čin takvog čoveka izražava originalnost, kreativnost, njegovu živu ličnost. U njemu nema konvencionalnosti, konformizma, motiva koji bi ga sputavali. Ide kud mu je volja. Ponaša se kao vetar koji duva gde zaželi. Njegovo *ja* nije zatočeno u krnje, ograničeno, sputano, egocentrično životarenje. On je izašao iz te tamnice. Jedan od velikih učitelja zena iz doba Tanga (T'ang) kaže: „Gde god se našao, čovek koji je ovladao sobom, ponašaće se kako mu dolikuje.“ Takvog čoveka nazivam istinskim umetnikom življenja.

Njegovo *ja* dodirnulo je nesvesnost, izvor neograničenih mogućnosti. Njegov um je *ne-um*. Sv. Avgustin veli: „Ljubi Boga pa čini što ti drago.“ Ovo se poklapa sa pesmom Bunana (Bunan), učitelja zena iz sedam naestog veka:

*Za života
Budi mrtvac,
Mrtav mrtvijat.
I čini što god hoćeš,
Sve dobro biće.*

Voleti boga znači nemati svoje *ja*, steći *ne-um*, postati „mrtvac“, osloboditi se sputavajućih motivacija svesti. Kad ovakav čovek zaželi „dobro jutro“ u tome nema ljudskih primesa bilo kakvog interesa. Obratili su mu se i on odgovara. Gladan je i jede. Površno gledano, on je prirodan čovek, dolazi pravo iz prirode, bez ikakve složene ideologije savremenog, civilizovanog čoveka. Ali kako je bogat njegov unutarnji život! Jer on neposredno opšti sa velikom nesvesnošću.

Ne znam da li je ispravno što ovu vrstu nesvesnog nazivam kosmičkom nesvesnošću. Nazivam je tako jer se ono što obično zovemo relativnim područjem svesti gubi negde u nepoznatom, a to nepoznato, pošto je jednom priznato, zalazi u običnu svest i sređuje sve one složenosti koje su nas, u većoj ili manjoj meri, mučile. Nepoznato se tako povezuje s našim umom, te, utoliko, nepoznato i um moraju na neki način biti istovetne prirode i mora im biti drago međusobno opštenje. Tako možemo tvrditi da nam naša ograničena svest, ukoliko su nam poznata njena ograničenja, proizvodi svaka brige, strah, nesigurnost. No čim shvatimo da naša svest proizlazi iz nečeg što je za nas prisno vezano, iako nije poznato kao što su relativne stvari, oslobođeni smo svih vidova napetosti i sasvim spokojni, pomireni sa sobom i svetom uopšte. Zar ne možemo onda to nepoznato nazvati kosmičkom nesvesnošću ili izvorom neiscrpane kreativnosti, na kome ne napajaju svoje nadahnuće samo svi mogući umetnici, već koji i nama, običnim bićima omogućuje da, svaki u skladu sa svojom prirodnim obdarenošću, pretvorimo svoj život u pravu umetničku tvorevinu.

Sledeća priča će donekle ilustrovati šta podrazumevam pod preobražajem našeg svakodnevnog života u svojevrstu umetnost. Dogo (Dogo), iz sedmog veka, bio je veliki učitelj zena Tang dinastije. Imao je jednog mladog učenika koji je želeo da izuči zen. Učenik je boravio izvesno vreme s učiteljem, ali ga ovaj nije ničim određenom učio. Jednog dana on pristupi učitelju i reče mu: „Evo već sam dosta dugo kod tebe a nisi me ničim naučio. Zašto? Molim te budi ljubazan i objasni mi to.“ Učitelj reče: „Kako? Pa ja te učim zenu otkako si došao k meni.“ Učenik se usprotivi: „Reci mi, molim te, u čemu se sastojala pouka?“ „Kad me ujutru vidiš, pozdraviš me a ja ti uzvratim pozdrav. Gde sam propustio da ukažem na suštinu uma?“ Čuvši ovo, učenik pognu glavu i činilo se da, zanet, odgoneta smisao učiteljevih reči. Učitelj mu na to reče: „Čim o tome počneš da razmišljaš, već ga više

nema. Moraš to sagledati u magnovenju, bez razmišljanja, bez oklevanja.“ Priča se da je ovo učeniku otkrilo istinu zena.

Istina zena, ili bar mrvica te istine, ono je što dosadan život, život jednolične svakodnevice koja ne nadahnjuje, pretvara u život-umetnost, ispunjen istinskom unutarnjom kreativnošću.

U svemu ovom postoji nešto što prethodi naučnom proučavanju stvarnosti, nešto što se ne da uhvatiti mrežama naučno konstruisanih aparata.

Nesvesnost u svom zenovskom značenju nesumnjivo je tajanstvena, nepoznata, te stoga nenaučna ili prenaučna. Ali to ne znači da je izvan domašaja naše svesti i da nas se ništa ne tiče. Naprotiv, to je, zapravo, ono što nam je najprisnije i baš zbog te prisnosti teško je njome ovladati, kao što ni oko nije kadro da sebe vidi. Sticanje svesne predstave o nesvesnom zato iziskuje posebno obučavanje svesti.

Etiološki govoreći, svest se probudila iz nesvesnosti negde tokom evolucije. Priroda dejstvuje nesvesno, a iz nje proizlazi svesni čovek. Svest je skok, no skok ne može značiti prekid u fizičkom smislu. Jer svest stalno, bez prekida opšti s nesvesnim. Zapravo, bez potonjeg ni ona ne bi mogla dejstvovati, ostala bi bez temelja svoje aktivnosti. Zato zen objavljuje da je tao „čovekov svakodnevni um“. Pod taom zen, naravno, podrazumeva nesvesnost koja sve vreme dejstvuje u našoj svesti. Sledeći *mondo* (pitanje i odgovor) pomoći će nam da donekle shvatimo zenovsku nesvesnost: kad je neki kaluđer upitao učitelja šta znači „čovekov svakodnevni um“, ovaj odgovori: „Kad ogladnim, jedem, kad sam umoran, spavam“.

Siguran sam da ćete primetiti: „Ako je to ta nesvesnost o kojoj vi sledbenici zena govorite kao o nečem veoma tajnovitom i po svojoj preobražavajućoj funkciji za ljudski život krajnje dragocenom, prisiljeni smo da posumnjamo. Svi ti „nesvesni“ postupci odavno su, u skladu s načelom mentalne štednje, potisnuti u nagonско-refleksno područje naše svesti. Mi bismo hteli

da vidimo nesvesnost u vezi s nekom mnogo višom funkcijom uma, naročito kad je to postignuto, kao u slučaju mačevaoca, tek nakon dugih godina napornog vežbanja. Što se tiče refleksnih radnji kakve su jedenje, pijenje, spavanje itd., njih imaju i primitivnije životinje, a takođe i deca. Zen ih, svakako, ne može smatrati pojavama čiji bi smisao trebalo da traži sa svim zreo čovek?"

Da vidimo postoji li ili ne postoji neka suštinska razlika između „nagonske“ nesvesnosti i vrlo „izvežbane“ nesvesnosti.

Bankej (Bankei), jedan od velikih savremenih učitelja zena, propovedao je doktrinu o Nerođenom. Da bi demonstrirao svoju misao, ukazivao je na činjenicu iz našeg svakodnevnog iskustva kao što su slušanje cvrkuta ptice, posmatranje rascvalog cveta itd. tvrdeći da sve to dugujemo prisustvu Nerođenog u nama samima. Zaključio je da se svaki *satori*² mora temeljiti na ovom iskustvu i nikakvom drugom.

Ovo kao da površno ukazuje na identifikaciju naše čulnosti sa veoma metafizičkim pojmom Nerođenog. U izvesnom smislu identifikacija nije pogrešna, ali u drugom — jeste. Jer Bankejev Nerođeni je koren svih stvari i uključuje ne samo čulnu stranu našeg svakodnevnog iskustva, već ukupnost svih stvarnosti (prošlih, sadašnjih, budućih) i ispunjava kosmos sve do na kraj deset četvrtina. Naš „svakodnevni um“, ili naše svakodnevno iskustvo, ili naši nagonski postupci nemaju sami po sebi neku naročitu vrednost ili značaj. Oni ih stiču jedino ako budu dovedeni u vezu s Nerođenim ili onim što ja nazivam kosmičkom nesvesnošću. Jer Nerođeni je izvor svih stvaralačkih mogućnosti. Te tako, kad jedemo, to ne jedemo mi, već Nerođeni; kađ, umorni, spavamo, to ne spavamo mi već Nerođeni.

Dokle god je nesvesnost nagonska, ona ne prevazilazi nesvesnost životinja ili male dece. To ne može

² Vidi str. 74, a takođe *Essays in Zen Buddhism, (First Seriec), str. 227 et seq.*

biti nesvesnost zrelog čoveka. Njegova nesvesnost je izvežbana, u nju su uključena sva svesna iskustva kroz koja je prošao od detinjstva i koja sačinjavaju njegovu potpuno biće. Zbog toga se u slučaju mačevaoca njegova tehnička umešnost, čim uzme mač, povlači u pozadinu, zajedno sa njegovim svesnim poimanjem situacije, a njegova izvežbana nesvesnost u punoj meri počinje da igra svoju ulogu. Mač se kreće kao da ima dušu.

Možda možemo reći ovo: nesvesnost, ukoliko je povezana sa čulnim područjem, proizvod je dugog procesa evolucije tokom kosmičke istorije života i nju podjednako poseduju životinje i deca. Ali sa intelektualnim razvojem, s našim raščćenjem, u područje čula prodire intelekt, i tako se gubi naivnost čulnog iskustva. Kad se smešimo to nije samo osmehivanje: postoji tu još nešto. Ne jedemo kao u detinjstvu: jedenje je pomešano s umovanjem. I pošto svi podležemo ovoj najezdi intelekta ili mešanju s intelektom, jednostavni biološki postupci zagađeni su egocentričnim interesom. To znači da je sad u nesvesnosti prisutan uljez, da ona ne može neposredno ili trenutno da zađe u područje svesti, a svi postupci koji su bili svedeni na biološke nagonske funkcije sada preuzimaju ulogu svesno i intelektualno usmeravanih činova.

Ovaj preobražaj poznat je kao gubitak „nevinosti“ ili sticanje „znanja“, po izrazu iz biblijskog mita. U zenu, i u budizmu uopšte, to se obično naziva „afektivnom zagađenošću“ (*klesha*) ili „uplitanjem svesnog uma kojim je ovladalo umovanje“ (*viññāna*).

Zen sad traži od zrelog čoveka da se oslobodi od ove afektivne zagađenosti, a, takođe, i da se oslobodi intelektualno svesnog uplitanja, ukoliko iskreno želi da ostvari slobodan i spontan život u kojem ga neće spopadati uznemirujuća osećanja kao što su strah, nelagodnost ili nesigurnost. Kad dođe od tog oslobođenja, na području svesti počinje da dejstvuje „izvežbana“ nesvesnost. I onda znamo šta je Bankejev Nerođeni a šta „svakodnevni um“ kineskog učitelja zena.

3.

Sada smo spremni da saslušamo savet koji je Takuan (Takuan) dao Jagju Tadžima No Kamiju (Yagyū Tajima-no-kami), svom učeniku-mačevaocu.

Takuanov savet se uglavnom sastoji u preporuci da um uvek bude u stanju „proticanja“, jer, kaže on, ako se na bilo čemu zadrži, to znači da je tok prekinut, a ovaj prekid nanosi štetu dobrobiti uma. Kad se radi o mačevaocu, to znači smrt. Afektivna mrlja zatamni ogledalo čovekove osnovne *pradžne* (*prajñā*), a intelektualno razmatranje ometa njenu prirodnu delatnost. *Pradžna*, koju Takuan naziva „nepomičnom *pradžnom*“, usmeritelj je svih naših kretnji, kako unutarnjih tako i spoljašnjih. Kad ona naiđe na prepreku, svesni um se zakrećuje, a mač, prenebrejavajući prirodno, slobodno, spontano usmeravajuće dejstvo „nepomične *pradžne*“ (koje je usaglašeno s našom nesvesnošću), počinje da se povinuje svesno stečenoj tehničkoj veštini umetnosti. *Prajñā* je nepomični pokretač koji nesvesno dejstvuje u polju svesti.

Kad mačevalac stoji sučelice svom protivniku, on ne sme misliti ni o protivniku, ni o sebi, ni o kretnjama neprijateljevog mača. On jednostavno tu stoji sa svojim mačem, koji, zaboravivši svu tehniku, treba zapravo samo da sledi diktat nesvesnosti. Čovek je potro sebe kao biće koje rukuje mačem. Kad udari, to ne udara čovek već mač u rukama nesvesnosti. Poznate su priče u kojima sam čovek nije svestan da je oborio protivnika — sve je postignuto nesvesno. U mnogim slučajevima delovanje nesvesnosti je prosto čudesno.

Da navedem jedan primer: *Sedam samuraja*.*

U tom japanskom filmu, koji je nedavno prikazan američkoj publici, postoji scena iskušavanja mačevalačke veštine nezaposlenih samuraja. To je fikcija, ali se nesumnjivo sve zasniva na istorijskim činjenicama. Vođ poduhvata smislio je kako da iskuša sva-

* *Schichinin No Samurai*, u režiji Akire Kurosave (Akira Kurosawa) — Prev.

kog mačevaoca. Iza ulaza kroz koji je pri dolasku u zgradu svako morao proći postavio je jednog mladog seljaka. Čim bi samuraj pokušao da prekorači prag, trebalo je da ga mladić iznenada mlatne toljagom i vidi kako će se pridošlica ponašati.

Prvi samuraj uhvaćen je na prepad i toljaga ga je tresnula svom silinom. Nije zadovoljio na ispitu. Drugi je izbegao udarac i sam udario mladića. Ni on nije bio dovoljno dobar. Treći je zastao pred ulazom i rekao čoveku iza vrata da ne pokušava takvu prljavu smicalicu na iskusnom ratniku. Jer taj samuraj je osetio da se unutra krije tajni neprijatelj čak i pre no što je stvarno primetio skrivenog mladića. To je bio plod ogromnog iskustva koje je samuraj stekao u onim nemirnim danima. Tako je dokazao da je dorastao poslu koji je trebalo obaviti u selu.

Izgleda da je ovo naslućivanje neviđenog neprijatelja bilo u vrlo efikasnoj meri razvijeno među mačevaocima u onim feudalnim vremenima, kada je samuraj morao biti budan u svim okolnosti koje su mogle iskrsnuti u njegovom svakodnevnom životu. Čak i u snu on je bio spreman na sve.

Ne znam da li se ovo može nazvati šestim čulom ili nekom vrstom telepatije, po čemu bi spadalo u takozvanu parapsihologiju. Želeo bih bar da pomenem kako filozofi mačevalaštva ovo čulo koje stiče mačevalac, pripisuju delovanju nesvesnosti, koja se budi kad mačevalac postigne negaciju svoje ličnosti, stanje *ne-uma*. Oni bi rekli da čovek koji je vežbanjem postigao najviši stepen umetnosti više ne poseduje običnu, relativnu svest kojom shvata da se bori na život i smrt; kad obuka počne da deluje, njegov um liči na ogledalo u kojem se odražava svaka misao što se javi u umu njegovog protivnika, te on odmah zna gde i kako da udari. (Tačnije, ovo nije znanje već nesvesna intuicija). Njegov mač kao da vitla mehanički, sam od sebe, nad protivnikom kome je odbrana nemoguća, jer mač po- gađa baš nebranjena mesta. Te se tako kaže da je mačevaočeva nesvesnost plod negacije njegovog *ja*, koja,

budući usaglašena sa „uzrokom neba i zemlje“, obara sve što se tom uzroku usprotivi. U trci ili mačevalačkom dvoboju neće pobediti najbrži, ili najjači ili najveštiji, već onaj čiji je um čist i bezličan.

Drugo je pitanje da li ćemo prihvatiti ovo tumačenje: činjenica je da vrstan mačevalac poseduje ono što možemo označiti kao nesvesnost, i da to stanje duha postiže kad izgubi svest o svojim postupcima i sve prepusti nečemu što ne spada u njegovu relativnu svest. Nazivamo to nečim ili nekim, jer, pošto se nalazi izvan uobičajenog polja svesti, nemamo drugog imena, sem negativnih oznaka: *x* ili neizvesnost. Nepoznato ili *x*, suviše su neodređeni pojmovi, a pošto se *x* sa svešću povezuje tako da iskorišćava svu svesno stečenu tehničku veštinu, možda neće biti neprikladno označiti ga kao *nesvesnost*.

4.

Kakva je priroda te nesvesnosti? Da li ona još spada u područje psihologije, makar u njenom najširem značenju? Da li je na neki način povezana sa izvorom svih stvari, kao što je „uzrok neba i zemlje“, ili kakvim drugim pojmom koji iskrsava u ontologiji istočnjačkih mislilaca? Ili treba da je nazovemo „velikim, savršenim ogledalskim znanjem“ (*adaršanajñāna*), kako je ponekad zovu učitelji zena?

Sledeća zgodna koja se priča o Jagju Tadžima No Kamiju Munenoriju, učeniku Takuana, učitelja zena, možda se ne odnosi neposredno na nesvesnost opisanu u prethodnom odeljku ovog predavanja. Jedan razlog je to što se Jagju nije odista nalazio pred neprijateljem. No psihologu neće biti svejedno ako otkrije da se sposobnost, koja se skoro može nazvati parapsihičkom, dá razviti podvrgavanjem izvesnom vidu discipline. Možda treba da dodam da slučaj Jagju Tadžima No Kamija, naravno, nije naučno proveren. Međutim, u anama japanskog mačevalaštva zabeležen je izvestan broj

sličnih slučajeva, a čak i naše savremeno iskustvo pruža nam razlog da poverujemo u mogućnost takve „telepatske“ intuicije, mada moram ponoviti da psihološki fenomeni ove vrste, po svoj prilici, nemaju ničeg zajedničkog sa nesvesnošću o kojoj sam govorio.

Jednog prolećnog dana sedeo je Jagju Tadžima No Kami u svom vrtu diveći se rascvetanoj trešnji. Na izgled bio je duboko zanet kontemplacijom. Odjednom, oseti da mu odostrag preti *sakki*³. Jagju se osvrnu, ali ne vide nikog živog, osim mladog slugu koji obično prati svog gospodara noseći njegov mač. Jagju nije mogao da odredi odakle potiče *sakki*. Ovo ga je veoma zbunjivalo, jer je nakon duge obuke u mačevanju stekao svojevršno šesto čulo, kojim je odmah mogao otkriti prisustvo *sakkija*.

Ubrzo se povukao u svoju sobu i pokušao da reši problem koji ga je veoma tištao. Do tada nikad nije pogrešio u otkrivanju i tačnom određivanju ishodišta *sakkija*, kad god bi osetio njegovu prisutvo. Toliko je izgledao nezadovoljan sobom, da se njegove slugu nisu usuđivale da mu priđu i upitaju šta mu je.

Napokon, jedan stariji sluga dođe da zapita nije li bolestan i da li mu je potrebna njihova pomoć. Gospodar reče: „Ne, nisam bolestan. Ali mi se u bašti dogodilo nešto čudno što prevazilazi moju moć poimanja. O tome razmišljam“. Rekavši ovo, on mu ispriča čitav događaj.

Kad se za to saznalo među služinčadi, mladić koji je pratio gospodara drhteći kroči napred i priznade sledeće: „Kad sam video kako je vaše gospodstvo za-

³ *Sakki* doslovno znači „ubilački vazduh“. Mačevaoci često pominju događaje ove vrste. To je nešto neopisivo: čovek oseti kako neka osoba ili stvar njime odišu. Ljudi često vele da su neki mačevi ispunjeni ovim „ubilačkim vazduhom“, dok drugi, pak, pobeđuju osećaj strahopoštovanja, poštovanja ili čak blagonaklonost. Ovo se obično pripisuje karakteru ili temperamentu umetnika koji je iskovao mač, pošto umetnička dela odražavaju duh umetnika, a u Japanu mač nije samo ubilačko oružje već i umetničko delo. *Sakki*, izbliza i iz osobe koja se, skriveno ili otvoreno, nosi mišlju da nekog ubije. Tvrdi se, takođe, da taj „vazduh“ lebdi nad četom vojnika koji smeraju da napadnu neprijatelja.

neto divljenjem trešnjevom cvetu, pade mi na um ova misao: Ma koliko naš gospodar bio vešt u rukovanju mačem, verovatno se ne bi mogao odbraniti kad bih ga sad iznenada udario s leđa. Gospodar je sigurno osećio tu moju misao.“ Izrekavši svoje priznanje, mladić je očekivao da ga gospodar kazni zbog neprilične misli.

Ovo je razjasnilo čitavu tajnu koja je toliko mučila Jagjua, te gospodar nije hteo da kazni mladog prestupnika. Zadovoljio se time što se uverio da ga njegovu osećanje nije prevarilo.

III. „JA“ KAO POJAM U ZEN-BUDIZMU

Zenovski pristup stvarnosti, koji se može definisati kao prenaučan, ponekad je antinaučan po tome što zen ide suprotno smeru nauke. To ne mora značiti da zen ustaje protiv nauke, već jednostavno da je za razumevanje zena potrebno zauzeti stav koji su, kao „nenaučan“, naučnici dotle zanemarivali ili prilično prenebregavali.

Nauke su, po pravilu, centrifugalne, ekstrovertovane, a naučnici „objektivno“ posmatraju stvar odbranu za proučavanje. Takav stav znači da će proučavana stvar biti izvan njih i da oni neće pokušati da se identifikuju s predmetom svojih proučavanja. Čak i kad gledaju u sebe, radi samoispitivanja, oni paze da projiciraju u spoljašnjost ono što je unutra, otuđujući se tako od sebe samih, kao da im ne pripada ono što je u njima. Oni se smrtno plaše „subjektivnosti“. Ali moramo se podsetiti da smo, sve dok stojimo napolju — spoljašnji posmatrači, te da baš zbog toga ne možemo spoznati samu stvar. Mi samo znamo nešto o njoj — što znači da nikad nećemo saznati šta je naše sopstveno *ja*. Zato naučnici ne mogu očekivati da dosegnu svoje *ja*, ma koliko to želeli. Oni nesumnjivo mogu puno pričati o njemu, no to je sve. Zen nam stoga savetuje da promenimo smer kojim ide nauka, ako treba odista da upoznamo svoje *ja*. Kaže se da čovečanstvo treba da

proučava čoveka, pri čemu čoveka treba shvatiti kao *ja*, jer jedino ljudski rod može da stekne svest o svome *ja*, životinja — ne. Ljudi ili žene koji ne streme spoznaji svog *ja*, moraće, bojim se, da prođu kroz još jedan ciklus rađanja i smrti. „Upoznaj sebe samog“, znači: spoznaj svoje *ja*.

Naučno znanje o čovekovom *ja* nije prava spoznaja dokle god objektivizira *ja*. Treba preokrenuti smer naučnih proučavanja i *ja* obuhvatiti iznutra, a ne spolja. To znači da *ja* mora spoznati sebe ne izlazeći iz sebe. Neko će upitati: „Kako je to moguće? Spoznaja uvek podrazumeva dihotomiju: onog koji spoznaje i predmet spoznaje.“ Odgovaram: „Spoznaja svog *ja* moguća je samo kad dođe do poistovećenja subjekta i objekta, tj. kada naučno proučavanje dođe do kraja, a naučnici odlože sve svoje eksperimentatorske sprave i priznaju da ne mogu dalje nastaviti s istraživanjima ukoliko ne prevaziđu sebe, izvodeći čudesan skok u područje apsolutne subjektivnosti.“

Tu, u području apsolutne subjektivnosti, obitava *ja*. *Obitavati* nije sasvim tačan izraz, jer nagoveštava samo statičan vid čovekovog *ja*. *Ja* se, međutim, nalazi u neprestanom kretanju ili nastajanju. Ono je nula, koja je mirovanje, a istovremeno i beskonačnost, što znači da se sve vreme kreće. *Ja* je dinamično.

Ja se može uporediti sa krugom bez obima, te je tako *sūnyatā*, praznina. Ali ono je i središte takvog kruga koje se nalazi svugde, na bilo kom mestu u krugu. *Ja* je tačka apsolutne subjektivnosti koja može dočarati osećaj nepomičnosti ili mirovanja. No pošto tu tačku možemo premestiti kuda zaželimo, na bezbroj različitih mesta, ona zapravo i nije tačka. Tačka je krug, a krug — tačka. Ovo na izgled nemoguće čudo odigrava se kad se promeni smer razvoja nauke i okrene zenu. Zen odista ostvaruje tu nemogućnost.

Te tako u svom kretanju od nule do beskonačnosti, i od beskonačnosti do nule, *ja* nipošta nije predmet naučnog izučavanja. Budući apsolutna subjektivnost, ono izmiče svim našim pokušajima da ga smestimo

na neko mesto koje se može objektivno odrediti. Pošto je tako neuhvatljivo, ne možemo na njemu vršiti eksperimente nijednom naučnom metodom. Ne možemo ga uhvatiti nijednim objektivno konstruisanim pomagalom. Ni najtalentovaniji naučnici ne mogu to izvesti, jer ono po svojoj prirodi, ne spada u njihovu sferu delanja. Na odgovarajući način prilagođeno *ja*, može da se otkrije bez podvrgavanja procesu objektivizacije.

Pozivao sam se već na nedavno objavljenu De Ružmonovu knjigu *Čovekovo traganje na Zapadu* u kojoj pominje „ličnost“ i „mašinu“ kao dva svojstva prirode zapadnjačke potrage za stvarnošću. Po njemu, „ličnost“ je najpre bila pravni pojam u Rimu. Kad se hrišćanstvo pozabavilo pitanjem Trojstva, hrišćanski učenjaci su počeli da joj pridaju teološko značenje, kao što se vidi iz pojmova: „božanska ličnost“ i „čovekova ličnost“, koje su harmonično izmirene u Hristu. Kad mi danas upotrebljavamo ovaj pojam, on ima moralno-psihološko značenje, uz sve istorijske implikacije. Problem ličnosti može se konačno svesti na problem čovekovog *ja*.

Po svojoj prirodi De Ružmonova ličnost je dvojna i u njoj se uvek odvija nekakav sukob. Taj sukob, ili napetost, ili protivrečnost sačinjava suštinu ličnosti iz čega prirodno proizlazi da će svaki vid delanja kojim se ona iskazuje potajno pratiti osećanje straha i neizvesnosti. U stvari, možemo reći da baš ovo osećanje nagoni ličnost na neuravnotežene strastvene i nasilne postupke. Osećanje, a ne dijalektičke teškoće, nalazi se u osnovi svih ljudskih postupaka. Najpre dolazi psihologija, potom logika i analiza, a ne obrnuto.

Po De Ružmonu, ljudi sa Zapada neće moći da prevaziđu dualizam koji počiva u samoj prirodi ličnosti sve dok se budu grčevito držali svoje istorijsko-teološke tradicije bogočoveka ili čovekoboga. Zbog tog dualističkog sukoba u nesvesnosti i osećanja nelagodnosti, koje mu je plod, oni i vremenski i prostorno streme napolje. Skroz su ekstrovertni, a ne introvertni. Umesto da iznutra sagledavaju prirodu ličnosti i njome ovladavaju, oni objektivno pokušavaju da izmire duali-

stičke sukobe koje uočavaju na planu umovanja. Što se same ličnosti tiče, citiraću De Ružmona. Po njemu:

Ličnost je poziv i odziv, ona je akcija, a ne činjenica ili predmet, te potpuna analiza činjenica i predmeta nikad neće dati neoboriv dokaz njenog postojanja. (Str. 50)

Ličnost nikada nije ovde ili onde, već u akciji, u napetosti, u nezadrživom naletu — ređe je izvor srećne ravnoteže kakvu dočarava neko Bahovo delo. (Str. 55)

Ovo lepo zvuči. Ličnost je zaista takva kakvom je opisuje De Ružmon, to se poklapa sa onim što bi budisti rekli o *atmanu*, „rastočila se,“ (*visankara*). Ali mahajanisti bi rado upitali autora navedenog odlomka: „Ko si *ti* da možeš da govoriš sve te krasne, pojmovno ispravne stvari? Voleli bismo da *tebe* lično, konkretno ili egzistencijalno ispitamo. Kad *ti* kažeš: Dok živim, živim u protivrečnosti, ko je taj *ja*? Kad nam kažeš da osnovnu antinomiju ličnosti treba da preuzme vera, ko je taj što veruje? Ko je taj što iskustveno doživljava tu veru? Iza vere, iskustva, sukoba i konceptualizacije mora postojati neki živi *čovek* koji sve to čini.“

Evo priče o jednom zen-kaluđeru koji je neposredno i konkretno prstom dodirnuo ličnost i svom pitaču omogućio da vidi kako ona izgleda. Kasnije je taj kaluđer bio poznat pod imenom Obaku Ki Una (Obaku Ki-un) (umro 850), jednog od velikih učitelja zena iz doba dinastije Tang. Guverner neke pokrajine poseti jednom manastir koji je potpadao pod njegovu nadležnost. Iguman ga povede u obilazak različitih delova zdanja. Kad su došli u odaju u kojoj su bili izloženi portreti ranijih igumana, guverner upre prstom u jedan od njih i upita igumana: „Ko je to?“ Iguman odgovori: „Pokojni iguman.“ Drugo guvernerovo pitanje glasilo je: „Tu je njegova slika, a gde mu je ličnost?“ Iguman nije umeo na to da odgovori. Guverner je, međutim, uporno zahtevao da se na njegovo pitanje odgovori. Iguman je očajavao, jer među svojim sledbenicima nije mogao da nađe nijednog koji bi zadovoljio

guvernera. Na kraju se priseti stranog kaluđera koji je nedavno potražio stanište u manastiru i najveći deo slobodnog vremena provodio starajući se da dvorišta budu dobro pometena i uređena. Pomislio je da će taj tuđinac, koji je ličio na zen-kaluđera, možda umeti da odgovori guverneru. Pozvaše kaluđera i predstaviše ga guverneru. Ovaj se s poštovanjem obrati kaluđeru:

„Poštovani gospodine, ovde prisutna gospoda nisu, na žalost, u stanju da odgovore na moje pitanje. Da li biste bili tako dobri da to vi učinite?“

Kaluđer reče: „Kako glasi vaše pitanje?“

Guverner mu ispriča šta se sve zbilo i ponovi pitanje: „Tu je slika pokojnog igumana, ali gde je njegova ličnost?“

Kaluđer namah uzviknu: „O, Guverneru!“

Guverner odvrati: „Čujem, poštovani gospodine!“ „Gde je on?“ To je bila kaluđerova odgonetka.

Naučnici, uključujući tu teologe i filozofe, skloni su objektivnosti, a izbegavaju subjektivnost, ma šta ona značila. Jer oni se čvrsto drže gledišta da je neka tvrdnja istinita jedino ako je objektivno procenjena ili potvrđena, a ne samo subjektivno, ili lično doživljena. Oni zaboravljaju činjenicu da ličnost neizmenjivo živi ličnim životom, a ne životom konceptualno ili naučno definisanim. Ma koliko definicija bila tačna, ili objektivno ili filozofski data, ličnost ne proživljava definiciju, već sam život, i taj život je predmet izučavanja. Tu se ne radi o objektivnosti ili subjektivnosti. Za nas je životno najbitnije da sami, lično, otkrijemo gde je taj život i kako se on proživljava. Ličnost koja sebe zna nikad nije sklona teoretisanju, nikad ne piše knjige, nikad se ne izjavljava poučavajući druge; ona uvek živi svojim jedinstvenim životom, svojim slobodnim stvaralačkim životom. Šta je to? Gde je? *Ja* sebe spoznaje iznutra, a nikad spolja.

Kao što vidimo iz priče o Obaku i guverneru, mi se obično zadovoljavamo portretom ili sličnošću, pa, zamišljajući da je čovek mrtav, propuštamo da posta-

vimo pitanje koje je postavio guverner: „Tu je slika, a gde je ličnost?“ Prevedimo smisao ove priče na naš moderni način izražavanja: „Postojanje (uključujući i ličnost) odražava se neprestanim pronalaženjem relativnih rešenja i korisnih kompromisa“. Ideja rađanja i smrti je relativno rešenje, a slikanje portreta — svojevrsan sentimentalno koristan kompromis. No o prisustvu stvarne žive ličnosti nema ni govora, te guverner pita: „Gde je ličnost?“ Obaku je bio zen-kaluđer, pa ga, ne časeći časa, budi iz snu sličnog sveta pojmovima pozivom: „O, Guverneru!“ Odmah dobija odgovor: „Čujem, poštovani gospodine!“ Tu vidimo kako čitava ličnost iskače iz ćelije analize, apstrakcije i konceptualizacije. Kad to shvatimo, znamo ko je i gde je ličnost i šta je *ja*. Ako se ličnost poistoveti sa golom akcijom i ničim više, to nije živa već intelektualizovana ličnost. To nije *moje ja*, ni vaše.

Džošu Džušina (Jōshū Jūshin) (778—897), upita jednom neki kaluđer: „Šta je moje *ja*?“ Džošu reče: „Jesi li pojeo jutarnju kašu?“ „Pojeo sam.“ Na to će Džošu: „Ako je tako, onda operi svoj čanak.“ Jedenje je čin, pranje je čin, ali zen traži onog koji dela, onog koji jedući i perući obavlja čin jedenja i pranja, a ako se tom ličnošću nije egzistencijalno ili iskustveno ovladalo, ne može se govoriti o delanju. Ko je taj što je svestan delanja? a ko onaj koji tu svesnu činjenicu vama saopštava? a ko si ti da sve ovo kažeš ne samo sebi, već i svima ostalima? „Ja“, „ti“, „ona“ ili „ono“, sve su to zamenici za nešto što stoji iza njih. Ko je to nešto?

Drugi kaluđer upita Džošu: „Šta je moje *ja*?“ Džošu reče: „Vidiš li kiparis u dvorištu?“ Učitelju Džošu nije potrebno viđenje, već onaj koji vidi. Ako je *ja* osa spirale i nikad se ne objektivizira ili činjenično ispoljava, ono ipak postoji i zen nam nalaže da ga zgrabimo golim rukama i pokažemo učitelju ono što se ne može zgrabiti, objektivizirati i dokučiti (jap. *fukutoku*, kin. *pu-ko-te*, sanskr. *anupalabdha*). Kao što vidimo, tu je nepodudarnost nauke i zena. No setimo se

da zen nema ništa protiv naučnog pristupa stvarnosti; zen samo želi da kaže naučnicima kako njihov pristup nije jedini, da postoji i drugi pristup, koji je, po zenu, neposredniji, unutarjniji, stvarniji i ličniji, pristup koji bi oni mogli nazvati subjektivnim. Ali ta subjektivnost se ne podudara sa njihovim oznakama i definicijama.

Ličnost, pojedinac, *ja* i *ego* — u ovom predavanju ove pojmove upotrebljavam kao da su sinonimni. Ličnost je moralna ili voljna kategorija; pojedinac je suprotnost svakoj grupi; ego je psihološki termin, a *ja* ujedno i moralni i psihološki, a ima i dodatno religiozno značenje.

Sa stanovišta zena, iskustveni doživljaj vlastitog *ja* se jedinstveno, psihološki odlikuje time što je natopljen osećanjem samostalnosti, slobode, autodeterminacije i, napokon, kreativnosti. Hokodži (Hōkōji) upita Baso Do Ičija (Basō Dō-ichī) (umro 788): „Ko je onaj što stoji između deset hiljada stvari (*dharma*), usamljen, bez druga?“ Baso odgovori: „Reći ću ti kad ispiješ čitavu Zapadnu reku u jednom gutljaju.“ Takve podvige izvodi *ja* ili ličnost. Psiholozi ili teolozi koji govore o spletu sukcesivnih percepcija ili utisaka, ili o Ideji, ili o načelu jedinstva, ili o dinamičnom totalitetu subjektivnog iskustva, ili o neegzistencijalnoj osi krivuljastih ljudskih delatnosti — jure u suprotnom smeru od onog u kojem ide zen. Što brže trče, dalje su od zena. Zato kažem da je nauka, ili logika, objektivna i centrifugalna, dok je zen subjektivan i centripetalan.

Neko je primetio: „Sve što je spolja govori pojedincu da nije ništa, dok ga sve što je u njemu ubeđuje da je sve“. Ovo je izvanredna izreka, jer se poklapa sa osećanjem koje svaki od nas doživljava kad mirno sedi i zagleda duboko u najskriveniju odaju svog bića. Onda se nešto miče i tanušnim glasom šapuće čoveku da nije uzalud rođen. Negde sam opet pročitao: „Kad ti sude — sam si; sam zalaziš u pustinju; sam prolaziš kroz rešeto sveta“. Ali neka čovek makar jednom sasvim iskreno zagleda u sebe, pa će shvatiti da nije sam, očajan i napušten; postoji u njemu izvesno osećanje kra-

ljevski veličanstvene usamljenosti, on stoji sasvim sam, a ipak nije odvojen od svega što postoji. Ova jedinstvena situacija, prividno ili objektivno protivrečna, nastaje kad čovek pristupi stvarnosti na zenovski način. Njegovo osećanje proizlazi otud što on lično iskustveno doživljava kreativnost ili originalnost, koje stiže čim prevaziđe područje umovanja i apstrakcije. Kreativnost se razlikuje od golog dinamizma. Ona je beleg autodeterminantnog činioca koji se zove *ja*.

Individualnost ima takođe važan udeo u ograničavanju čovekovog *ja*, no ona je političnija i etičkija, tešnje je povezana sa idejom odgovornosti. Ona spada u područje relativnosti. Može doći u vezu sa težnjom za isticanjem sopstvene ličnosti. Uvek je svesna drugih, pa je, u toj meri, oni i kontrolišu. Gde je naglašen individualizam, tu preovladava uzajamno sputavajuće osećanje napetosti. Tu nema slobode, ni spontanosti; duboka, teška atmosfera inhibicije, ugnjetenosti i pritiska savladava čoveka, te je rezultat psihološka poremećenost u svim svojim vidovima.

Individualizacija je objektivna oznaka za razlikovanje jedne pojave od druge. Kada razlika postane isključiva, žudnja za moći diže glavu i često se otima kontroli. Kad nije prejaka, ili kad je više-manje negativna, čovek postaje krajnje osetljiv na komentare ili kritiku. Ova osetljivost nas nekad goni pravo u bedno ropstvo, podsećajući nas na Karlajevog (Carlyle) „Sartor Resartusa“. „Filosofija odela“ je filosofija sveta privida u koje se svaki oblači radi drugih, da bi izgledao kao neko drugi. Ovo je zanimljivo. Ali kad se ode predaleko, čovek gubi samosvojnost i pretvara se u majmuna.

Kad ovaj vid čovekovog *ja* postane suviše istaknut i pretežan, pravo *ja* je potisnuto i često svedeno na ništicu, što znači da je prigušeno. A svi znamo šta to znači. Jer kreativna nesvesnost se ne može ugušiti, ona će se ispoljiti, na ovaj ili onaj način. Ako ne može da se ispolji na svoj prirodan način, ona će srušiti sve

prepreke, nekad nasilno, nekad — patološki. U svakom slučaju, pravo *ja* beznačajno je upropašćeno.

Zabrinut ovom činjenicom, Buda (Buddha) je proglasio doktrinu *annatta* ili *nirātma* ili ne-ega, kako bi nas probudio iz sna ispunjenog prividima. Zen-budizam, međutim, nije bio sasvim zadovoljan Budinim unekoliko negativističkim izlaganjem ove doktrine, pa je pristupio njenom demonstriranju na najafirmativniji i najneposredniji način kako sledbenici Bude ne bi pogrešili u svom pristupu stvarnosti. Da damo jedan primer pozajmljen od Rinzaja Gigena (Rinzai Gigen) (umro 867):

Jednog dana držao je Rinzej ovu propoved: „U silesiji golog mesa, postoji jedan pravi čovek bez čina koji ulazi i izlazi kroz vrata vašeg lica (tj. organe čula). Vi, koji se o tome niste osvedočili, gledajte, gledajte!“

Istupi jedan kaluđer i upita: „Ko je taj pravi čovek bez čina?“

Rinzej siđe sa svoje stolice i, uhvativši kaluđera za grlo, reče: „Govori, govori!“

Kaluđer se skanjevao.

Rinzej ga pusti i reče: „Kakva je ovo bezvredna grudva kala!“⁴

„Pravi čovek bez čina“ Rinzejeva je oznaka za *ja*. Njegovo učenje usredsređeno je skoro isključivo na tog čoveka (*nin, jen*), ili ličnost, kojeg ponekad naziva „čovekom Puta“ (*dōnin* ili *tao-jên*). Za njega se može reći da je prvi učitelj zena u istoriji zenovske misli u Kini koji naglašeno ukazuje na prisustvo tog čoveka u svakoj fazi naše ljudske životne delatnosti. Nije znao za umor kad je trebalo da navede svoje sledbenike da spoznaju čoveka ili pravo *ja*. Pravo *ja* svojevrсно je metafizičko *ja*, za razliku od psihološkog ili etičkog *ja* koje pripada konačnom svetu relativnosti. Rinzej čovek definisan je kao čovek „bez čina“, „nezavisan“ (*mu-ye*,

⁴ Doslovno: *sasušeni štap blata*. Jap. *kanshiketsu*, kin. *kanshih-chueh*. *Kan*=suvo, *shi*=izmet, *ketsu*=štap.

wu-i) ili „bez odela“⁵, što sve upućuje na „metafizičko“ *ja*.

S ovom prethodnom opaskom pristupimo sad štedrom citiranju Rinzejevih misli o čoveku, ličnosti ili našem *ja*, jer mislim da on tu veoma rečito i temeljno govori o ovoj temi, te će nam pomoći da shvatimo zenovski pojam čovekovog *ja*.

*Rinzej o čovekovom ja ili o „Onom koji u ovom času, tu, pred nama, usamljeno, prosvetljujuće, potpuno svesno sluša ovu besedu o Darmi (Dharma)“.*⁶

1.

Pošto je govorio o trostrukom Budinom telu (*trikaya*), Rinzej nastavlja:

Sve su to, pouzdano znam, samo senke. O, poštovana gospodo, morate upoznati Čoveka (*jên*), koji se tim senkama igra, jer on je ishodište svih buda i pribežište u koje se sledbenici Puta sklanjaju ma gde se zadesili.

Ni vaše fizičko telo, ni vaš trbuh, ni jetra, ni breg, ni praznina vasiona, nisu onaj koji izlaže Darmu ni onaj koji to sluša. Ko je onda taj što sve ovo shvata? To je Onaj koji stoji tu pred vama, potpuno svečan, bez deljivog oblika i u usamljenom sjaju. On zna kako se govori o Darmi i kako se sluša.

Kad ovo sagledate, ničim se ne razlikujete od Bude i patrijarha. (Onaj koji ovo shvati) traje na vjeki vjekov. On je na svakom mestu koje oči mogu videti. Samo zbog naših afektivnih ometanja, intuicija je osujećena; zbog naše mašte Stvarnost je podložna diferencijaciji. Zato, podnoseći svakojake bolove, transmigriremo u trostruki svet. Po mom shvatanju, ništa nije dublje od Njega i tako se svaki od nas može osloboditi.

O, sledbenici Puta! Duh nema oblika i prožima deset četvrtina. Očima vidi, ušima čuje, nosom oseća miris, ustima raspravlja, rukama hvata, noge ga po svetu nose.

⁵ *Mu-ye* (jap.) i *wu-i* (kin.) znači *nezavisan*, a, takođe, i: *Bez odela*. *Ye* (i) u prvom slučaju znači *zavisan*, u drugom — *odelo*.
⁶ Ovo je prevod iz Rinzejevih *Izreka*, poznatih kao *Rinzai Roku*.

2.

O, sledbenici Puta, Onaj koji u ovom času, tu pred nama, blistav, usamljen i potpuno svestan sluša (ovu besedu o Darmi) taj se Čovek (*jên*) nigde ne zadržava, prolazi kroz deset četvrtina, on je svoj gospodar u trostrukom svetu. Zalazeći u sve situacije, razlikujući sve, on ne prestaje biti (ono što jeste).

U jednom magnovenju, on prolazi kroz svet Dar-me. Kad sretne Budu, govori kao Buda; kad sretne patrijarha, govori kao patrijarh, kad sretne arhata, govori kao arhat; kad sretne gladnu avet, govori kao gladna avet.

On može svud da krene, da propuťuje sve zemlje i ući sva bića a da ni za magnovenje ne izađe iz sebe.

Gde god pođe, ostaje čist, nedefinisan; njegova svetlost dopire na kraj deset četvrtina, a deset hiljada stvari (za njega) su jedna.

3.

Šta je istinsko znanje?

Vi ste ti koji ulazite u sve (situacije): obične i svete, okaljane i čiste; vi zalazite u sve Budine zemlje, u Majtrejin (*Maitreya*) toranj, u Darma-svet Vajročane (*Vairochana*) i gde god uđete, pokazujete da ta zemlja mora proći kroz četiri stupnja postojanja: nastajanje, produžavanje postojanja, razaranje i izumiranje.

Buda je, pojavivši se na svetu, obrnuo veliki točak Dar-me i prešao u nirvanu (umesto da zauvek ostane u ovom svetu, kao što bismo to očekivali mi, obična bića). A ipak nema belega njegovog dolaska i odlaska. Ako pokušamo da otkrijemo tragove njegovog rođenja i smrti, nigde ih nećemo naći.

Ušavši u Darma-svet Nerođenog, on putuje kroz sve zemlje. Ušavši u svet Lotos-materice, on vidi da su sve stvari Praznina i da ne postoje. Jedino postoji Tao-čovek (*tao-jên*), koji ne zaviseći ni od čega, u ovom času sluša (moju) besedu o Darmi. I taj čovek majka je svih buda.

Tako Budu rađa onaj koji ni od čega ne zavisi. Kad bude shvaćen onaj koji ni od čega ne zavisi, pokaže se da je i Buda nedokučiv.

Za onog koji je to uvideo, kaže se da poseduje istinsko znanje.

Ne znajući ovo učenici se hvataju imena i fraza, pa ih, i neuke i mudre, ta imena koče. Pošto im je tako pomučeno shvatanje Puta, ne mogu Put jasno videti.

Čak i dvanaest delova Budinog učenja samo su reči i izrazi (a ne stvarnost). Učenici koji to ne shvataju, trude se da izvuku smisao iz golih reči i fraza. A pošto svi od nečeg zavise, zapliću se u kauzalnost i ne mogu izbeći ciklus rađanja i umiranja u trostrukom svetu.

Ako želite da prevazidete rađanje i smrt, dolaznje i odlaznje, i da se oslobodite veza, treba da prepoznate Čoveka koji u ovom času sluša ovu besedu o Darmi. On je taj što nema ni oblika ni lika, ni korena ni stabla, i koji je, budući da nema boravišta, ispunjen aktivnošću.

On reaguje na sve moguće situacije i ispoljava svoju aktivnost, a ipak ne dolazi niotkuda. Zato, čim pokušate da ga tražite, on je već daleko; što mu bliže pristupite, on dalje odmiče. Ime mu je: Tajna.

4.

Postoji Onaj koji ovde, pred svim ovim sledbenicima Puta, u ovom času sluša moju besedu o Darmi — njega plamen ne peče, u vodi se ne davi, on je taj što spokojno, kao po vrtu, šeta; čak i kad stupi na tri staze zla ili u Naraku (*Naraka*), on ne snosi karmične posledice čak ni kad uđe u područje gladnih aveti ili životinja. Zašto? Jer ne zna za okolnosti kojih bi trebalo da se kloni.

Ako ljubite mudrost, a mrzite neukost, potonćete u okean rađanja i umiranja. Zle strasti postoje zbog uma. Ako nemaš um, kakve te zle strasti mogu zarobiti? Kad te ne uznemiravaju nesklonosti i naklonosti, za tren oka i bez muke ćeš postići Put. Dokle god u pometenom stanju duha juriš među svojim bližnjima, moraćeš se vratiti u područje rađanja i smrti, bez obzira kolikim si „neprobojnim kalpama“ (*kalpa*) pokušavao da savladaš Put. Bolje se vrati u svoj manastir pa mirno sedi prekrštenih nogu u dvorani za meditaciju.

5.

O, sledbenici Puta! Vi koji u ovom času slušate moju besedu o Darmi: ne sačinjavaju četiri elementa vaša tela. Vi iskorišćavate četiri elementa. Kad budete kadri da sagledate ovu (istinu), moći ćete slobodno dolaziti i odlaziti. Koliko ja vidim, tu nema ničeg što bih odbacio.

6.

Jednom prilikom, učitelj je održao sledeću propoved:

Od onih koji izučavaju Put traži se da imaju veru u sebe. Ne tražite izvan sebe. Ako tako učinite, prosto će vas odvući nebitne spoljašnje stvari i nećete biti u stanju da razlikujete ispravno od pogrešnog. Postoje bude, postoje patrijarsi, svi oni govore, no to su samo verbalni tragovi iza prave Darne. Ako pred vas iskrnsne neki čovek i pokaže vam jednu jedinu reč ili frazu u svojoj njenoj dualističkoj složenosti, zbunićete se i početi da sumnjate. Ne znajući šta ćete, jurite bližnjima i prijateljima, raspitujući se na sve strane. Sasvim ste pometeni. Ljudi jakog karaktera ne treba da trače vreme u raspravama o domaćinu uljezu, pravdi i krivdi, materiji i bogatstvu.

Ja⁷ koji ovde stojim nimalo ne poštujem kaluđere i svetovnjake. Ma ko se preda mnogom pojavio, znati odakle dolazi. Ma kako se predstavljao, znam da se nepromenljivo temelji na rečima, stavovima, slovima i frazama, a sve je to samo san ili priviđenje. Vidim jedino čoveka koji je gospodar svih situacija koje mogu nastati; on je tajanstvena tema svih bude.

Budinska situacija ne može sama sebe da proglašava takvom. Neovisni čovek Puta (*tao-jên* ili *dō-in*) stvara situaciju.

Ako mi dođe neki čovek i kaže: „Tražim Budu“, ja odgovaram saobrazno situaciji čistote. Ako dođe čovek i pita za bodisatvu (*bodhisattva*), odgovaram saobrazno situaciji saučešća (*maītri* ili *karunā*). Ako dođe čovek i pita za bodija (*bodhi*) (ili prosvetljenje), odgovaram saobrazno situaciji neuporedive lepote. Ako dođe čovek i pita za nirvanu, odgovaram saobrazno situaciji smirenog spokoja. Može nastati bezbroj različitih situacija, ali se čovek ne menja. Zato se kaže: „Ono⁸ poprima oblik prema okolnostima kao što se mesec (na razne načine) ogleda u vodi“.

Možda je potrebno kratko objašnjenje. Dok ostaje u sebi, sa sobom i za sebe, bog je apsolutna subjektivnost, sama *sūnyatā*. Čim se pokrene, on postaje

⁷ U ovoj propovedi ja uvek stojim umesto reči čovek (*jên*) ili, da upotrebim svoju terminologiju, umesto apsolutne subjektivnosti.

⁸ Na ovom mestu ubačena je reč *ono*, pošto je u kineskom izvorniku, kao i obično, ispušten podmet. *Ono* zamenjuje stvarnost ili čoveka ili ličnost ili čovekovo ja.

stvoritelj, te nastaje svet sa svojim bezbrojno različitim situacijama i okolnostima. Prvobitni bog, ili bog-glava, nije ostao u svojoj usamljenosti, on je sada u množini stvari. Ljudsko umovanje, koje se zasniva na vremenu, uzrok je što ga tako često zaboravljamo i smeštamo negde izvan našeg prostorno-vremenskog i kauzalnog sveta. Budistička terminologija se na izgled veoma razlikuje od hrišćanske, ali kad zađemo dovoljno duboko, videćemo da se dve struje prepliću ili da ističu iz istog izvora.

7.

O, sledbenici Puta, treba bez oklevanja da tražite istinsko znanje kako biste mogli slobodno ići svuda po svetu a da vas ne obmanu svi oni neljudski duhovi (tj. lažni učitelji zena).

Aristokrata je onaj koji ničim nije opterećen i vazda je u stanju nedelanja. Ništa izuzetno ne obeležava njegov svakidašnji život.

Čim se okrenete spoljašnjosti u nameri da svoje udove tražite kod suseda (kao da nisu na vama), grešite. Možete pokušati da nađete Budu, ali on je samo ime. Znate li Onog koji tako ide svetom tražeći (negde nešto)?

Bude i patrijarsi pojavljivali su se u deset četvrti, u prošlosti, budućnosti i sadašnjosti, a cilj im nije bio ništa manje no traženje Darne. Svi sledbenici Puta (*bodhi*) koji se sada bave njegovim izučavanjem, takođe traže Daru. Kad je nađu, njihov je posao dovršen. Ako je ne nađu, nastaviće i dalje da transmigriraju kroz pet staza postojanja.

Šta je Darma? Ništa drugo do Duh. Duh koji nema oblika i koji prožima deset četvrtina i čije se delanje ispoljava baš pred našim očima. Ljudi u to ne veruju. Pokušavaju da otkriju njegova imena i fraze, zamišljajući da je Buda-darma u njima. Ala su daleko od mete! Za čitavu razdaljinu od neba do zemlje.

O, sledbenici Puta! Šta mislite na šta se odnose moje propovedi? Odnose se na Duh, koji ulazi u neuke ljude, baš kao i u mudrace, u pokvarene i čiste, u one koji su od ovoga sveta i one koji nisu.

Stvar je u tome što vi⁹ niste ni neuki ni mudri,

⁹ Ovde, kao i drugde, vi se upotrebljava sa značenjem duha koji se ispoljava u čoveku. Ovde su vi i čovek zamenjivi izrazi.

ni od ovoga sveta, ni od njega odvojeni. Vi dajete imena i ovozemaljskom i nezemaljskom, i neukom i mudrom. Ni čovek koji je od ovoga sveta, ni onaj koji nije, ni mudar, ni neuk, ne može dati ime ovom Čoveku (*jên*).

O, sledbenici Puta! Na vama je da usvojite i primenite (ovu istinu) Ne prijanjajte za imena. (Istina) se zove tajanstvena tema.

8.

Čoveka jakog karaktera ljudi nipošto neće skrenuti na stranputicu. Ma gde pošao, on je svoj gospodar. Ma šta uradio, dobro je.

Čim se javi makar jedna sumnja, um naseljavaju zli duhovi. Čim bodisatva posumnja, pružena je zgodna prilika đavolu rađanja i smrti. Ne daj da ti se um uzmuti, ne žudi za spoljnim svetom.

Kad nastanu izvesne okolnosti, neka budu rasvetljene. Vi treba samo da verujete u Onog koji dela baš u ovom trenutku. On sebe ne upotrebljava na neki posebno određen način.

Čim se u vašem umu rodi neka misao, javlja se trostruki svet, sa svim svojim okolnostima koje se mogu podvesti pod šest čulnih polja. Dok postupate kao što činite, reagujući na okolnosti, šta vam nedostaje?

U magnovenju ulazite u ukaljano i u čisto, u Majtrejnim toranj, u Zemlju tri oka. Ma gde da tako zađete, videćete samo prazna imena.

9.

O, sledbenici Puta, odista je teško biti sebi dosledan! Buda-darma je duboka, mračna i bezdana ali kad se shvati, kako je to lako! Po ceo dan govorim ljudima šta je Darma, ali učenici i ne haju za moje reči. Koliko puta ih izgaze nogama! A ipak su im nepojamna tajna.

(Darma) nema nikakvog oblika, a kako se jasno iskazuje u svojoj usamljenosti! Međutim, pošto im nedostaje vera, oni pokušavaju da je shvate pomoću imena i reči. Pedeset godina života prosto protraće noseći beživotan leš od vrata do vrata. Bezglavo jurcaju tamo-amo po čitavoj zemlji, a sve vreme o ramenu im visi torba (puna praznih reči maloumnih učitelja). Jednog dana sigurno će doći Jamaradža (Yamarāja),

Gospodar Podzemlja da zatraži silne sandale koje su poderali.

O, poštovana gospodo, kad kažem da Darma nema, sve dok je tražite u spoljnjem svetu, učenici me ne shvataju. Oni bi sad da se okrenu ka unutar-nosti i da tragaju za njenim smislom. Sede uza zid, prekrštenih nogu, s jezikom prilepljenim za nepce, u stanju nepomičnosti. Misle da je to budistička tradicija koju su primenjivali patrijarsi. Time čine golemu grešku. Ako mislite da je stanje nepomične čistote ono što se od vas traži, pokazali ste (mrak) svog Neznanja.^{10,11} Jedan drevni učitelj veli: „Najtamnija provalija mirovanja — tu čovek ima od čega da se grozi“. A to je upravo ono što je maločas rečeno. Ako (pak) pokretljivost shvatite kao ono pravo, ceo biljni svet, takođe, zna šta je pokretljivost. Ali to se ne može nazvati Taom. Pokretljivost je svojstvo vetra, dok je nepomičnost svojstvo zemlje. Nijedno od njih nema svoje ja.

Ako pokušate da uhvatite ja dok se kreće, ono će počivati nepomično; ako pokušate da ga uhvatite dok počiva, ono će nastaviti da se kreće. Ono je slično ribi koja slobodno pliva u dubini, ispod uskovitlanih talasa. O, poštovana gospodo, kretanje i nepokretnost dva su vida čovekovog ja, kad ga objektivno posmatramo, ali jedino Čovek Puta (*tao-jên*), koji ne zavisi ni od čega, slobodno iskorišćava (ta dva aspekta stvarnosti): čas se kreće, čas miruje... (Većina učenika se uhvati u ovu dihotomnu mrežu.) Ali ako postoji čovek koji zastupa neko shvatanje što prevazilazi i uobičajene misaone šeme,¹² i ako taj čovek dođe k meni, ja ću dejstvovati čitavim svojim bićem.¹³ — S O P E T V O H

¹⁰ Na sanskritu: *avidyā*.

¹¹ Nepomičnost, čistota, smirenost ili spokoj — sve se to odnosi na takvo stanje svesti pri kome bez izuzetka prestaju misaoni talasi svih vrsta. Ovo se, takođe, naziva tamnom provalijom neznanja ili nesvesnosti; sledbeniku zena se nalaze da je svim sredstvima izbegava i da ne zamišlja da je ona krajnji cilj zenovske discipline.

¹² Obično se pominju tri vrste ljudi — viša, srednja i niža — u koje se svrstavaju prema prirodnoj obdarenosti ili urođenoj sposobnosti razumevanja budističkih istina.

¹³ Originalni kineski izraz za ja i njegove modifikacije jeste *shang-sêng* (na japanskom: *san-zô*) i znači — *kaluder s planine*, čime Rinzej misli na sebe. Mora se imati na umu da ovaj skromni naziv ne označava samo Rinzaja-pojedinca koji pripada ovom, na sve načine relativno ograničenom svetu, već i Rinzaja kao prosvetljenog čoveka koji živi u transcendentnom području apsolutne subjektivnosti ili praznine. U tom području, čovek (ili ličnost) se ne kreće niti ponaša kao partitivno individualizovano biće, kao psihološki definisana ličnost ili kao neka apstraktna ideja; on se kreće celinom svog bića ili personalnosti. Tokom daljeg izlaganja ovo će biti razjašnjeno.

O, poštovana gospodo, učenici sad treba zbilja svesrdno da se usredsrede, jer ovde ni dašak ne sme da prohuji. Ono je kao sev munje ili kao iskra što kresne kad kremen udari o čelik. (Čovek trepne) i sve mu promakne. Ako učenici zure u prazno, sve je izgubljeno. Čim pokušate da ga umom dokučite, ono vam klisne; čim se javi misao, ono vam okreće leđa. Onaj koji zna, shvatiće da je ono¹⁴ tu, pred njim.

O, poštovana gospodo, tegleći torbu za čanak i telo ispunjeno izmetom,¹⁵ trčite od vrata do vrata, očekujući da ćete negde naći Budu i Darmu. Ali znate li ko je Onaj što u ovom času tako ide unaokolo tražeći nešto? To je onaj najpokretljiviji, što nema ni korena, ni stabla. Možete pokušati da ga uhvatite, ali on se ne da uloviti; možete pokušati da ga se otarasite, ali on se ne da oterati. Što ga češće gonite, sve je dalje od vas. Kad prestanete da ga tražite, gle, eto ga pred vama. Njegov nadčulni glas ispunjava vaše uvo. Oni koji nemaju vere samo uzalud traće svoje dragocene živote.

O, sledbenici Puta, (on) u magnovenju ulazi u svet Lotos-materice, u zemlju Vajročana, u zemlju Oslobođenja, u zemlju Natprirodnih sila, u svet Dar-me. On ulazi u okaljanog, kao i u čistog; u neukog, kao i u mudrog. On zalazi i u područje životinja i gladnih aveti. Gde god se javi, ne možemo otkriti nikav trag njegovog rođenja i smrti, ma koliko pokušavali da ga pronađemo. Mi raspolazemo samo praznim imenima; ona su kao privid cvetova u vazduhu. Nisu vredna naših napora da njima ovladamo. Dobitak i gubitak, da i ne — sve dihotomije treba smesta odbaciti...

Što se tiče načina na koji se ja, kaluđer s plaine, ponašam, bilo u afirmaciji bilo u negaciji, on je saobražen istinskom (znanju). Kao u šali, nadčulno, slobodno ulazim u sve situacije i ponašam se kao da nigde nisam angažovan. Ma kakve se promene zbivale u mojoj okolini, nisu u stanju na mene da utiču. Ako iko dođe k meni misleći da će od mene nešto dobiti, ja samo izadem da ga vidim. On ne uspeva da me prepozna. Onda oblačim razna odela i učenici počinju da daju svoja različita tumačenja, nerazumno opčinjeni

¹⁴ Ono označava darmu ili stvarnost, ličnost, čoveka ili tao (Put).

¹⁵ Torba za čanak je torba u kojoj putujući kaluđer nosi čanak za milostinju. Izmetom ispunjeno telo je prezriva oznaka za kaluđera čije oči još nisu otvorene za darmu i čiji je um nakrcan praznim imenima i dokonim mislima. Ove potonje se poredе sa izmetom koji ne treba zadržavati u telu. Kaluđer koji se većito maje prikupljanjem sasvim neostvarivih ideja naziva se i „vrećom za pirinač“ ili „smrdljivom mešinom“.

mojnim rečima i frazama. Oni se bave odelima koja nosim i razaznaju razne boje: plavu, žutu, crvenu ili belu. Kad skinem odelo i uđem u stanje čiste praznine, oni se iznenade i ne znaju na čemu su, pa se bezglavo uzmuavaju i vele da sam go. Ja se onda okrenem i kažem im: „Prepoznajete li čoveka koji ide odeven u svakovrsna odela?“ Tek tad, naprečac, oni okreću glave i prepoznaju me!

O, poštovana gospodo, pazite da od odela ne pomislite da je (stvarnost). Odelo nema moć odlučivanja, čovek je taj što oblači različita odela: ruho čistote, ruho nerođenja, ruho prosvetljenja (bodhi), ruho nirvane, ruho patrijarha, ruho Bude. O poštovana gospodo, ovo su samo zvuci, reči, i nisu ništa bolji od odela koja menjamo. U trbušnoj duplji nastaju pokreti, a vazduh, prolazeći kroz zube, proizvodi različite zvukove. Ako su artikulisani, imaju lingvističko značenje. Iz ovog jasno vidimo da su nevažni.

O, poštovana gospodo, spolja — pomoću zvuka i reči, a iznutra — menama vidova svesti, mi mislimo i osećamo, a sve je to samo ruho u koje se zaodevamo. Nemojte načiniti tu grešku da odeću, što je ljudi nose, smatrate stvarnošću. Ako to učinite, čak i pošto istekne nebrojeni broj kalpi, ostaćete samo stručnjaci za odela i ništa više. Moraćete da lutate trostrukim svetom i okrećete točak rađanja i umiranja. Ništa nije podobno životu nedelanja, a jedan stari učitelj kaže:

*Srećem (ga) ali (ga) ne prepoznajem,
Razgovaram (s njim) a ne znam (mu) ime.*

Danas učenici nisu kadri da (dosegnu stvarnosti) zato što im znanje ne ide dalje od imena i reči. Oni samo zapisuju reči nekakvih maloumnih, izlapelih učitelja u svoje dragocene beležnice i, presavivši ih tripot — ne, pet puta, stavljaju ih u torbu da se ne izgube. Da bi ih sakrih od radoznalog ispitivanja drugih ljudi. Misleći da te reči njihovih učitelja ovaploćuju najdublji smisao (Dar-me), oni ih tako čuvaju s najvećim štovanjem. Ala strahovito greše! O, stari sledbenici pomućenog vida! Kakav sok očekuju da će poteći iz starih, sasušenih kostiju? Ima ih koji ne znaju šta je dobro a šta rđavo. Pregledavši razne svete spise, i nakon mnogih domišljanja i sračunavanja, oni skupe pregršt fraza (koje koriste za svoje vlastite ciljeve). To je kao kad neki čovek, pošto proguta gomilicu izmeta, ovaj izbljuje i nudi ga drugima. Oni što kao alapače prenoše glasine od usta do usta, strači će čitav život uzaman.

Oni ponekad vele: „Mi smo smerni kaluđeri“, kad ih nešto upitaju o budističkom učenju, zaneme i ne znaju šta bi rekli. Njihove oči kao da gledaju u mrkli mrak, a njihova zatvorena usta liče na iskrivljenu obramnicu.¹⁶ Čak i kad se Majtreja pojavi na ovom svetu, takvi su namenjeni drugom vilajetu: moraće otići u pakao da onde na mukama pate.

O, poštovana gospodo, šta tražite tako zaposleno idući iz mesta u mesto? Samo će vam tabani postati još ravniji. Nema Bude kojim bi mogli ovladati (vašim pogrešno usmerenim naporima). Nema Taosa (tj. bodhi) koji bi mogli postići (vašim jalovim težnjama). Nema Darma koju bi mogli ostvariti (vašim dokonim prtljanjima). Dokle god budete spolja tražili Buda, koji će imati oblik (recimo, trideset dva obeležja velike muškosti), nikad nećete shvatiti da on ne liči na vas (tj. na vaše pravo ja). Ako želite da znate kakav je vaš samosvojni um, reći ću vam da nije ni integrativan, ni dezintegrativan. O, poštovana gospodo, pravi Buda nema lika, pravi Tao (ili bodhi) nematerijalan je, prava Darma nema oblika. Oni umovi koji još ovo ne mogu da shvate prepušteni su neizvesnoj sudbini karma-svesti.

IV. KOAN

1.

Koan je neka vrsta problema koji učitelj zadaje svojim učenicima. Međutim, „problem“ nije prava reč, te radije upotrebljavaju originalni japanski jezik *kō-an* (na kineskom: *kung-an*). *Kō* doslovno znači javni, a *an* je *dokumenat*. No, „javni dokument“ nema nikakve veze sa zenom. Zenovski „dokumenat“ je onaj što ga svaki od nas, rađajući se, donosi na ovaj svet i pokušava da dešifruje pre no što premine.

Mahajanska legenda veli da je Buda, izašav iz tela svoje majke, ovako progovorio: „Gore nebo, dole zemlja, jedino meni pripada najveća čast“. Ovo je Budin „dokumenat“, koji nam je zaveštav na tumačenje, a oni

¹⁶ Motka od drveta ili bambusa, dugačka oko šest stopa; koristi se za nošenje stvari preko ramena. Kad je teret odveć težak, motka se povija. Rinžaj sarkastično upoređuje kaluđerova zatvorena usta sa tako iskrivljenom obramnicom.

koji uspeju da ga protumače, sledbenici su zena. U njemu nema ničeg tajnovitog, pošto je sasvim otvoren ili „dostupan javnosti“, svakom od nas; onima koji umeju da vide ove reči ne predstavljaju nikakvu zagonetku. Ako postoji ma kakvo skriveno značenje, ono je celo u nama, a ne u „dokumentu“.

Koan je u nama, učitelj zena samo ukazuje na nj kako bismo ga videli jasnije no do tada. Kad se koan iznese iz nesvesnosti u polje svesti, kaže se da smo ga razumeli. Da bi doveo to tog buđenja, koan ponekad uzima dijalektički oblik, ali često, bar na izgled, primi i oblik potpune besmislice.

Sledeći koani mogu se svrstati u dijalektičke:

Učitelj obično nosi palicu ili štap za oslanjanje prilikom putovanja planinskim puteljcima. Ali danas se štap pretvorio u simbol učiteljevog autoriteta i ovaj se često njime služi da bi demonstrirao ono što želi da kaže. On iznosi štap pred vernike i kaže otprilike ovo: „Ovo nije palica. Kako je vi zovete?“ Ponekad će izreći ovakvu tvrdnju: „Ako kažete da je ovo palica, vi 'dodirujete' (ili tvrdite); ako je ne nazivate palicom, 'protivite' se (ili odričete). Kako biste je nazvali, a da ne potvrdite niti odreknete?“ U stvari, ovakav koan prevazilazi dijalektičnost. Evo rešenja koje je dao jedan sposoban učenik. Kad je u nekoj prilici učitelj izgovorio navedeni koan, iz pastve se izdvoji kaluđer, uze palicu od učitelja, prelomi je nadvoje i baci parčiće na zemlju.

Jedan drugi učitelj zagonetno je izjavio, pokazujući svoju palicu: „Kad imaš palicu, ja ću ti je dati; ako nemaš, uzeću je.“

Katkad učitelj sasvim opravdano pita: „Ođakle dolaziš?“ ili „Kuda ideš?“ Ali se može lako desiti da iznebuha promeni temu i kaže: „Ala moje ruke liče na Budine! A kako mi noge liče na magarčeve!“

Neko može upitati: „Pa šta ako moje ruke liče na Budine? Što se tiče sličnosti mojih nogu sa magarećim, ta tvrdnja zvuči fantastično. Pa čak i da liče, kakve veze ima ta činjenica s vrhunskim problemom postoja-

nja kojim se ozbiljno bavimo?" Pitanja ili izazove koje učitelj postavlja možete smatrati „besmislenim“ ukoliko želite da ih takvima označite.

Daću još nekoliko primera takvih „besmislica“ koje je zadao drugi jedan učitelj. Kad ga učenik upita: „Ko je onaj što između deset hiljada stvari stoji usamljen, bez druga?“, učitelj odgovori: „Reći ću ti kad jednim gutljajem ispiješ celu Zapadnu reku.“ „Nemogućno“ — biće vaša neposredna reakcija. Ali istorija nam saopštava da je ova učiteljeva opaska otvorila tamnu komoru pitačeve svesti.

Isti taj učitelj ritnuo je u grudi kaluđera koji je pogrešio što je upitao: „Kakav je smisao Bodisatvinog dolaska sa zapada u Kinu?“ (to je jednako pitanju „Kakav je krajnji smisao darma?“) Ali kad je kaluđer, oporavivši se od udara, ustao sa zemlje, smelo je objavio, smejući se najsrdačnije: „Kako je čudno što se svi mogući vidovi *samādhi* nalaze na vrhu vlasi kose i što sam do najdubljeg korena shvatio njeno skriveno značenje!“ Kakva veza može postojati između učiteljevog udara nogom i kaluđerove smele objave? Umovanjem se ovo nikad neće shvatiti. Neka je sve ovo besmisleno, no mi samo zbog svoje navike da konceptualizujemo, propuštamo da se sučelimo sa ogoljenom krajnjom stvarnošću. „Besmisleno“, zapravo, obiluje smislom i pomaže nam da se probijemo kroz veo koji postoji dokle god ostajemo sa ove strane relativnosti.

2.

Ova „pitanja i odgovori“ (na japanskom: *mondō*) i izjave učitelja koje se sada označavaju kao koani, nisu takvim smatrani u doba svog nastanka; oni su predstavljali samo metod, koji su koristili tragači za istinom kako bi se prosvetlili i kome su pribegavali učitelji zena zarad kaluđera-pitača. Ono što možemo smatrati donekle sistematskim proučavanjem zena započinje sa učiteljima iz razdoblja dinastije Sung (Sung), negde u dvanaestom stoleću. Jedan od njih odabrao

je za koan takozvano Džoušovo *Mu!* (na kineskom: *wu*) i zadavao ga svojim učenicima da o njemu meditiraju. Ovo je povest Džoušovog *Mu!*:

Džošu Džušin (778—897; na kineskom: Chao-chou Ts'ung-shên) bio je jedan od velikih učitelja zena dinastije Tang. Jednom ga upita neki kaluđer: „Posедуje li pseto svojstva Bude?“ Učitelj odgovori: „*Mu!*“ *Mu!* (*wu*) doslovno znači *ne*, ali kad se upotrebljava kao koan, značenje je sporedno, to je prosto *Mu!* Učeniku se nalaze da se usredsredi na besmisleni zvuk *Mu!*, bez obzira da li znači *da*, *ne* ili ma šta drugo. Samo *Mu!* *Mu!*

Ovo monotono ponavljanje zvuka *Mu!* nastaviće se sve dok um ne bude potpuno prožet njime i u njemu ne ostane mesta ni za kakvu drugu misao. Onaj koji tako, glasno ili nečujno, izgovara ovaj zvuk, sada se s njim potpuno poistovetio. Ne ponavlja više neka individualna ličnost *Mu!*, *Mu!* samo ponavlja sebe. Kad se pokrene, ne čini to sebe svesna ličnost, već *Mu!* *Mu!* stoji, sedi ili hoda, jede ili pije, govori ili čuti. Pojedinač nestaje iz polja svesti koje sada sasvim ispunjava *Mu!* Zapravo, čitava vasiona je samo *Mu!* „Gore nebo, dole zemlja, jedino meni pripada najveća čast!“ *Mu!* je ovo *ja*. Sada možemo reći da *Mu!*, *ja* i kosmička nesvesnost sačinjavaju trojstvo koje je jedan i jednog koji je trojstvo. Kad zavlada ovo stanje jednoobraznosti ili identičnosti, svest je u jedinstvenoj situaciji koju nazivam *svesno nesvesnom* ili *nesvesno svesnom*.

Ali to još nije iskustvo *satori*a. Možemo smatrati da ovo odgovara onom što je poznato kao *samādhi*, što znači: *ravnoteža*, *jednoobraznost*, *smirenost* ili *stanje spokoja*. Zenu ovo nije dovoljno; mora doći do buđenja koje remeti ravnotežu i čoveka vraća na relativni nivo svesti gde se događa *satori*. Ali ovaj takozvani relativni nivo nije odista relativan: to je granično područje između svesnog i nesvesnog nivoa. Kad se jednom dospе do tog nivoa, čovekova obična svest se ispuni porukama nesvesnosti. To je trenutak kada konačni um shvata da mu je koren u beskonačnom. Po

hrišćanskoj terminologiji, tad duša neposredno, ili u sebi, čuje glas živoga Boga. Jevreji bi rekli da je Mojzije bio u ovakvom stanju duha kad je na Sinajskoj gori čuo kako Bog objavljuje svoje ime: „Ja sam onaj što jest.“*

3.

Sada se postavlja pitanje: „Kako su učitelji iz razdoblja Sung otkrili da je *Mu!* efikasno sredstvo za postizanje zenovskog iskustva?“ U *Mu!* nema ničeg intelektualnog. Situacija je upravo suprotna onoj koja je nastajala, kada su, pre Sung-ere, učitelji i učenici izmjenjivali *mondōe*. Zaista, gde postoji pitanje, sama činjenica postavljanja pitanja podrazumeva umovanje. „Šta je Buda?“ „Šta je ja?“ „Šta je vrhunsko načelo budističkog učenja?“ „Kakav je smisao života?“ „Vredi li živeti?“ Sva ova pitanja kao da iziskuju „intelektualan“ ili razumljiv odgovor. Kad se tim pitačima naloži da se vrate u svoje odaje i da se posvete „proučavanju“ zvuka *Mu!*, kako će to oni primiti. Biće prosto zapanjeni i neće znati kako da shvate ovaj nalog.

Iako je sve ovo tačno, moramo se podsetiti da je stav zena da ignoriše sve vrste pitanja, jer je samo postavljanje pitanja u suprotnosti sa duhom zena, i da zen od nas očekuje da ovladamo onim koji pita kao ličnošću, a ne nečim što iz njega izlazi. Jedan ili dva primera će ovo obilno dokazati.

Baso Do Iči je bio jedan od najvećih učitelja zena dinastije Tang; zapravo, može se reći da sa njim zen i počinje. Njegov postupak sa pitačima bio je krajnje revolucionaran i originalan. Jedan od tih pitača bejaše Sujrio (ili Suiro) (Suiryo ili Suiro), onaj što ga je učitelj oborio nogom kad je upitao za istinu zena.¹⁷ Drogom prilikom, Baso je udario kaluđera koji je zaželeo da dozna prvo načelo budizma. U trećoj prilici, udario

* Sveto pismo staroga zavjeta: Druga knjiga Mojsijeva, gl. 3, 14. Suzuki je načinio omašku, ovo se zbililo na gori Horiv, a ne na Sinaju — Prev.

¹⁷ Vidi gore, a takođe i moju knjigu *Living by Zen* (London, Rider, 1950), str. 24.

je zaušnicu onome koji je zgrešio upitavši: „Kakvo je značenje Bodidarmine posete Kini?“¹⁸ Površno gledano, svi ovi Basovi grubi postupci nemaju nikakve veze sa postavljenim pitanjima, sem ako ih ne shvatimo kao svojevrsno kažnjavanje onih koji su bili toliko budalasti da postave pitanja od takvog životnog značaja. Čudno je da se dotični kaluđeri nisu uvredili ili razgnevili. Naprotiv, jedan od njih je tako bio savladan radošću i uzbuđenjem da je objavio: „Zar nije čudnije od svega što se sve istine date u Sutrama (Sūtra) ispoljavaju na vrhu vlasi?“ Kako je udarac učiteljeve noge o kaluđerove grudi mogao prouzrokovati takvo transcendentno čudo?

Rinzaj, drugi veliki učitelj zena, bio je čuven po nerazumljivoj reči *Kātz!* kojom je odgovarao na pitanja. Jedan drugi velikan, Toku San (Toku-san) neštedimice je upotrebljavao svoj štap, čak i pre no što bi kaluđer zinuo. Zapravo, znamenita Toku Sanova izreka ovako glasi: „Kad imaš nešto da kažeš, dobićeš trideset udaraca štapom; ako nemaš šta da kažeš, ipak ćeš dobiti trideset udaraca.“ Dok ostajemo na planu relativnosti ili razumljivosti, uopšte nećemo moći da shvatimo ove učiteljeve postupke; nismo kadri da otkrijemo ma kakvu vezu između pitanja koja kaluđeri postavljaju i onog što liči na jarnosni izliv prgavog čoveka, a da i ne govorimo o učinku tog izliva na pitače. Nepovezanost i nepojamnost čitave transakcije u najmanju ruku zbunjuje.

4.

Istina je da ono što podrazumeva ukupnost ljudskog postojanja nije stvar umovanja, već stvar volje u najprimarnijem značenju te reči. Intelkt može postaviti svakovrsna pitanja — i sasvim je u redu da to čini — ali očekivati konačan odgovor od intelekta znači suviše zahtevati od njega, pošto nije u prirodi umovanja da daje konačne odgovore. Odgovor počiva zakopan du-

¹⁸ Vidi moje *Studies in Zen* (London, Rider, 1955), str. 80 i dalje.

boko pod temelj-kamenom našeg bića. Da bi ga razbili potreban je krajnji napor volje. A onda se otvaraju dveri percepcije i ukazuju dotle nesanjani vidici. Intelekt kaže, a onaj koji kaže, ne raspolaže. Ma šta se reklo o intelektu, on je, na kraju krajeva, površan, nešto što pliva po površini svesti. Da bi se dosegla nesvesnost, površina se mora probiti. Međutim, sve dok ta nesvesnost spada u područje psihologije, ne može biti *satoriya* u zenovskom smislu tog pojma. Psihologija mora biti prevaziđena i mora se prodrati u ono što se može nazvati *ontološkom nesvesnošću*.

Učitelji iz razdoblja Sung su ovo svakako ostvarili u svom dugom iskustvu, a takođe i u ophođenju sa svojim učenicima. Oni su želeli da razbiju intelektualnu aporiju pomoću *Mu!* u kome nema ni traga umovanja, već je gola volja što nadvladava intelekt. No moram upozoriti svoje čitaoce da me ne smatraju zakletim anti-intelektualistom. Ja ustajem protiv toga da se intelekt smatra samom vrhunskom stvarnošću. Intelekt je potreban da bi se, ma koliko nepouzđano, utvrdilo gde je stvarnost. A stvarnost se pojma tek kad se intelekt odrekne svojih zahteva prema njoj. Zen to zna, te predlaže kao koan iskaz koji ima izvesne primese intelektualnog, a tako je prurušen da izgleda kao da iziskuje logički tretman ili, tačnije, kao da ima mesta takvom tretmanu. Sledeći primeri pokazaće šta ovim mislim:

Veli se da je Jenō (Yeno), šesti patrijarh, zahtevao od svog pitača: „Pokaži mi prvobitno lice koje si imao pre rođenja.“ Nangaku Jedžo (Nangaku Jejō), jedan od Jenovih učenika, upitao je nekoga koji je želeo da se prosvetli: „Ko je onaj što tako dolazi k meni?“ Jedan od sungovskih učitelja hteo je da zna „Gde ćemo se sresti kad umreš a telo ti bude spaljeno i pepeo razvejan?“ Hakuin (Hakuin), veliki zen-učitelj modernog Japana, imao je običaj da pred svojim sledbenicima podigne ruku, zahtevajući: „Hoću da čujem kako jedan dlan pljeska.“ Zen obiluje takvim nemogućim zahtevima: „Kopaj ašovom koji držiš praznoruk.“ „Pešaći jašući na magarcu.“ „Govori, ne služeći se jezikom.“ „Sviraj

na lauti bez struna.“ „Zaustavi ovu provalu oblaka.“ Ovi paradoksalni zahtevi nesumnjivo će čovekov intelekt dovesti do vrhunca napetosti, te će ga konačno prisiliti da ih sve od reda proglasi besmislenim i nedostojnim utroška mentalne energije. Ali niko neće poricati racionalnost sledećeg pitanja koje je mučilo filozofe, pesnike i svakovrsne mislioce još od trenutka buđenja čovekove svesti: „Ođakle dolazimo i kuda idemo?“ Sva ona „nemoguća“ pitanja ili izjave učitelja zena samo su „alogične“ varijante upravo navedenog „najracionalnijeg“ pitanja.

U stvari, ako izložite svoja logička shvatanja nekog koana, učitelj će ih sigurno kategorično ili čak sarkastično odbaciti bez ikakvog obrazloženja. Nakon nekoliko razgovora nećete znati šta da preduzmete, manj ako ne dignete ruke od njega proglasivši ga „neznačkim zatucanim kešom“ ili „čovekom koji nema pojma o „modernom racionalističkom načinu“ mišljenja“. Istina je, međutim, da učitelj zena zna svoj posao mnogo bolje no što se vama čini. Jer, napokon, zen nije nikakva intelektualna ili dijalektička igra. On se bavi nečim što ide iza logičnosti stvari, pošto zna da je onde „istina koja oslobađa“.

Sve što kažemo o bilo čemu, neizbežno će ostati na površini svesti sve dok se na neki način može logično protumačiti. U našem svakodnevnom životu intelekt služi u razne svrhe, pa čak i uništava ljude, pojedinačno ili masovno. Nesumnjivo, on je veoma koristan, ali ne rešava onaj vrhunski problem s kojim se svaki od nas, ranije ili kasnije, susreće u životu. To je problem života i smrti, smisla života. Kad se sa njim sučelimo, intelekt je prisiljen da prizna svoju nemoć, jer neminovno dolazi u ćorsokak ili aporiju, koju po svojoj prirodi ne može izbeći. Intelektualni ćorsokak u koji smo saterani liči na „srebrnu planinu“ ili „železni zid“ što se pred nama isprečio. Da bi se kroz njega prošlo, neophodna je celina našeg bića, a ne intelektualni manevri ili logičke smicalice. Učitelj zena bi kazao da je to kao kad se penjete uz motku visoku sto stopa, pa vas

teraju da sve dalje i dalje pužete, dok ne budete prinuđeni da izvedete očajnički skok, potpuno prenebregavajući svoju egzistencijalnu bezbednost. U trenutku kad to učinite, naći ćete se u sigurnosti, na „postolju od rascvalog lotosa“. Ovakav skok ne može se izvesti umovanjem ili logičnošću. Logika usvaja samo kontinuitet, a nikad skok preko zjapećeg bezdana. A zen od svakog očekuje da izvede baš takav skok, uprkos prividnoj logičkoj nemogućnosti. Zato nas zen otpozadi stalno podbrckuje da nastavimo upražnjavanje zdravorazumskog mišljenja, kako bi sami uvideli dokle možemo stići u tom jalovom pokušaju. Zen savršeno poznaje njegove krajnje domete, ali mi obično nismo svesni te činjenice sve dok se ne nađemo u ćorsokaku. Ovo lično iskustvo potrebno je da bi se probudila sveukupnost našeg bića, jer se, obično, suviše lako zadovoljavamo svojim intelektualnim dostignućima, koja se, na kraju krajeva, tiču samo periferije života.

Ni filozofska sprema ni asketska, odnosno moralna strogost nisu Budu konačno privele njegovom iskustvu prosvetljenja. Buda je to postigao tek kad se odrekao svih onih površnih navika koje se nadvataju za koru našeg postojanja. Umovanje, moralisanje ili konceptualizacija nužni su samo da bi pokazali sopstvenu ograničenost. Cilj koanskog vežbanja je da nam sve ovo neposredno predoči.

Kao što sam već rekao volja, u svom primarnom značenju bliža je suštini no intelekt, jer ona je načelo koje počiva u korenu svega što postoji i sve spaja u jedinstvenu sveukupnost postojanja. Stene su onde gde su — po svojoj volji. Reke teku — po svojoj volji. Biljke rastu — po svojoj volji. Ptice lete — po svojoj volji. Ljudska bića govore — po svojoj volji. Godišnja doba se smenjuju, nebo šalje kišu ili sneg, zemlja se povremeno zatrese, talasi se valjaju, zvezde sijaju — svako od njih sledi svoju sopstvenu volju. Biti — znači hteti, postajati — takođe. U ovom svetu ne postoji stvar koja nema svoju volju. Jedna ogromna volja iz koje sve ove, beskonačno različite, volje ističu, to je

ono što nazivam kosmičkom (ili ontološkom) nesvesnošću. Ona je nulti rezervoar neograničenih mogućnosti. Dejstvujući na voljnom planu svesti, *Mu!* se tako povezuje sa nesvesnošću. Koan koji je na izgled intelektualan ili dijalektičan, takođe, čoveka psihološki privodi konativnom središtu svesti, a odatle — samom izvoru.

5.

Kao što sam ranije rekao, proborativši s učiteljem nekoliko godina — ili svega nekoliko meseci — izučavalac zena dolazi do mrtve tačke. Ne zna kuda da krene; pokušao je da koan reši na relativnom planu, ali bez uspeha. Sada je sateran u ugao iz kojeg nema izlaza. U tom trenutku učitelj će možda reći: „Baš dobro što si tako doteran do duvara. Došlo je vreme da sve preokreneš.“ Pa će nastaviti: „Ne smeš misliti glavom već trbušnom dupljom, stomakom.“

Ovo možda neobično zvuči. Moderna nauka nas uči da je glava ispunjena sivom i belom masom, ćelijama i vlaknima koja su povezana na određeni način. Kako može učitelj zena da zanemari tu činjenicu i da nam savetuje da mislimo trbušnom dupljom? Ali učitelj zena je čudan svat. On neće ni da čuje šta mu vi pričate o savremenoj i drevnoj nauci. Na osnovu iskustva, on bolje zna svoj posao.

Ja imam svoje objašnjenje za tu situaciju, mada je, možda, nenaučno. Prema funkcijama, telo se može podeliti na tri dela: glavu, trbušnu duplju i udove. Udovi služe za kretanje, ali ruke su se izdiferencirale i razvile na poseban način. One sada služe za stvaralačke poslove. Te dve ruke, sa svojih deset prstiju, uobličuju sve stvari namenjene blagostanju tela. Nagađam da su se prvo razvile ruke, a potom glava, koja je postala organ mišljenja. Kad se ruke upotrebljavaju na ovaj ili onaj način, one moraju da se odvoje od tla, čime se diferenciraju od prednjih udova primitivnijih životinja. Pošto su se čovekove ruke tako osamostalile,

prepustivši kretanje nogama, one sad mogu da slede svoj razvojni smer, što je, opet, uticalo na uspravno držanje glave i omogućilo očima da imaju pregled veće površine okolnog prostora. Oko je intelektualni organ, dok je uvo primitivniji. Što se nosa tiče, za njega je najbolje da se drži podalje od tla, jer oko sad počinje da sagledava šire vidike. Ovo širenje vidnog polja znači da se um sve više i više odvaja od čulnih predmeta, pretvarajući se u organ intelektualne apstrakcije i uopštavanja.

Tako je glava simbol umovanja, a oko, sa svojim pokretnim mišićima, služi joj kao koristan instrument. Međutim, trbušnu duplju, u kojoj je smeštena utroba, kontrolišu involontarni mišići, te ona predstavlja najprimitivniji stupanj u evoluciji strukture čovekovog tela. Trbušna duplja je bliža prirodi iz koje smo svi potekli i u koju ćemo se vratiti. Ona je zato u prisnijem dodiru sa prirodom i može da je oseti, može sa njom da govori i da je „razgleda“. „Razgledanje“, međutim, nije intelektualna operacija; ono je, ako mogu tako da kažem, afektivna operacija. Možda bi *osećanje* bilo tačniji izraz, ukoliko se uzme u svom osnovnom značenju.

Intelektualno razgledanje je funkcija glave, te je zato svako znanje o prirodi stečeno iz ovog izvora — apstrakcija ili predstava prirode, a ne sama priroda. Intelektu, to će reći — glavi, priroda se ne pokazuje u svom pravom vidu. Trbušna duplja oseća prirodu i poznaje njen pravi vid. Ova vrsta znanja, koju možemo nazvati afektivnim ili voljnim, iziskuje čitavu čovekovu ličnost, simbolično predstavljenu trbušnom dupljom. Kad nam učitelj zena preporučuje da čuvamo koan u stomaku, on hoće da kaže kako koan treba usvojiti čitavim bićem, da se sa njim moramo poistovetiti, a ne da ga posmatramo intelektualno ili objektivno kao nešto od čega se možemo odvojiti.

Jedan američki naučnik posetio je neki primitivan narod. Kad im je rečeno da Amerikanci misle glavom, ovi primitivni ljudi behu ubeđeni da su Ameri-

kanci svi od reda ljudi. Rekli su: „Mi mislimo trbuhom.“ U Kini, a takođe i u Japanu — za Indiju ne znam, ljudi često vele kad iskrasne kakav težak problem: „Razmisli trbuhom“, ili jednostavno: „Upitaj stomak.“ Zato bi, kad se pojavi neko pitanje u vezi s našim postojanjem, bilo uputno da „razmislimo“ stomakom, a ne delovima tela koji se mogu odvojiti. „Stomak“ predstavlja ukupnost čovekovog bića, dok glava, koja je najkasnije razvijeni deo tela, predstavlja umovanje. Suštinski, intelekt nam služi za objektivizaciju razmatrane teme. Zato je idealna ličnost prilično zadružna (naročito u Kini), pupava stomaka, kao što je prikazana u liku Hoteja (Hotei) (na kineskom: Pu-tai), koji se smatra sledećom inkarnacijom Bude, Majtrejom.¹⁹

„Misliti“ trbuhom zapravo znači potisnuti dijafragmu nadole, kako bi se stvorio prostor za pravilno funkcionisanje torakasnih organa, i starati se da telo bude sigurno i dobro prilagođeno za prijem koana. Svrha čitavog postupka nije da od koana načini predmet umovanja, jer intelekt uvek drži na odstojanju predmet kojim se bavi i posmatra ga sa udaljenosti, kao da se smrtno plaši da ga dodirne, a kamoli da ga uhvati i drži golim rukama. Zen, naprotiv, nalaže ne samo da koan obuhvatimo rukama i trbušnom dupljom, nego i da se sa njim najpotpunije poistovetimo, tako da kad jedem ili pijem, ne jedem i ne pijem *ja* već koan. Kad je to postignuto, koan se sam rešava, bez mog daljeg doprinosa.

Ne raspoložem nikakvim medicinskim znanjem o ulozi dijafragme u strukturi čovečjeg tela, ali po mom zdravorazumskom poimanju, zasnovanom na izvesnim iskustvima, dijafragma, zajedno s trbušnom dupljom veoma utiče na naše osećanje sigurnosti, koje nastaje blagodareći prisnijoj vezanosti sa ishodištem stvari, to jest — sa krajnjom stvarnošću. Uspostavljanje ovakve veze zove se na japanskom *kufū suru*. Kad vam uči-

¹⁹ Vidi moj *Manual of Zen Buddhism* (London, River, 1950), slika 11, sučelice str. 129, gde se vidi kako idealni sledbenik zena izlazi na pijacu — to će reći: u svet, da spase sva bića.

telj zena kaže da svoj kufū nad koanom postignete trbušnim organima, on misli samo na pokušaj uspešnog uspostavljanja ove veze. Ovo je možda primitivan ili prenaučan način izražavanja: taj vid pokušaja uspostavljanja veze između dijafragme, trbušne duplje i krajnje stvarnosti. Ali, isto tako, nema sumnje da smo postali odveć nervozni u odnosu na glavu i njen značaj po našu intelektualnu delatnost. U svakom slučaju, koan ne treba rešavati glavom, tj. intelektualno ili filosofijski. Ma kakav logički pristup u početku izgledao poželjan ili moguć, za konačno rešenje koana je predodređen trbuh.

Uzmite onu zgodu sa štapom u učiteljevoj ruci. On podiže palicu i objavljuje: „Ja ovo ne zovem palicom, a kako biste je vi nazvali?“ Možda izgleda kao da ovo iziskuje dijalektički odgovor, pošto je ova izjava, ili izazov, jednaka pitanju: „Ako A nije A, šta je onda?“ ili „Ako bog nije bog, šta je?“ Tu je narušen zakon istovetnosti. Kad se A jednom definiše kao A, ono mora ostati A, ne sme biti *ne-A* ili B ili X. Učitelj će ponekad reći nešto drugo: „Palica nije palica, a ipak jeste palica.“ Kad učenik pristupi učitelju logički nastrojen i proglasi izazov potpuno besmislenim, zacemento će ga učiteljeva ruka odalapati istom tom palicom. Učenik ne može izbeći saterivanju u čorsokak, jer je učitelj tvrdokoran i apsolutno odbija da popusti pod ma kolikim intelektualnim pritiskom. Kakav god kufū učenik bio primoran da postigne, on se mora u potpunosti ostvariti u njegovoj trbušnoj duplji, a ne u glavi. Intelekt mora ustupiti svoje mesto volji.

Još jedan primer. Šesti patrijarh je zahtevao od (kaluđera) da mu pokaže „lice koje je imao pre rođenja.“ Tu dijalektika ne pomaže. Taj zahtev odgovara Hristovoj izreci: „Ja sam prije nego se Avraam rodio.“^{**} Ma kakvo da je tradicionalno tumačenje hrišćanskog teologa, Hristova jasnost opovrgava naše ljudsko osećanje serijalnog vremena. Isto je sa „licem“ šestog patri-

^{*} Sveto pismo novoga zavjeta: Sveto jevanđelje po Jovanu, gl. 8, 58 — Prev.

jarha. Intelekt može sve pokušati, ali će i patrijarh i Hristos to sasvim izvesno odbaciti kao irelevantno. Glava sad mora da se pokloni dijafragmi, a um — duši. I logika i psihologija moraju biti svrgnute s prestola, postavljene s one strane svake intelektualizacije.

Da nastavimo sa ovim simboličkim izlaganjem: glava je svesna, trbušna duplja — nesvesna. Kad učitelj svojim učenicima preporučuje da „misle“ donjim delom tela, on podrazumeva da koan treba smestiti u nesvesnost, a ne u svesno polje svesti. Koan mora da „utone“ u biće, ne sme ostati na periferiji. Nema zboru, doslovno uzeto, ovo ništa ne znači. Ali kad shvatimo da je dno nesvesnosti na koje koan „tone“ mesto gde čak ni *ālaya-vijñāna*, *svest koja sve čuva*²⁰, nije kadra da ga zadrži, uvidećemo da koan više nije u polju umovanja, da se potpuno poistovetio sa čovekovim ja. Koan je sad van granica psihologije.

Pošto su sva ova ograničenja prevaziđena — što znači kad se otišlo čak iza takozvane kolektivne nesvesnosti — postiže se ono što je u budizmu poznato kao *ādarśanaññāna*, *ogledalsko znanje*. Mrak nesvesnosti je proniknut i čovek vidi sve stvari kao što vidi svoje lice u blistavo sjajnom ogledalu.

6.

Kao što rekoh, koanski metod izučavanja zena javio se u Kini, tokom dvanaestog stoljeća, sa Sung učiteljima u koje spadaju Goso Hojen (Goso Hōyen) (umro 1104), Jengo Kokugon (Yengo Kokugon) (1063—1135) i Daje Soko (Daiye Sōkō) (1089—1163). No njegova sistematizacija objavljena je u Japanu u trinaestom veku, ubrzo po uvođenju zena. U početku koani su svrstavani u tri kategorije: *prajnā*-intuicione (*richi*), akcione (*kikwan*) i konačne (*kōjō*). Kasnije, u sedamnaestom veku, Hakuin i njegovi sledbenici proširili su

²⁰ Vidi *The Lankāvatāra Sūtra* (London, Routledge, 1932), str. 38, 40, 49 itd., a takođe moje *Essays in Zen Buddhism*, (Third Series) (London, Rider, 1951), str. 314.

ovu podelu na pet ili šest kategorija, ali u suštini tri prvobitne kategorije važe i dalje. Otada je, međutim, šema upotpunjena: svi proučavaoci iz Rinzaeve škole po njoj izučavaju zen, samo proučavanje postalo je manje-više stereotipno, te, utoliko, pokazuju znake opadanja.

Tipični i klasični predstavnici koanskog metoda izučavanja zena su Buko Kokuši (Bukkō Kokushi) (1226—86) u Kini i Kakuin (1685—1768) u Japanu.²¹ Rinzej (umro 867) u Kini i Bankej (1622—93) u Japanu, po podacima kojima raspoložemo, demonstriraju kako pristalice nekoanskog sistema pristupaju zenu.²² Stručnjacima zainteresovanim za dalje psihološko proučavanje zena, preporučujem da pročitaju izvnesne moje radove o toj temi.

Ovde bih dodao nekoliko reči. *Jñāna* se obično prevodi kao *znanje*, ali bi bolje odgovarala reč *intuicija*. Ja to ponekad prevodim kao *transcedentnu mudrost*, naročito kad ima prefiks *pra*, kao u *prajñā*. Činjenica je da čak i pri intuiciji, objekt i dalje stoji pred nama, mi ga osećamo, percipiramo ili vidimo. Postoji dihotomija subjekta i objekta. *Prajñā* ne zna za takvu dihotomiju. *Prajñā* se ne bavi konačnim objektima kao takvim: ona je sveukupnost stvari koja postaje svesna sebe kao takve. A ova sveukupnost uopšte nije ograničena. Beskonačna sveukupnost prevazilazi naše obično ljudsko poimanje. Međutim, *prajñā*-intuicija je ona „nepojamna“, totalistička intuicija beskonačnosti, do koje ne može doći u našem svakodnevnom iskustvu ograničenom na konačne predmete ili zbivanja. Zato, drugim rečima, *prajñā* može nastati tek kad se čulno-intelek-

²¹ Vidi moje *Essays in Zen Buddhism*, (First Series) (London, Rider, 1949), str. 253 i dalje; i str. 252.

²² Rinzaeve *Izreke* (*Rinzaei Roku*), koje su sakupili njegovl učenici, sadrže oko 13.380 znakova i smatraju se jednom od najboljih zbirki zenovskih izreka (*Goroku*). Tvrdi se da je Sung-izdanje, objavljeno 1120, u stvari drugo po redu, zasnovano na jednom mnogo ranijem izdanju, koje je, međutim, izgubljeno. Vidi moje *Studies in Zen*, str. 25 i dalje.

O Bankeju, v. moju knjigu *Living by Zen*, str. 11 i dalje. On je bio uporan protivnik koanskog metoda izučavanja zena koji je preovladavao u njegovo vreme. On je stariji savremenik Hakuina, koji, koliko nam je poznato, uopšte nije znao za njega.

tualni konačni predmeti poistovete sa samom beskonačnošću. Umesto da kažemo kako beskonačnost sebe sagledava u sebi, mnogo je bliže našem ljudskom iskustvu, ako kažemo da objekt koji se smatra konačnim, sačiniteljem dihotomnog sveta subjekta i objekta *prajñā* percipira sa stanovišta beskonačnosti. Simbolično izraženo: konačni svet tada vidi svoj odraz u ogledalu beskonačnosti. Intelekt nas obaveštava da je neki objekt konačan, no *prajñā* to poriče, proglašavajući ga beskonačnošću koja prevazilazi područje relativnosti. Ontološki govoreći, ovo znači da su svi konačni predmeti ili bića mogući samo zato što je ispod njih beskonačnost, ili da su predmeti relativno, te stoga ograničeno rasprostrti u polju beskonačnosti, bez koje ne bi imali čvrsto stanište.

Ovo nas podseća na poslanicu Svetog Pavla Korinćanima (I, 13, 12) u kojoj on veli: „Tako, sad vidimo kao kroz staklo u zagonetki, a onda ćemo licem k licu: sad poznajem nešto, a onda ću poznati kao što sam poznat.“ *Sad* se odnosi na relativnu i konačnu vremensku sekvencu, dok je *onda* — večnost, koja je, po mojoj terminologiji, *prajñā*-intuicija. U *prajñā*-intuiciji ili „spoznaj“ vidim boga kakav je u sebi (a ne njegov „nejasni odraz“ ili delimična „ukazivanja“) zato što stojim pred njim, „licem k licu“ — jer sam zapravo, isto što i on.

Ādarśanajñāna, koja se otkriva kad se probijemo kroz dno nesvesnosti (*ālaya-vijñāna*), nije ništa drugo do *prajñā*-intuicija. Primarna volja iz koje proizlaze sva bića nije slepa ni nesvesna; ona tako izgleda zbog našeg neznanja (*avidyā*) koje zamenjuje ogledalo, te čak zaboravljamo njeno postojanje. Slep smo mi, a ne volja, koja je primarno i suštinski podjednako noetička i konativna. Volja, to je *prajñā* + *karunā*, mudrost + ljubav. Na relativnom, ograničenom, konačnom planu volja se ispoljava fragmentarno; to će reći, skloni smo da je smatramo odvojenom od naše umne delatnosti. Ali kada se otkrije u ogledalu *ādarśanajñāna*, ona je „bog kao takav“. U njemu se *prajñā* ne razlikuje od

karunā. Kad se pomene jedna, druga neizostavno dolazi s njom.

Ovde moram dodati još reč-dve. Ponekad se počinje inter personalni odnos u vezi s koanskim vežbanjem pri kojem učitelj postavlja pitanje, a učenik na nj pokušava da odgovori u razgovoru sa učiteljem. Naravno, kad se učitelj kruto i nepomirljivo suprotstavlja učenikovom načinu intelektualnog pristupa, učenik ne uspevaajući da se snađe u toj situaciji, oseća kao da u potpunosti zavisi od pomoći učiteljeve ruke. Zen odbacuje ovakav odnos između učenika i učitelja jer ne doprinosi da učenik postigne iskustvo prosvetljenja. Koan *Mu!*, a ne učitelj, simbol je krajnje stvarnosti koja će se pojaviti iz učenikove nesvesnosti. Koan *Mu!* nateruje učitelja da obori učenika, koji će, pošto se povrati, ošamariti učitelja. U ovom rvačkom okršaju ne postoji *ja* u svojoj ograničenoj, konačnoj fazi. Od najvećeg je značaja da se pri izučavanju zena ovo utuvi bez pogreške.

V. PET STUPNJEVA (GO-I)

1.

Postavljen mi je izvestan broj pitanja²³ u vezi sa ranijim sastancima ovog simpozijuma; pregledajući ih, otkrio sam da većini, izgleda, izmiče središna ili osovin-ska tačka oko koje se okreće zen. To me je navelo na odluku da danas nešto više kažem o zenovskom životu i učenju.

Moglo bi se reći da je zen čudna tema o kojoj možemo pisati ili govoriti bez kraja i konca, a da je ne iscrpimo. S druge strane, ako zaželimo, možemo ga

²³ 1. Kako to da u zenovskim spisima tako malo dolazi do izričitog izražaja interesovanje za kulturne prilike, organizaciju društva i dobrobit čoveka? Sa ovim pitanjem povezano je pitanje upotrebe zena u službi smrti, kao u mačevalaštvu.

Ne krije li takav povratak svome *ja* izvesnu opasnost prenebregavanja dragocenosti svakog ljudskog bića? Da li učitelji i pro-čavaoci zena sudeluju u društvenim problemima svog vremena?

demonstrirati podizanjem prsta ili kašljanjem, namigivanjem ili izgovaranjem nekog besmislenog zvuka.

Tako je rečeno da čak i kad bi se svi okeani na zemlji pretvorili u mastilo, sve planine u kičicu, a ceo svet u listove hartije, pa da od nas zatraže da pišemo o zenu, zen ipak ne bi bio do kraja izražen. Nije čudo što moj kratki jezik, toliko različit od Budinog, nije bio kadar da kroz četiri predavanja pomogne ljudima da shvate zen.

Naše razumevanje zena olakšaće sledeći tabelarni prikaz pet stupnjeva zenovske obuke, koji su poznati kao *go-i*. U izrazu *go-i*, *go* znači *pet*, a *i* — *situacija, prečaga, lestvica* ili *stepenik*. Tih pet „stepenika“ mogu se

2. Kakav je stav zena prema etici? Prema političkim i ekonomskim nepravdama? Prema položaju i odgovornosti pojedinca u odnosu na društvo?

3. Kakva je razlika između *satori*ja i hrišćanskog obraćenja? U jednoj svojoj knjizi, velite da su, po vašem mišljenju, oni različiti. Postoji li kakva druga razlika izuzev razlike u načinu opisivanja?

4. Hrišćanski misticizam obiluje erotskim metaforama; da li se tragovi toga zapažaju u *satori*ju? Ili na stupnjevima koji pret-hode *satori*ju?

5. Posедуje li zen neki kriterijum za razlikovanje autentičnih mističkih doživljaja od halucinatorskih?

6. Da li se zen interesuje za život pojedinca, za uticaje porodice, vaspitanja i društvenih institucija na razvoj pojedinčeve otuđenosti od samog sebe? Neki među nama zanimaju se za ovo u vezi sa *sprečavanjem* otuđenosti kod novih generacija, koje bi se postiglo poboljšanjem metoda odgajanja pojedinca i poboljšanjem društvenih institucija. Ako znamo šta uslovljava bolest, moći ćemo, po svojoj prilici, nešto preduzeti pre no što odrastao čovek dospje u krizu.

7. Da li zen poklanja pažnju onim razvojnim iskustvima iz detinjstva koja bi u zrelosti najpre vodila prosvetljenju?

8. Izgleda da u zenu učitelj od početka zanemaruje učenika kao takvog, ili bar ne reaguje izričito i neposredno. Međutim, može se zamisliti da je takav čovek pristupio zenu iz taštine ili iz potrebe da nađe novog boga — čega ne mora biti svestan. Da li bi mu pomoglo u nalaženju puta ako bi osetio istinitost činjenice da će njegov sopstveni smer pretvoriti iskustvo u pepeo?

Da li učitelj zena komunicira svoje osećanje ličnosti i prepreka koje se mogu sprečiti? Čak i ako ovako i ne postupa, zar nije verovatno da bi to olakšalo postizavanje cilja?

9. Da li, po vama psihoanaliza kako je vi shvatate nudi pacijentima nadu na prosvetljenje?

10. Kakav je stav zena prema slikama koje se mogu javiti tokom procesa meditacije?

11. Da li se zen bavi problemom emocionalne zrelosti i punog izivljavanja ličnosti kroz čovekovo društveno bitisanje tj. „inter-personalne odnose“.

podeliti na dve grupe: sazajne i afektivne (ili voljne). Prva tri su noetička, a zadnja dva afektivna ili konativna. Srednji, treći *stepenik* je prelazni stupanj na kome sazajno postaje voljno, a znanje se pretvara u život. Tu sazajno poimanje zenovskog života postaje dinamično. „Reč“ se otelotvoruje; apstraktna ideja preobražava se u živo biće koje oseća, izražava svoju volju, nada se, pati i u stanju je da obavi svaki posao.

Na pretposlednjem *stepeniku*, sledbenik zena pokušava da što može više ostvari ono što je sagledao. Na poslednjem, on stiže na svoje odredište koje zapravo i nije odredište.

Na japanskom *go-i* ovako glase:

1. *Shō chū hen*, „*hen* u *shō*“.
2. *Hen chū shō*, „*shō* u *hen*“.
3. *Shō chū rai*, „dolazak iz *shō*“.
4. *Ken chū shi*, „prispeće u *ken*“.
5. *Ken chū tō*, „smeštaj u *ken*“.

Shō i *hen* sačinjavaju dvojstvo kao *yin* i *yang* u kineskoj filosofiji. *Shō* doslovno znači: *ispravno, pravo, pravedno, ravno*; a *hen*: *pristrasno, jednostrano, neravnoteženo, nakrivljeno*. Ovo bi, otprilike, bili njihovi ekvivalenti:

<i>Shō</i>	<i>Hen</i>
apsolutno	relativno
beskonačnost	konačnost
jedan	mnoštvo
bog	svet
tama (nerazlučenost)	svetlost (razlučenost)
istovetnost	razlika
praznina (<i>Sūnyatā</i>)	oblik i materija (<i>nāmarūpa</i>)
mudrost (<i>prajñā</i>)	ljubav (<i>karunā</i>)
<i>Ri (li)</i> „opšte“	<i>Ji (shih)</i> „posebno“

(Neka A zamenjuje *shō* a B *hen*)

(1) *Shō chū hen*, „*Hen* u *shō*“, znači da je jedan u mnoštvu, bog u svetu, beskonačno u konačnom itd. Kad *mislimo*, *shō* i *hen* su suprotstavljeni i nepomirljivi. Ali, u stvari, *shō* ne može biti *shō*, ni *hen* — *hen* ako stoje svako za sebe. Ono što mnoštvo (*hen*) čini mnoštvom jeste jedan koji je njime obuhvaćen. Ako nema jednoga, ne može se govoriti ni o mnoštvu.

(2) *Hen chū shō*, „*shō* u *hen*“, dopunjuje (1). Ako je jedan sadržan u mnoštvu, mnoštvo mora biti sadržano u jednom. Mnoštvo omogućuje jednog. Bog je svet, a svet bog. Bog i svet su odvojeni i nisu identični ako se pod tim podrazumeva da bog ne može postojati van sveta i da se ne razlikuju jedan od drugog. Oni su jedno, a ipak svaki zadržava svoju individualnost: bog se beskonačno partikularizuje, a svet sačinjen od pojedinih delića smešten je u naručju božjem.

(3) Sada dolazimo do trećeg stupnja u životu sledbenika zena. On je najodlučniji jer se tu sazajno svojstvo prethodna dva stupnja preobražava u voljno, pa čovek postaje biće koje živi, oseća i izražava svoju volju. Dotle je bio glava, intelekt (ovo možete shvatiti kako vam drago); sad je dobio trup, sa čitavom utrobom, a takođe i sve udove, posebno ruke, čiji broj može narasti do hiljade (simbol beskonačnosti) kao u bodisatve Kvanona (Kwannon). U svom unutarnjem životu on se oseća kao detešce Buda, koje je, izašavši iz majčine utrobe, izreklo sledeće: „Gore nebo, zemlja dole, jedino meni pripada najveća čast.“

Uzgred budi rečeno, čim navedem ovu Budinu izreku naučno nastrojani ljudi se osmehnu i kažu: „Kakva besmislica! Otkud dete, koje tek što je izašlo iz utrobe svoje majke može izreći takvu duboko filozofsku maksimu? Sasvim neverovatno!“ Mislim da su u pravu. Ali moramo se spomenuti da smo mi, racionalna bića, istovremeno, nadam se, i najracionalniji živi stvorovi, skloni svakovrsnim besmislicama, nazvanim čudesima. Zar nije Hristos ustao iz mrtvih i uzneo se

na nebo, mada ne znamo kakvo je bilo to nebo? Zar nije njegova majka, devica Marija, još za života izvela to isto čudo? Razum nam govori jedno, ali u svakom od nas postoji još nešto pored razuma, te spremno prihvatamo čuda. U stvari, mi, najobičniji smrtnici, u svakom trenutku naših života takođe izvodimo čuda, bez obzira na sve religiozne razlike.

Luter je rekao: „Ovde stojim i druge mi nema.“ Upitan šta je najčudesnije, Hjakudžo (Hyakujo) odgovori: „Sedim sam na vrhu planine Daju (Daiyu)“. Kineski izvornik ne pominje ko sedi, već jedino; „Sedeti sam planina Daju.“ Onaj koji sedi ne razlučuje se od planine. Uprkos svom obitavanju u svetu mnoštva, sledbenik zena je zadivno usamljen.

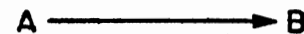
Rinzajev „pravi čovek bez čina“ nije niko drugi do onaj što u ovom času, pred svakim od nas, sasvim izvesno sluša moj glas dok govorim ili moju reč dok pišem. Zar to nije najčudesnija činjenica koju svi iskustveno doživljavamo? Otuda potiče filosofovo čuvstvo „tajne postojanja“, ako je odista osetio.

Obično pominjemo *ja*, ali *ja* je puka zamenica, a ne sama stvarnost. Često mi dođe da upitam: „Šta *ja* zamenjuje? Sve dok je *ja* zamenica, kakve su *ti*, *on*, *ona* ili *ono*, šta stoji iza njega? Možete li to uzeti i reći mi: *Ovo je to?* Psiholog nas izveštava da *ja* ne postoji, da je to samo pojam koji označava strukturu ili integraciju odnosa. Ali čudnovato je da kad se *ja* razljuti, ono želi da uništi čitav svet, zajedno sa onom strukturom čiji je simbol. Odakle bi puki pojam crpao svoju dinamiku? Šta *ja* navodi da sebe proglašuje jedinom stvarnom stvari koja postoji? *Ja* ne može biti samo aluzija ili obmana, ono mora biti nešto stvarnije i materijalnije. I ono je odista stvarno i materijalno, jer predstavlja „mesto“ u kojem se *shō* i *hen* objedinjuju u živi identitet protivrečnosti. Sva moć čovekovog *ja* proističe iz ovog identiteta. Po Majstoru Eckhartu (Maister Eck-

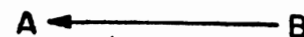
hart) buva u Bogu stvarnija je od anđela samog. Nestvarnom *ja* nikad ne može pripasti „najveća čast“.

Shō u izrazu *shō chū rai* nema isto značenje kao u *shō chū hen* ili u izrazu *hen chū shō*. U izrazu *Shō chū rai*, što treba čitati zajedno sa sledećim *chū* kao *shō chū*, što znači: „baš između *shō kao hen* i *hen kao shō*“. *Rai* znači *doći* ili *izaći*. Prema tome, čitav sklop *shō chū rai* znači: „Onaj koji dolazi baš između *shō* i *hen* u njihovoj protivrečnoj identičnosti.“

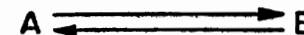
Ako uspostavimo sledeće obrasce u kojima je *shō* A, a *hen* B, prvi stupanj je



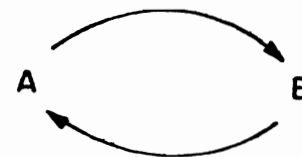
a drugi



Onda će treći biti

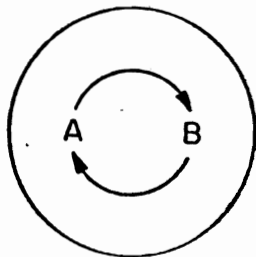


No pošto treći stupanj podrazumeva prelaz sazajnog u voljno i logike u ličnost, biće ovako formulisan:



To će reći, svaka prava linija pretvoriće se u krivu koja označava kretanje. Moramo imati na umu da ovo kretanje nije mehaničko već živo, stvaralačko i neiscrpano, te kriva strela neće biti dovoljna oznaka. Možda bismo mogli ceo simbol smestiti u krug, pa da tako

predstavlja kosmički točak u njegovom beskrajnom obrtanju (*dharmacakra*). Ovako:



Ili kao simbol *shō chū rai* možemo usvojiti kineski simbol za njihovu *yin* i *yang* filosofiju:



Rai u izrazu *shō chū rai* veoma je važno. Tu je naznačeno kretanje, zajedno sa *shi* u četvrtom stupnju, *ken chū shi*. *Rai* znači izaći, a *shi*: u procesu približavanja odredištu ili kretati se ka cilju. Logička apstrakcija, logos sad izlazi iz svog kaveza i inkarnira se, personalizuje i kao „zlatogrivi lav“ ulazi pravo u svet složenosti.

Taj „zlatogrivi lav“ je *ja*: u isti mah konačno i beskonačno, prolazno i večno, ograničeno i slobodno, apsolutno i relativno. Taj živi lik podseća me na slavnog Mikelandelovog (Michelangelo) *Hrista na Strašnom sudu*, sa freske u Sikstinskoj kapeli. Međutim, po svojim spoljnjim manifestacijama zenovsko *ja* uopšte

ne liči na Hrista, tako energičnog, moćnog i uzvišenog. Ono je smerno, nenametljivo i puno poniznosti.

Neki filosofi i teolozi istočnjačku „ćutnju“ suprotstavljaju zapadnjačkoj „Reči“ što postaje telo. Oni, međutim, ne shvataju šta Istok podrazumeva pod „ćutnjom“, jer ova nije suprotnost „reči“, već „reč“ sama, to je „gromovita tišina“, a ne ona tišina što tonē u dubine ništavila ili je apsorbuje večna ravnodušnost smrti. Istočnjačka ćutnja liči na „oko“ uragana: to je središte razbesnele bure bez kojeg nema kretanja. Izdvojiti ovo središte nepomičnosti iz njegove okoline, znači konceptualizovati ga i uništiti njegovo značenje. „Oko“ omogućuje uragan. Sjedinjeni, „oko“ i uragan sačinjavaju celinu. Patka koja mirno plove po površini jezera ne može se odvojiti od svojih nogu, što, iako nevidljive, marljivo veslaju pod vodom. Dualisti obično gube iz vida celinu u njenoj povezanoj, konkretnoj ukupnosti.

Oni koji misle dualistički, skloni su da jednostrano naglase pokretljivi ili vidljivo telesni aspekt stvarnosti i da mu, zanemarujući sve ostalo, pripisuju najveću važnost. Balet je, na primer, karakteristično zapadni proizvod. Ritmičko kretanje tela i udova odvija se čilo u svim svojim harmoničnim složenostima. Uporedite ih sa japanskim *nō* plesom. Kakva suprotnost! Balet je skoro sav u kretanju, noge jedva dotiču tlo. Kretanje se odvija u vazduhu, stabilnost je приметно odsutna. U *nōu* pozornica pruža sasvim drukčiju sliku. Stamenno, svečano, kao pri nekom religioznom obredu, čvrsto gazeći i sa težištem u trbušnom delu tela, glumac izlazi iz *hanamichija* pred oči gledalaca ispunjene očekivanjem. On se kreće kao da se ne kreće. On ilustruje laoceovsku doktrinu delanja kao nedelanja.

Na sličan način sledbenik zena nikad nije nametljiv, već uvek. sebi zatumljuje i sasvim je skroman. Mada se proglašava za onog kome „pripada najveća čast“, njegova spoljašnjost ničim ne ispoljava njegov

unutarnji život. On je nepokrenuti pokretač. Tu se zaista javlja pravo *ja*, ne ono što ga svaki od nas obično iskazuje, već *ja* koje sebe otkriva *sub specie eternitatis*, usred beskonačnosti. Ovo *ja* najbezbednije je uporište koje svi možemo naći u sebi i na kome svi možemo stojati bez straha, bez osećanja nelagodnosti i mučnih trenutaka neodlučnosti. Ovo *ja* zanemarivo je skoro do nepostojanja, jer ne precenjuje sebe i nikad se bahato ne ističe kako bi bilo zapaženo i uvažavano. Dualisti ovo ne vide: oni uzdižu igrača baleta, a *nō*-glumac im je dosadan.

Kad smo diskutovali o Salivenovoj (Sullivan) ideji nelagodnosti, ispostavilo se da se mogu javiti dve vrste nelagodnosti — neurotična i egzistencijalna, pri čemu je ova potonja osnovnija. I dalje: kad se reši osnovna nelagodnost, neurotična će se rešiti sama od sebe. Svi vidovi nelagodnosti proizlaze iz činjenice da negde u našoj svesti postoji osećanje nepotpunog poznavanja situacije, pa taj nedostatak znanja dovodi do osećanja nesigurnosti, a potom do nelagodnosti različitog stepena intenziteta. *Ja* se uvek nalazi u središtu svake situacije na koju naiđemo, te ako nismo potpuno upoznali *ja*, neće prestajati da nas muče ovakva pitanja i misli:

„Ima li život smisao?“

„Da li je odista sve taština nad taštinama? Ako jeste, postoji li ikakva nada da se domognemo nečeg zbilja vrednog?“

„Bačen sam u vrtlog grubih činjenica koje su sve date, ograničene, apsolutno i konačno neizmenjive itd. Ja sam bespomoćan, igračka u rukama sudbine. A ipak, žudim za slobodom, želim da budem svoj gospodar. Ne mogu sam da odaberem, a za nešto se moram odlučiti. Ne znam šta da činim. Ali ko sam *ja* što stvarno stojim iza svih ovih zamršenih i mučnih pitanja?“

„Gde je onda to čvrsto tlo na kome mogu stajati bez ikakvog osećanja nelagodnosti? Ili, šta je *ja*? Možda je baš *ja* to čvrsto tlo. Da nije to činjenica koju dosad nisam uspeo da otkrijem? Moram otkriti *ja*. I onda će mi biti dobro!“

Shō chū rai je već odgovorio na sve ovo, a kad dođemo do četvrtog stupnja, *ken chū shi*, doznaćemo više o *ja* i njegovoj intenzivnoj delatnosti, koja je, za pravo, nedelatnost. Ovo će, nadam se, postati jasno kad dođemo do petog i poslednjeg stupnja na kojem sledbenik zena postiže svoj konačni cilj. Zatičemo ga kako nevino sedi posut prljavštinom i pepelom.

(4) Sa ovim opaskama pređimo na četvrti stepenik. U stvari, četvrti i treći stupanj tesno su vezani, i jedan se ne može obraditi bez drugog.

Ukoliko je sledbenik zena logički ili saznavno nastrojen, on je još uvek svestan *shō* i *hen* i može zaželeći da ukaže na njihovu protivrečnu istovetnost. Ali čim stupi u *Ken chū shi*, izašao je iz „oka“ uragana i bacio se usred bure. *Shō* i *hen* su odbačeni. Sad je čovek bura.

Ken znači *oboje* i odnosi se na dvojstvo crnog i belog, tamnog i svetlog, ljubavi i mržnje, dobra i zla — što sve sačinjava stvarnost sveta u kojem sada sledbenik zena provodi svoj život. Dok nas *shō chū rai* ponečim još podseća na prethodna dva stupnja, *ken chū shi* ih potpuno ostavlja za sobom, jer to je život lišen svojih intelektualnih paradoksa; ili tačnije, on, bez razlike i razlučivanja (bolje rečeno — totalistički) obuhvata sve što je intelektualno, afektivno ili konativno. To je ovaj naš svet, sa svim njegovim „grubim činjenicama“ (po sudu izvesnih filozofa) s kojima smo neopozivo sučeljeni. Sledbenik zena je sad „zagazio“ (*shi*) baš u njih. Tu počinje njegov pravi život. *Ken chū shi* znači ovo: „Zašao je u dvojstva (*ken*).“ Sledbenik zena ovde odista započinje život ljubavi (*karunā*).

Manastir Džošu Džušina, jednog od velikih tan govskih učitelja zena, bio je čuven po svom prirodnom kamenom mostu. Jednog dana neki kaluđer poseti Džošu i reče: O, učitelju, tvoj kameni most slavan je širom carstva, ali ja vidim samo rabatni most od brvana.“

Džošu odvрати: „Ti vidiš rabatni most, a ne uspevaš da sagleđaš pravi kameni most.“

Kaluđer upita: „Šta je kameni most?“

Džošu: „Preko njega prelaze konji, preko njega prelaze magarci.“

Džošov most liči na pesak sa obala Ganga koji gaze i neverovatno pogane svakovrsne životinje, a on se ipak ne žali. Za tren oka se izbrišu tragovi svih mogućih životinja, a što se tiče njihove pogani, ona se tako efikasno apsorbuje, da pesak ostaje čist. Isto je i sa Džošovim mostom: ne samo konji i magarci, već danas i svakovrsna vozila, uključujući tu i teške kamione i kolone automobila, prelaze preko njega, a on je uvek spreman da im služi. Čak i kad naruše njegovo spokojno zadovoljstvo, on se uopšte ne uznemirava. Sledbenik zena na četvrtom „stepeniku“ sličan je ovom mostu. Možda neće okrenuti i desni obraz ako mu levi već bridi, ali ćutke radi za dobro svojih bližnjih.

Neka starica upita jednom Džošu: „Ja sam žena, a život žene veoma je tegoban. Dok je dete, mora da sluša roditelje. Kad dovoljno odraste, udaje se i mora da sluša muža. Kad jako ostari, mora da sluša svoju decu. Njen život sastoji se samo od poslušnosti i poslušnosti. Zašto mora da vodi takav život u kome nema nijednog razdoblja slobode i nezavisnosti? Što žena nije kao drugi ljudi koji čak nemaju ni osećanje odgovornosti? Bunim se protiv starog kineskog načina života.“

Džošu reče: (Tvoja molitva da bude) „drugi nek imaju sve što žele. Zadovoljavam se sudbinom koja mi je dodeljena.“

Može sa zameriti da joj Džošu savetuje život potpune zavisnosti, što uopšte nije u duhu modernog života. Njegov savet je odveć konzervativan, suviše negativan, od čoveka iziskuje preterano zatumljavanje: zanemaruje individualnost. Zar ovo nije tipično za budi-

stičko učenje o *khsānti*, pasivnosti, ništavilu? Ja nisam Džošov branilac.

Neka Džošu, u neku ruku, sam odgovori na ovu zamerku ovako izlažući svoju misao:

Neko upita: „Ti si pravi svetac. Gde ćeš se naći posle smrti?“

Džošu, učitelj zena odgovori: „Otići ću u pakao pre svih vas!“

Pitač se zabezeknu i reče: „Kako to?“

Učitelj će smesta: „Kad ja ne bih prvi otišao u pakao, ko bi tamo spasavao ljude kao što si ti?“

Ovo je, zbilja, jaka reč, ali s Džošovskog zenovskog stanovišta — sasvim opravdana. Džošu tu nema sebičnu pobudu. Čitav njegov život posvećen je dobročinstvima. Da nije tako, on ne bi mogao ovo da kaže tako otvoreno, nedvosmisleno. Hristos objavljuje: „Ja sam Put.“ On poziva druge da se spasu kroz njega. Džošov duh je i Hristov. Ni u jednom od njih dvojice nema nadmenog; na sebe usredsređenog duha. Oni jednostavno, nevino, svesrdno izražavaju isti duh ljubavi.

Neko upita Džošu: „Buda je prosvetljen i svima nam je učitelj. On je sigurno oslobođen svih strasti (*kleśha*), zar ne?“

Džošu reče: „Ne, njegova strast je najjača.“

„Kako je to moguće?“

„Njegova najjača strast je da spase sva bića!“ — odgovori Džošu.

Jedan od velikih japanskih učitelja zena ovako opisuje život sledbenika zena na ovom stupnju:²⁴

Bodisatva obrće identitetski točak suprotnosti ili protivrečnosti: crno i belo, tamno i svetlo, istovetnost i razlika, jedan i mnoštvo, konačno i beskonačno, ljubav i mržnja, prijatelj i neprijatelj itd. itd. Sred oblaka i prašine šarenih čestica dela bodisatva glave i lica potpuno prekrivenih blatom i pepelom. U najvećoj zbrci strasti što besni neopisivom pomamom bodisatva pro-

²⁴ Stil je delimično osavremenjen.

vodi svoj život, sa svim njegovim promenama okolnosti, kao po onoj japanskoj poslovice: „sedam puta padne, osam puta ustane.“ On je kao lotosov cvet u plamenu, čija boja postaje sve jasnija i sjajnija dok prolazi kroz vatreno krštenje.

Rinzaj na sledeći način opisuje svog „čoveka bez čina“:

On je taj što sedi u kući a ipak ne silazi s druma, on je taj što ide drumom ne izlazeći iz kuće. Da li je običan čovek ili veliki mudrac? To niko ne može reći. Čak ni đavo ne zna gde da ga nadje. Čak ni Buda ne uspeva s njim da izadje na kraj kako bi želeo. Kad pokušamo da ukažemo na nj, on više nije tu već s druge strane planine.

U *Lotosnoj sutri (Lotus Sūtra)* kaže se ovo: „Dok postoji i jedna jedina duša koja nije spasena, vratiću se na ovaj svet da joj pomognem.“ U istoj sutri Buda veli: „Bodisatva nikad neće ući u konačnu nirvanu. On ostaje među svim bićima (*sarvasattva*) i nastoji da ih duhovno unapredi i prosvetli. Neće se kloniti nikakvih patnji ako one makar malo doprinose opštem blagostanju.“

Postoji jedna mahajanska sutra nazvana *Yuimakyō (Vimalakīrtisūtra)*, u kojoj je glavni sagovornik jedan Budin svetovni učenik, veliki filosof. Jednom dode vest da se razboleo. Buda zatraži od svojih učenika da jedan ode i da se raspita za njegovo zdravlje. Nijedan nije pristao jer je Juima bio takav nenadmašan govornik da ga niko od njegovih savremenika nije mogao pobediti. Mondžu (Monju ili Manjuśri) pristane da ispuní Budin nalog.

Kad je Mondžu upitao Juima kako se oseća, ovaj odgovori: „Bolestan sam zato što su sva bića bolesna. Mojoj boljci biće teka tek kad se ona izleće. Stalno ih napadaju pohlepa, gnev i ludost.“

Kako vidimo, ljubav i saučeešće suštinska su svojstva buda i bodisatvi. Te „strasti“ sile ih da ostanu među

ljudima sve dok je i jedan u stanju neprosvetljenosti. Japanska poslovice kaže: „Osam hiljada puta dolaze na ovaj svet trpljenja i iz njega odlaze“, to znači da će bude i bodisatve nebrojeno puta posetiti ovaj naš svet, pun neizdrživih patnji, samo zato što njihova ljubav ne zna za granice.

Veliki doprinos Kineza budizmu jeste njihova ideja rada. Prvi smišljen pokušaj da se rad postavi kao jedan vid budizma načinio je pre hiljadu godina Hjakudžo, utemeljivač posebnog zenovskog manastirskog sistema, odvojenog od drugih budističkih institucija. Do Hjakudža, budistički kaluđeri su se uglavnom posvećivali učenju, meditaciji i izvršavanju *vinaya*-zapovesti. Ali Hjakudžo se nije ovim zadovoljio; on je žudeo da sledi primer Jena, šestog patrijarha, koji je najpre bio seljak u južnoj Kini, a izdržavao se od goroseče i prodaje ogreva. Kad je Jenu dopušteno da pristupi bratstvu, dodeljen je u zadnje dvorište gde je tucao pirinač, spremao drvo za potpalu i obavljao druge domaće poslove.

Kad je Hjakudžo organizovao nov manastir namenjen isključivo zenovskim kaluđerima, jedno od pravila bilo je obavezan rad; svaki kaluđer, uključujući i samog učitelja, morao je obavljati neki fizički, domaći posao. Čak i kad je ostario, Hjakudžo je odbijao da napusti baštovanluk. Zabrinuti zbog njegovih poodmaklih godina, učenici su sakrili sve baštenske alatke kako više ne bi mogao da tako naporno radi. Ali Hjakudžo izjavi: „Ne budem li radio, neću jesti.“

Ovo je razlog jedne odlike zenovskih hramova i manastira, kako u Japanu, tako u Kini: oni su uvek čisti i dobro uređeni, a kaluđeri orni da se late svakog fizičkog posla ma kako bio prljav i neprivačan.

Taj duh pregalaštva je, možda, još iz starina duboko usađen u kineski um, jer, kao što je pomenuto u prvom poglavlju, Čuan Zeov seljak odbio je da se posluži đermom i nije bio sraskida da obavlja svaki po-

sao samo iz ljubavi prema radu. Ovo nije u skladu sa zapadnjačkom, tačnije, modernom idejom o svakovrsnim spravama za uštedu truda. Pošto su se tako oslobodili napora i stekli puno vremena za svoja uživanja ili druge razbibrige, moderni ljudi marljivo izmišljaju raznorazne žalopojke o tome kako su nezadovoljni životom, ili pronalaze oružja pomoću kojih mogu ubiti hiljade ljudskih bića jednostavnim pritiskom na dugme. I čujte šta kažu: „Tako obezbeđujemo mir.“ Pošto osnovna zla skrivena u ljudskoj prirodi nisu uništena a jedino je intelektu ostavljena sloboda da se ispoljava kako hoće, on se upinje da pronađe najlakši i najbrži način da sebe zbriše sa lica zemlje. Zar neće biti pravo čudo ako ovo shvatimo? Kad je Čuang Zeov seljak odbio da se orijentiše na mašinu, da li je predviđao sva zla koja će se javiti dvadeset jedan ili dvadeset dva veka kasnije? Konfučije veli: „Kad sitni ljudi imaju puno dokolice zacelo će izmisliti svakakve rđavštine.“

Pre no što zaključimo, navešću vam ono što se može nazvati prevashodnim vrlinama bodisatve ili sledbenika zena. One su poznate kao šest *pāramitā*:

- I *Dāna* (milosrđe)
- II *Śīla* (zopovesti)
- III *Ksānti* (smernost)
- IV *Vīrya* (energija)
- V *Dhyāna* (meditacija)
- VI *Prajñā* (mudrost)

(I) Milosrđe, ili poklanjanje, znači da se za dobrobit i blagostanje svih bića (*sarvasattva*) daje sve čime čovek raspolaze: ne samo materijalna dobra, već i znanje, kako svetovno, tako i versko ili spiritualno (znanje koje pripada darmi, konačnoj istini). Da bi spasli druge, bodisatve behu spremni da polože čak i svoje živote. (U *Janaka povestima* pripovedaju se fantastične priče o bodisatvama.)

Istorija japanskog budizma pruža vidan primer samopožrtvovnosti učitelja zena. To se zbilo u šesnaestom veku, tokom političkog perioda poznatog kao „Razdoblje ratova“, kada se Japan rasparčao na izvestan broj nezavisnih vojvodstava kojima su gospodarili zavađeni plemići. Oda Nobunaga (Oda Nobunaga) je izašao kao pobednik. Kad je porazio susednu porodicu Takeda (Takeda), jedan njen član skloni se u zenovski manastir. Odina vojska je zahtevala njegovo izručenje, ali je iguman to odbio, rekavši: „On je sada moj štićenik, a kao Budin sledbenik ne mogu da ga napustim.“

Zapovednik opsadne vojske zapreti da će spaliti manastir, zajedno sa svim žiteljima. Pošto iguman nije popuštao, zdanje (koje se sastojalo od nekoliko zgrada) bi zapaljeno. Sa nekolicinom kaluđera koji su bili voljni da mu se pridruže, iguman beše sateran na drugi sprat kule iznad kapije i tu su svi sedeli prekrštenih nogu. Zatraživši da iskažu šta o svemu ovom misle, iguman naloži svojim sledbenicima da se pripreve za poslednji trenutak. Svaki je rekao svoje. Kad je došao red na igumana, on tiho odrecitova sledeće stihove, a potom je sa ostalima živ izgoreo:

Da bi se spokojno upražnjavala dhyāna (medicija)

*Ne treba ići u planinsku ćeliju.
Očisti um svoj od strasti,
Pa će te čak i oganj hladiti i osvežavati.*

(II) *Śīla* — poštovanje Budinih zapovesti, koje vode moralnom životu. Kad se radi o beskućnicima, zapovesti služe za održavanje reda u bratstvu (*sangha*). *Sangha* je uzorno društvo čiji je ideal spokojan, harmoničan život.

(III) Obično ses matra da *ksānti* znači *strpljenje*, dok je pravo značenje: strpljivo, tačnije, spokojno podnošenje poniženja. Ili kako Konfučije kaže: „Čovek od vrednosti neće se naljutiti čak ni kad drugi ne priznaju njegov rad ili zasluge.“ Nijedan privrženik budizma neće

se osetiti poniženim ako ne bude ocenjen baš po zaslugi ili ako ga nepravedno zaobiđu. On strpljivo nastavlja svoje delanje i pod najnepovoljnijim uslovima.

(IV) *Vīrvya* etimološki znači *muškost*. To će reći: treba uvek biti predan i energičan u sprovođenju svega što je saglasno Darmi.

(V) *Dhyāna* je zadržavanje spokojsva uma u svim okolnostima (povoljnim i nepovoljnim) i nepodleganje uznemirenosti ili razočaranju čak i kad teške situacije nailaze jedna za drugom. Ovo iziskuje dosta vežbanja.

(VI) *Prajñā*. Ne postoji odgovarajući evropski izraz pošto Evropljani ne raspolažu iskustvom koje bi bilo ravno *pradžni*. *Prajñā* je čovekov iskustveni doživljaj u trenutku kad, u najosnovnijem smislu, oseti beskonačnu sveukupnost stvari; odnosno, govoreći sa psihološkog stanovišta, kad konačni ego, probivši svoju tvrdnu ljušturu, stupi u vezu sa beskonačnošću, koja obavlja sve što je konačno i ograničeno, pa stoga i prolazno. Ovo iskustvo možemo smatrati donekle srodnim totalističkoj intuiciji nečeg što prevazilazi sva naša partikularizovana, određena iskustva.

3.

(5) Sada smo stigli do poslednjeg stupnja, *ken chū tō*. Razlika između ovog i četvrtog stupnja sastoji se u upotrebi *tō* umesto *shi*. *Shi* i *tō*, zapravo, označavaju istu radnju, *stići*, *dosegnuti*. Ali po tradicionalnim tumačenjima, *shi* još nije dovršio dosezanje, putnik još uvek putuje ka cilju, dok *tō* označava dovršenje radnje. Sledbenik zena je tu postigao svoj cilj, pošto je dospeo na odredište. On i dalje neumorno radi, ostaje u ovom svetu, među svojim bližnjima. Njegova svakodnevna delatnost nije se promenila: izmenjena je samo njegova subjektivnost. O tome Hakuin, začetnik modernog rinzajevskog zena u Japanu, kaže ovo:

*Najmivši ovog maloumnog mudraca
Potrudimo se da zajednički napunimo bunar snegom.*

Na kraju krajeva, nema ništa naročito da se kaže o životu sledbenika zena, pošto njegovo spoljašnje ponašanje nema većeg značaja; on je sav zaokupljen svojim unutarnjim životom. Spolja može biti dronjav, zaposlen kao beznačajni radnik. U feudalnom Japanu, među prosjacima su se često mogli naći nepoznati sledbenici zena. Zna se bar za jedan takav slučaj. Kad je taj čovek umro, slučajno je pregledana njegova časa za pirinač, s kojom je išao unaokolo proseći hranu, pa se pokazalo da na njoj postoji natpis na klasičnom kineskom jeziku koji izražava njegovo shvatanje života i zena. Zapravo, i sam Bankej, veliki učitelj zena pripadao je družini prosjaka dok ga nisu otkrili i dok nije pristao da poučava jednog od tadašnjih feudalnih gospodara.

Pre no što zaključim, navešću par *mondōa* koji karakterišu zen, u nadi da će donekle rasvetliti ranije opise života sledbenika zena. Jedna od možda najupadljivijih odlika tog života jeste činjenica da pojam ljubavi kako je budisti shvataju, nema demonstrativno svojstvo erotičnosti čije snažno ispoljavanje zapažamo kod izvesnih hrišćanskih svetitelja. Na jedan sasvim poseban način njihova ljubav upravljena je ka Hristu, dok budisti skoro ništa nemaju s Budom: oni se bave svojim bližnjima, onima koji osećaju i onima koji ne osećaju. Njihova ljubav se ispoljava štedrim i samopožrtvovanim radom za druge, kao što smo to već videli.

Živela neka starica koja je držala čajdzinicu u podnožju planine Tajsan (Taisan), gde se nalazio zenovski manastir čuven u čitavoj Kini. Kad god bi neki kaluđer-putnik upitao koji put vodi u Tajsan, ona bi rekla: „Idi pravo“. Kad bi kaluđer poslušao njeno uputstvo, dodala bi: „Evo još jedan ode istim putem.“ Zenovski kaluđeri nisu znali kako da shvate tu njenu primedbu.

Dočuo za to Džošu, pa reče: „Otići ću da vidim kakva je to žena.“ Krenuo je i, stigavši do čajdzinice, upitao staricu koji put vodi u Tajsan. I ona mu stvarno reče da ide pravo, a Džošu postupi kao i oni mnogi ka-

luđeri. Žena primeti: „Dičan kalcan, ide kud i svi ostali.“ Kad se Džošu vratio svome bratstvu, izvestio je: „Danas sam je skroz pročitao!“

Možemo upitati: „Šta je stari učitelj pronašao u ženi, kad se njegovo ponašanje ničim nije razlikovalo od ponašanja ostalih kaluđera?“ To pitanje svako mora da reši na svoj način.

Da svedemo. Zen nam predlaže ovo: tražiti prosvetljenje i pomagati drugima da ga postignu. Zen ima svojevrstne „molitve“, mada se ove sasvim razlikuju od hrišćanskih. Obično se nabrajaju četiri (poslednje dve su prošireni vid prvih):

I. Ma koliko bića bila bezbrojna, molim se da sva budu spasena.

II. Ma koliko strasti bile neiscrpne, molim se da sve budu iskorenjene.

III. Ma koliko darma bila nemerljivo raščlanjena, molim se da u celosti bude izučena.

IV. Ma koliko bio vrhovno uzvišen Budin Put molim se da bude u celosti postignut.

Zen ponekad izgleda suviše zagonetan, kriptičan, pun protivrečnosti, ali to je, ipak, jednostavna disciplina i učenje:

*Čini dobro,
Izbegavaj zlo,
Pročisti svoje srce:
To je Budin Put.*

Zar ovo nije primenljivo na sve ljudske situacije: savremene i drevne, zapadnjačke i istočnjačke?

ISTORIJSKA POZADINA ZEN-BUDIZMA

ZEN U ODNOSU NA BUDIZAM UOPŠTE

I.

Površno gledano, u zenu odista postoji nešto veoma čudno, čak iracionalno, što plaši pobožne doslovne sledbenike takozvanog prvobitnog budizma i navodi ih da proglase kako zen nije budizam već njegovo kinesko izobličjenje. Kud bi se oni mogli razabrati, recimo u ovakvim tvrđenjima koja čitamo u *Nan Čuanovim izrekama* (Nan-ch'uan).¹ Kad je Tsui (T'sui), guverner pokrajine Či (Ch'i) upitao petog patrijarha zen-sekte — to će reći: Hung Jena (Hung-jen), zašto je od petsto svojih sledbenika izdvojio i ostalima pretpostavio baš Huj Nenga (Hui-neng) da kao šesti patrijarh ponese pravovernu odoru prenosa, peti patrijarh odgovori: „Četiri stotine devedeset devet mojih učenika odlično

¹ Uporedite ovo sa odgovorom koji je sam šesti patrijarh dao kad su ga pitali kako je nasledio petog patrijarha: „Zato što ne razumem budizam.“ Navešću i odlomak iz *Kena-Upanishad*, u kojem čitaoci mogu zapaziti jedinstvenu podudarnost između bramanskog vidovnjaka i ovih učitelja zena, i to ne samo podudarnost misli već i načina na koji je izražena:

„To shvata onaj koji To ne shvata;
Onaj koji To shvata, To ne shvata,
To ne razumeju oni koji To razumeju;
To razumeju oni koji To ne razumeju.“

Lao Cu (Lao-tsu), utemeljivač taoističkog misticizma, prožet je istim duhom kad veli: „Onaj koji to zna, ne govori; onaj koji govori, ne zna.“

znaju šta je budizam; Huj Neng je jedini izuzetak. On je čovek koji se ne može ocenjivati po uobičajenim merilima. Zato je odora vere njemu predata.“ Nan Čuan to propraća ovim objašnjenjem: „U razdoblju Praznine ne postoje reči; čim se Buda pojavi na zemlji, nastaju reči, otuda naše grčevito prijanjanje za znake... A pošto se tako čvrsto držimo reči, mi sebe na razne načine ograničavamo, dok u velikom Putu uopšte nema stvari kakve su neznanje ili svetost. Sve što ima ime, samim tim sebe ograničava. Zato je stari učitelj iz Čiang Hsia (Chiang-hsi) objavio da ,to nije ni um, ni Buda, niti neka druga stvar.’ Tako je hteo da usmeri svoje učenike, a oni sad pokušavaju da iskustveno dožive veliki Put smatrajući suštinom entitet kakav je um. Kad bi se Putem moglo tako ovladati mogli bi mirno da čekaju pojavu Majtreje Bude (za koga se veli da je na kraju sveta), pa da onda probude prosvetljenje-misao. Gde bi takvi mogli da se nadaju duhovnoj slobodi? Pod petim patrijarhom, svih njegovih petsto učenika (sem Huj Nenga) dobro su poznavali budizam. Svetovni učenik Neng bio je u tom pogledu jedinstven, jer *pojma nije imao o budizmu*.² On je shvatio samo Put i ništa više.“

U zenu ova tvrđenja nisu naročito izuzetna, ali za većinu kritičara zena svakako predstavljaju pravi užas. Budizam se neuvijeno poriče, a njegovo poznavanje ne smatra se neophodnim za ovladavanje zenom, velikim Putem, koji se, opet, više ili manje poistovećuje sa negacijom budizma. Kako to? Na sledećim stranicama pokušaću da odgovorim na ovo pitanje.

II. ŽIVOT I DUH BUDIZMA

Da bismo ovo razjasnili i opravdali tvrdnju da zen prenosi suštinu budizma a ne njegovo formulisano vjeruju zabeleženo u spisima, treba da duh budizma oslobodimo svih spoljašnjih oplata i dodataka, koji nas, ometajući delovanje njegove prvobitne životvorne sile,

² Ibid.

mogu navesti da nebitno smatramo bitnim. Mi znamo da se žir razlikuje od hrasta, ali dok postoji kontinuitet rašćenja, njihova istovetnost nameće se kao logičan zaključak. Stvarno sagledati prirodu žira znači pratiti jedan neprekidan razvoj kroz njegove razne istorijske stupnjeve. Ako seme ostane seme i ne znači ništa više, u njemu nema života; to je završen posao i nema nikakve vrednosti u našem religioznom iskustvu, izuzev kao istorijski kuriozitet. Slično tome, da bismo odredili prirodu budizma, moramo preći celu njegovu razvojnu liniju i videti koje su najzdravije i najvitalnije klice u njemu koje su ga dovele do sadašnje zrelosti. Kad to obavimo, videćemo zašto zen treba shvatiti kao jednu od faza budizma, zapravo, kao najbitniji činilac u njemu.

Dakle, za potpuno shvatanje sklopa ma koje postojeće religije koja ima dugu istoriju, uputno je odvojiti njenog osnivača od njegovog učenja, kao najznačajniju odrednicu u razvoju potonjeg. Mislim najpre da takozvani osnivač u početku nije ni sanjao da je osnivač nekog religioznog sistema koji će se potom razvijati u njegovo ime; drugo, da njegova ličnost nije smatrana nezavisnom od njegovog učenja, bar koliko su njegovi sledbenici bili svesni te činjenice; treće, ono što je u njihovim umovima nesvesno uobličavalo shvatanje o prirodi učiteljeve ličnosti, nakon njegove smrti izbija sa najvećom žestinom, koja je dotle latentno jačala; i konačno, da je ličnost osnivača u svesti njegovih učenika postala tako moćna da se pretvorila u samo jezgro njegovog učenja; to će reći, učenje je stavljeno u službu objašnjavanja smisla ličnosti.

Velika je greška ako se misli da je ma koji postojeći religiozni sistem njegov utemeljivač predao potomstvu kao potpuno dozreli proizvod svog uma i da je, stoga, sve što su sledbenici imali da učine u odnosu na osnivača svoje religije i njegovo učenje, bilo da prihvate i utemeljivača i njegovo učenje kao sveto nasleđe — blago koje se ne sme skrnnaviti sadržinom njihovog individualnog spiritualnog iskustva. Jer ovakvo shvatanje

prenebregava suštinu našeg spiritualnog života i okoštava i samu srž religije. Ovom statičnom konzervativizmu se, međutim, uvek suprotstavlja neka progresivna stranka koja religiozni sistem posmatra dinamički. Te dve sile, čije sukobljavanje zapažamo na svakom području ljudske delatnosti, uobličuju i istoriju religije. U stvari, istorija je svedočanstvo o ovim okršajima. No sama činjenica da unutar religije dolazi do takvih okršaja pokazuje da je njihovo prisustvo svrsishodno i da je religija jedna živa snaga, jer oni postepeno obelodanjuju skrivene implikacije prvobitne vere i obogaćuju je na način o kome se u početku nije ni sanjalo. Ovo se ne događa samo sa ličnošću osnivača već i sa njegovim učenjem, a rezultat je uvek zapanjujuća složenost ili, tačnije rečeno, zbrka, koja nas, ponekad, sprečava da dobro proniknemo u sklop živog religioznog sistema.

Dok je osnivač još hodio među svojim sledbenicima i učenicima, oni nisu pravili razliku između ličnosti svog učitelja i njegovog učenja; jer učenje se ostvarivalo u ličnosti, a ličnost je učenjem dobijala živo tumačenje. Usvojiti učenje, značilo je ići za učiteljem, to jest verovati u njega. Njegovo prisustvo bilo je dovoljno da ih nadahne i ubedi u istinitost učenja. Oni ovo možda nisu u potpunosti shvatali, ali njegov autoritativan način izlaganja nije u njihovim srcima ostavljao ni senku sumnje u pogledu istinitosti i večite vrednosti tog učenja. Dok je učitelj živeo među njima i govorio im, njegovo učenje i njegova ličnost privlačili su ih kao jedna individualna celina. Čak i kad su se povlačili u samoću i meditirali o istini njegovog učenja (što su upražnjavali kao vid spiritualne discipline), učiteljev lik uvek je bio pred njihovim duhovnim očima.

Ali stvari su se drukčije razvijale kad se njegova divotna i nadahnjujuća ličnost više nije mogla videti u životu. Njegovo učenje je i dalje bilo tu, njegovi sledbenici su mogli savršeno da ga recituju napamet, ali lična veza sa tvorcom bila je izgubljena, živi lanac što je čvrsto spajao u jedno njega i njegovo učenje

zauvek je prekinut. Razmišljajući o istini doktrine nisu mogli a da o svom učitelju ne misle kao o ličnosti daleko dubljoj i plemenitijoj od njih samih. Sličnosti između učitelja i učenika (čije je postojanje u raznim oblicima, svesno ili nesvesno priznavano) postepeno iščezavaju, a s njihovim iščezavanjem, druga strana, — to jest ono što ga je činilo tako uočljivo različitim od sledbenika — sve se naglašenije i neodoljivije iskazivala. Rezultat je bilo ubeđenje da je učitelj morao proisteći iz nekog jedinstvenog spiritualnog izvora. Tako se neprestano odvija proces deifikacije, dok nekoliko vekova nakon učiteljeve smrti, ovaj ne ostane neposredna manifestacija samog Vrhovnog bića — zapravo, on je otelotvorenje Najvišeg, kroz njega se savršeno ostvarila božanska ljudskost. On je sin božji, ili Buda, i Iskupitelj sveta. Posmatrača ga nezavisno od njegovog učenja; u očima svojih sledbenika on zauzima središnje mesto. Naravno, učenje je važno, ali uglavnom po tome što je došlo iz usta takvog uzvišenog duha, a ne nužno zato što sadrži istinu ljubavi ili Prosvetljenja. Zapravo, učenje će biti tumačeno u svetlosti učiteljeve božanske ličnosti. Ona prevladava u čitavom sistemu; učitelj je središte odakle zrače zraci Prosvetljenja, spasenje je moguće jedino ako se veruje u njega kao u spasitelja.

Okolo ove ličnosti ili ove božanske prirode sada nastaju različiti filozofski sistemi, suštinski zasnovani na njenom učenju, ali više ili manje izmenjeni u skladu sa spiritualnim iskustvima učenika. Ovo se možda ne bi nikad dogodilo da osnivačeva ličnost nije bila kadra da probudi duboka verska osećanja u srcima njegovih sledbenika; što će reći, njih nije najviše privuklo samo učenje, no onaj koji mu je davao život i bez koga ono ne bi bilo ono što jeste. Mi nismo uvek ubeđeni u istinitost neke tvrdnje zato što je logički obrazložena već uglavnom zato što kroz nju struji nadahnjujući životni impuls. Ona nas prvo osvoji, a potom pokušavamo da proverimo njenu istinitost. Razumevanje je potrebno, ali nas ono samo nikad ne bi navelo da stavimo na

kocku sudbinu svoje duše. Jedan od najvećih vernika u Japanu priznao je: „Svejedno mi je da li ću otići u pakao ili negde drugde, ali pošto me je moj učitelj naučio da prizivam budino ime, ja primenjujem taj nauk.“ Ovo nije slepo prihvatanje učitelja, u kome je bilo nečeg veoma privlačnog za dušu, te je učenik svim svojim bićem to usvojio. Gola logika nas ne dira; mora postojati nešto što prevazilazi intelekt. Tvrdeći uporno: „ako Hristos ne usta, uzalud vjera vaša: još ste u grijesima svojijem“, * Pavle se ne obraća našem logičkom poimanju stvari već našim spiritualnim žudnjama. Nije važno da li su te stvari postojale kao činjenice hronološke istorije ili nisu; za nas je od životnog značaja ispunjenje naših najdubljih nadahnuća; čak se i takozvane objektivne činjenice mogu uobličiti tako da najbolje odgovore potrebama našeg spiritualnog života. Ličnost osnivača ma kog religioznog sistema, koji se održao kroz vekove, morala je posedovati sva svojstva koja u potpunosti zadovoljavaju takve spiritualne potrebe. Čim se ličnost osnivača i njegovo učenje razdvoje (pošto je ovaj prešao u religioznu svest svojih sledbenika), osnivač će, ako je bio dovoljno velik, smesta zauzeti središte njihovog spiritualnog interesovanja a vaskoliko njegovo učenje poslužiće da tu činjenicu na razne načine objasni.

Da budemo konkretniji: koliko, na primer, hrišćanstvo kakvo je danas predstavlja učenje samog Hrista, a koliko je doprinos Pavla, Jovana, Petra, Avgustina, pa čak i Aristotela? Veličanstvena struktura hrišćanske dogmatike tvorevina je hrišćanske vere kako su je sukcesivno doživljavali njeni vođi; to nije delo jedne osobe, čak ni Hrista. Jer dogmatika se uvek nužno ne bavi istorijskim činjenicama, koje su prilično sekundarne u poređenju sa religioznom istinom hrišćanstva; potonja je pre ono što je poželjno, no nešto što postoji ili je postojalo. Ona stremljenjem uspostavljanju nečeg opšte važećeg, što se ne sme ugrožavati činjenično-

* *Sveto pismo novoga zavjeta*: Korinćanima poslanica prva sv. apostola Pavla, gl. 15.17 — Prev.

šću ili nečinjeničnošću istorijskih elemenata, kao što tvrde pojedini moderni zastupnici hrišćanske dogmatike. Da li se Hristos odista izdavao za Mesiju ili nije, predmet je velike istorijske raspre koju hrišćanski teolozi još nisu rešili. Neki vele da, što se hrišćanske vere tiče, nije važno da li je Hristos tvrdio da je Mesija. Uprkos svih takvih teoloških teškoća Hristos je jezgro hrišćanstva. Zdanje hrišćanstva temelji se na Isusovoj ličnosti. Budisti mogu prihvatiti deo njegovog učenja i s naklonošću se odnositi prema sadržini njegovog religioznog iskustva, ali pošto ne veruju u Isusa kao „Hrista“ ili Gospoda, oni nisu hrišćani.

Hrišćanstvo se, dakle, ne sastoji jedino od učenja samog Hrista već i od svih dogmatskih i spekulativnih tumačenja Isusove ličnosti i doktrine koja su se nakupila od smrti utemeljivača. Drugim rečima, Hristos nije zasnovao religiozni sistem koji nosi njegovo ime, ali su ga njegovi sledbenici proglasili za osnivača. Da je on još među njima, teško da bi odobrio sve teorije, verovanja i postupke koje sada proturaju samozvani hrišćani. Kad bi ga upitali da li je njihova učena dogmatika — njegova religija, on možda ne bi znao šta da odgovori. Po svoj prilici bi bez okolišenja priznao da nema pojma o filozofskim tananostima savremene hrišćanske teologije. Ali moderni hrišćani će nas, sa svog stanovišta, najodlučnije uveravati da se njihova religija mora vezivati za „jedinstvenu polaznu tačku i prvobitni osnovni karakter“ koje oličava Isus kao Hristos, a da sve one mnogostruke nadogradnje i preobražaji koje je pretrpelo telo njihove religije ne zadiru u njihovu specifičnu veru u Hrista. Oni su hrišćani isto onoliko koliko su to bila braća iz primitivnih zajednica, jer jedna ista vera istorijski traje uporedo sa rastom i razvijanjem koji su njena unutarnja nužnost. Smatrati oblik kulture izvesnog vremena svetinjom koja se kao takva mora navek prenositi, znači gušiti naše spiritualno stremljenje večno važećem. Verujem da je ovo stav koji usvajaju napredni moderni hrišćani.

A kakav je onda stav naprednih savremenih budista prema budističkoj veri koja sačinjava suštinu budizma? Kako Budu shvataju njegovi učenici? Kakva je priroda i vrednost budizma? Ako se budizam definiše samo kao Budino učenje, može li to objasniti život budizma tokom njegovog razvoja kroz istoriju? Zar život budizma ne predstavlja razvijanje unutarnjeg spiritualnog života samog Bude, a ne njegovog izlaganja, u vidu Darne zabeleženog u budističkoj literaturi? Zar ne postoji u Budinom verbalnom učenju nešto što mu daje život i počiva ispod svih prepirki i sporova koji karakterišu istoriju budizma u čitavoj Aziji? Napredni budisti pokušavaju da se domognu tog života.

Zato nije sasvim saglasno Budinom životu i učenju posmatrati budizam isključivo kao sistem religioznih doktrina i prakse koji je uspostavio sam Buda, jer budizam je više od toga i kao svoje najbitnije sačinice sadrži sva iskustva i spekulacije Budinih sledbenika, a naročito one koje se odnose na ličnost njihovog učitelja i njegov stav prema sopstvenoj doktrini. Budizam nije izašao gotov iz Budinog uma, kao Minerva iz Jupiterovog. Teorija o budizmu savršenom od samog početka sagledava ga statički i odeljuje ga od njegovog neprekidnog i neprestanog rašćenja. Naše religiozno iskustvo prevazilazi vremenska ograničenja, a njegova sadržina, koja se stalno proširuje, traži jednu životniju formu, koja će rasti a da sebe ne povredi. Ukoliko je budizam živa religija, a ne istorijska mumija nadevena mrtvim i nefunkcionalnim materijalom, on mora biti kadar da apsorbuje i asimiliše sve što omaže njegov rast. Za svaki organizam obdaren životom ovo je nešto najprirodnije. A taj život može se uočiti u raznim oblicima i nadogradnjama.

Po učenjacima *Pali*-budizma i *Agama*-književnosti, ceo Budin nauk, bar što se tiče sistematske doktrine, izgleda da je sažet u četvorostrukoj plemenitoj istini, Dvanaestostrukom lancu kauzalnosti, Osmostrukoj stazi pravednog života i u doktrini neega (*Anatman*) i nirvane. Ako je tako, onda je ono što nazivamo pri-

mitivnim budizmom sasvim jednostavna pojava, uzmu li se u obzir samo njegovi doktrinarni aspekti. Ništa ne nagoveštava da će se od tih doktrina na kraju izgraditi veličanstvena struktura poznata kao budizam, što uključuje i Hinajanu (*Hinayana*) i Mahajanu (*Mahayana*). Ako želimo potpuno da shvatimo budizam, moramo zaroniti duboko, do dna gde počiva njegov živi duh. Oni koji se zadovolje površnim sagledavanjem njegovog dogmatskog aspekta, propuštaju duh koji stvarno objašnjava unutarnji život budizma. Neke Budine neposredne učenike nisu privlačile one dublje stvari u njegovom učenju, ili pak nisu bili svesni stvarnih spiritualnih snaga koje su ih upućivale učitelju. Moramo zaviriti ispod površine ako želimo da dođemo u dodir sa sve jačom životnom pokretačkom silom budizma. Ma koliko Buda bio velik, nije mogao da prebrati šakala u lava, niti je šakal Budu mogao shvatiti bolje no što mu njegova životinjska priroda dopušta. Kako vele kasniji budisti, samo buda može razumeti drugog budu; kad naš subjektivni život nije podignut na Budinu razinu, mnoge stvari koje tvore njegov unutarnji život promaknu nam; mi ne možemo živeti ni u jednom drugom svetu osim u svom sopstvenom.³ Me-

³ Ovo je vrlo dobro shvatio sam Buda kada je prvi put postigao prosvetljenje; znao je da ono što je spoznao u prosvetljenom stanju uma ne može saopštiti drugima, i da oni, čak i kad bi se to moglo saopštiti, ne bi razumeli. To je bio razlog što je u početku svoje religiozne karijere izrazio želju da ude u Nirvanu ne pokušavajući da obrne Točak darne. U jednoj sutri koja spada u *Agama*-kategoriju budističke literature, a zove se *Sutra o uzroku i posledici u prošlosti i sadašnjosti* (fas. II), čitamo: „Moji prvobitni zaveti su ispunjeni, darma (ili Istina) koju sam postigao suviše je duboka da bi se mogla razumeti. Samo je buda kadar da razume ono što je u umu drugog bude. U ovom vremenu Pet počasti (*panca-kashya*) sva bića su zapala u pohlepu, gnev, laž, nadmenost i laskanje; malo čime su obdarena, glupa su i nemaju čime da pojme darma koju sam postigao. Čak i kad bih obrnuo Točak darne, oni bi sigurno bili zbunjeni i nesposobni da to prihvate. Naprotiv, mogli bi se odati opadanju, pa bi, dospevši tako na rdav put, trpeli grдне muke. Najbolje da ćutim i udem Nirvany. U *Sutri o povesti discipline*, koja se smatra ranijim prevodom prethodnog teksta (a koju su na kineski prevell indijski budistički učenjak Ta-li (Ta-li) i Tibetanac Mangsiang (Mangsiang) (197. godine n. e.), još se ne pominje Budina odluka da prečuti svoje prosvetljenje, samo se kaže da je on stekao sveznanje koje prevazilazi razumevanje i ne može se objasniti, pošto su mu visine nedostupne, a dubine neizmerne, „u sebi sadrži čitavu vasionu a ipak zalazi u nedostupno“... V. *Mahapadana Suttanta* (Digha Nikaya. XIV) i *Ariyapariyesana Suttam* (Majjhima, XXVI).

đutim, ako su prvobitni budisti toliko izučavali život svog Učitelja, kako je bio zabeležen u njihovim spisima (i ništa osim toga), to ne dokazuje da je time iscrpljeno sve što se odnosi na Budu. Bilo je jamačno drugih budista koji su dublje zašli u njegov život, jer je njihova unutarinja svest imala bogatiju sadržinu. Istorija religije tako postaje istorija našeg sopstvenog spiritualnog razvitka. Budizam se, da tako kažemo, mora shvatiti biološki, a ne mehanički. Kad usvojimo taj stav, čak i doktrina Četvorostruke plemenite istine postaje bremenita još dubljim istinama.

Buda nije bio metafizičar, te je prirodno izbegavao razmatranje čisto teorijskih tema koje se nisu praktično odnosile na postizanje nirvane. Verovatno je imao svoje mišljenje o onim filozofskim problemima koji su u to vreme zaokupljali umove Indijaca. Ali kao i druge religiozne vođe, njega je prvenstveno interesovao praktični rezultat spekulacije, a ne spekulacija kao takva. Bio je suviše zauzet pokušavajući da odstrani otrovnu strelu što se zabila u meso; uopšte nije želeo da ispituje istoriju, objektivna svojstva i sklop strele, za to je život bio prekratak. On je, dakle, svet prihvatio onakav kakav jeste, to jest, tumačio ga je u skladu sa svojim religioznim shvatanjima i po sopstvenom vrednovanju. Nije smerao da ide dalje. Svoj način poimanja sveta i života nazvao je *darmom*. Ovo je vrlo širok i rastegljiv pojam; Buda ga nije prvi upotrebio, on je već neko vreme pre njega bio u modi, ali, uglavnom, u značenju rituala i zakona; Buda mu, međutim, dade dublji spiritualni smisao.

Da je Buda bio praktično, a ne metafizički nastrojen, može se videti iz zamerki kojima su ga obasipali njegovi protivnici: „Pošto većito sedi sam u praznoj odaji, Gotama (Gautama) je izgubio svoju mudrost... Čak i Sariputra (Sariputra), njegov najmudriji i najbolji đak, glup je i nemuš kao odojče.“⁴ Tu, međutim, počiva zametak budućeg razvoja. Da je Buda bio sklon teoretisanju, ne bi se moglo očekivati da se njegovo

⁴ V. *Samyukta Agama* (kineski), Fas. XXXII.

učenje razvije. Spekulacija može biti duboka i tanana, no ako u sebi nema spiritualnog života, brzo će se iscrpsti njena mogućnost. Darma je neprestano bivala sve zrelija zato što je tajnovito kreativna.

Buda je, očigledno, sasvim pragmatično shvatao intelekt, te je mnoge filozofske probleme ostavio nerešene, pošto nisu bili neophodni za postizanje konačne svrhe života. To je za njega bilo sasvim prirodno. Dok je živeo među svojim učenicima, on je bio živa ilustracija svega što njegova doktrina podrazumeva. Kroz njega se darma ispoljavala u svim svojim bitnim vidovima i nije bilo potrebno odavati se jalovim spekulacijama o konačnom značenju pojmova kao što su darma, nirvana, *atman* (ego), karma, *bodhi* (prosvetljenje) itd. Budina ličnost bila je ključ za rešavanje svega ovog. Učenici nisu bili potpuno svesni značaja ove činjenice. Kad su mislili da shvataju Darma, nisu znali da je to shvatanje, u stvari, nalaženje pribežišta u Budi. Njegova prisutnost nekako je smirivala i utajivala sve njihove spiritualne nemire; osećali su se kao u zaštitničkom naručju majke koja voli i teši; za njih je Buda odista to bio.⁵ Zato nisu osećali potrebu da Budu naročito uporno saleću kako bi im razjasnio mnoge filozofske probleme kojih su mogli postati svesni. U tom pogledu, lako su se mirili sa Budinim odbijanjem da ih pripusti u srce metafizike. Ali, u isto vreme, ovo je

⁵ Iz *Agama*-književnosti se nazire da je Budina ličnost bila predmet divljenja i obožavanja isto toliko, ako ne i više, koliko i njegova izvanredna intelektualna svojstva. Da navedemo nekoliko primera: „Kad Suba Manava Todejaputa (Subha-Manava Todeyaputta) spazi Blagoslovljenog kako sedi u šumi, Bramana (Brahman) zapanji divna smirenost njegove ličnosti koja je najzračnije blistala kao mesec među zvezdama; crte njegovog lica behu veličanstveno, savršeno je vladao svim svojim čulima; bio je tako spokojan i oslobođen svih zamagljujućih strasti, tako savršeno miran una obuzdanog i smireno disciplinovanog.“ (*Srednja Agama*, fas. XXXVIII) Ovo obožavanje njegove ličnosti prelazi ka sniže u deifikaciju njegove ličnosti, pa se verovalo da će sva moralna i fizička zla biti odagnana ako čovek samo pomisli na njega ili njegove vrline. „Ako ona bića koja greše svojim telom, ustima ili umom, u smrtnom času pomisle na zasluge Tatagate (Tathagata), spašće se triju zlih staza i rodiće se na nebu; čak i najporočniiji rodiće se na nebu.“ (*Ekottara Agama*, fas. XXXII) „Gde god se pojavi Sramana Gotama (Sramana Gautama), zli duhovi ni demoni ne mogu mu prići, zato ga pozovimo ovamo, pa će svi ovi zli bogovi (koji nas muče) pobeći bezobzirce.“ (*Loc.*

ostavilo puno prostora kasnijim budistima da razvijaju sopstvene teorije, ne samo o Budinom učenju već uglavnom o vezi između tog učenja i njegove ličnosti.

Budin ulazak u Nirvanu značio je za njegove učenike gubitak Svetlosti sveta⁶ pri kojoj su sve tako jasno sagledavali. Darma je ostala i oni su pokušavali da u njoj vide Budu, onako kako ih je on učio, ali ona više nije delovala onako životvorno kao ranije; moralne zapovesti, koje su se sastojale od mnogih pravila, Bratstvo je redovno izvršavalo, ali je nekako iščilela autoritativnost tih odredaba. Povlačili su se daleko od sveta i meditirali o Učiteljevom učenju, ali ih meditacija nije više onako ispunjavala životom i zadovoljstvom, jer su ih neprestano morile sumnje, te su, što je prirodna posledica, nastavili sa intelektualnom delatnošću. Sada je sve moralo biti objašnjeno koliko god to umne sposobnosti dopuštaju. Metafizičar počinje da potiskuje prostosrdačno odanog učenika. Ono što je prihvatano kao autoritativna zapovest iz Budinih usta, sada se ispituje kao tema filofske rasprave. Dve frakcije behu gotove da podele megdan, radikalizam se suprotstavio konzervativizmu, a između dva krila rasporedile su se škole različitih smerova. Staviri (Sthavira) se odmeravaju s Mahasamgikama (Mahasamghika), a dvadeset i više škola predstavljaju različite stepene različnosti.

cit.) Za budiste je bilo sasvim prirodno da od Bude kasnije načine prvi predmet Prisećanja (smrti), koji neće dati njihovim umovima da lutaju i pomoći će im da ostvare konačni cilj budističkog života. Ovo jasno pokazuje da su, s jedne strane, Budini sledbenici primili njegovo učenje kao daru, krasnu u početku, krasnu u sredini, krasnu na kraju; dok se, s druge strane, smatralo da njegovu ličnost obiluje čudesnim moćima i božanskim vrlinama, te da je samo njegovo prisustvo dovoljno za stvaranje najpovoljnije atmosfere ne samo u spiritualnom već i u materijalnom pogledu.

⁶ Kad je Buda ušao u nirvanu, kaluđeri povikali: „Suviše rano preminu Tatagata, suviše rano preminu onaj kome svet odaje počast, suviše je rano umro Veliki zakon; sve živo zauvek je ojađeno, jer se ugasilo Oko sveta.“ Njihova tuga bila je neopisiva, ležali su na zemlji poput golemog drveća čije su žile, stabla i grane polomljene i iskidane; valjali su se i uvijali kao ubijena zmija. Takvo preterano izražavanje žalosti bilo je potpuno prirodno za one budiste čija su srca bila više odana ličnosti njihovog učitelja no njegovom razumnom i racionalističkom učenju. V. Pali, *Parinibbanasuttanta*.

Ne možemo, međutim, iz tela budizma isključiti sva različita shvatanja Bude i njegovog učenja kao nešto strano, kao da ne spadaju u sačinioce budizma. Jer upravo ova shvatanja drže strukturu budizma, bez njih ni sama struktura ne bi postojala. Većina kritičara ma koje postojeće religije (koja za sobom ima dugu istoriju) greši shvatajući je kao dovršen sistem koji treba primiti kao takav, dok, u stvari, sve što je organsko i spiritualno — a mi religiju smatramo takvom — nema geometrijski oblik koji se može ocrtati na hartiji lenjirom i šestarom. Ona se opire objektivnom definisanju, jer bi ono ograničilo rast njenog duha. Prema tome, da bi se saznalo šta je budizam treba zaći u život budizma i shvatiti ga iznutra, u njegovom objektivnom istorijskom razvoju. Zato se budizam mora definisati kao životna snaga što pokreće spiritualni pokret nazvan budizmom. Sve ove doktrine, spоровi, konstrukcije i tumačenja nastala posle Budine smrti a koja se tiču njegove ličnosti, života i učenja suštinski su sačinjavali život indijskog budizma, te bez njih ne bi bilo spiritualne aktivnosti poznate kao budizam.

Ukratko rečeno, upravo unutarnji život i duh samog Bude sačinjavaju život i duh budizma; budizam je struktura podignuta oko najdublje svesti njegovog osnivača. Stil i građa spoljašnje strukture mogu se menjati tokom proticanja istorije, ali unutarnje značenje budinstva, koje drži čitavo zdanje, ostaje nepromenjeno i večno živo. Boraveći na zemlji, Buda je pokušao da ga objasni na način dostupan sposobnostima njegovih neposrednih sledbenika; to će reći: ovi su se trudili da što bolje mogu shvate dublji smisao različitih izlaganja svog učitelja u kojima je on ukazivao na put ka konačnom izbavljenju. Kako nam kažu, Buda je govorio „jednim glasom“⁷, ali su to njegovi pri-

⁷ V. *The Sukhavati-vyuha* (edited by Max Muller and B. Nanjio), str. 7, gde se veli: „Buddhasvaro anantaghoshah“; to jest, Budin glas sačinjen je od nebrojenih zvukova. Vidi takođe *Saddharma-pundarika* (str. 28) gde čitamo: „Savarena cakkena vadami dhammam“ — propovedam zakon jednim glasom. Parabola o vodi jednog ukusa (*ekarasam vari*) iz koje nastaju razne biljke, žbunje i ostalo, vrlo je poznata među mahajanistima.

vršenici tumačili i shvatali na sve moguće načine. Ovo je bilo neizbežno jer svaki od nas ima svoje sopstveno unutarnje iskustvo, koje se mora objasniti pomoću termina što ih sami stvaramo, te će se prirodno razlikovati i po dubini i po zahvatu. U većini slučajeva, međutim, ta takozvana individualna unutarnja iskustva neće biti toliko duboka i snažna da bi iziskivala potpuno originalnu frazeologiju, već će se zadovoljiti novim tumačenjima starih termina — koje je, svojevremeno, uveo u upotrebu neki drevni, prvobitni spiritalni vođ. I tako se svaka velika istorijska religija sadržajno i idejno bogati. U nekim slučajevima, to bogaćenje može dovesti do dikljanja nadgradnji što će se okončati potpunim pokopavanjem prvobitnog duha. Tu je neophodan kritički sud, ali inače ne smemo zaboraviti da prepoznamo živo načelo koje još dejstvuje. Kad je u pitanju budizam, ne smemo propustiti da sagledamo kako se unutarnji život samog Bude ispoljava u istoriji religioznog sistema nazvanog njegovim imenom. Tvrdnja sledbenika zena da prenose suštinu budizma zasniva se na njihovom verovanju da zen obuhvata životvorni duh Budin, oslobođen svog istorijskog i doktrinarnog ruha.

III. U KINI DOKTRINA PROSVETLJENJA POSTAJE ZEN

Da bi se razumelo kako je došlo do toga da doktrina prosvetljenja ili samospoznaje bude u Kini prevedena kao zen budizam, moramo, najpre pogledati čime se uopšte kineski duh razlikuje od indijskog. Kad to obavimo, zen će nam se ukazati kao najprirodniji proizvod kineskog tla, na koje je, uprkos mnogim nepovoljnim uslovima, budizam uspešno presađen. U najgrubljim crtama: Kinezi su pre svega krajnje praktičan narod, dok su Indijci vizionari i veoma spekulativni. Možda ne bi bilo umesno Kineze smatrati lišenim mašte i smisla za dramatičnost, ali kad ih uporedimo sa

stanovnicima Budine rodne zemlje, oni izgledaju tako sivi, tako tmurni.

Geografska svojstva svake zemlje izvanredno se odražavaju na ljudima. Tropska raskoš uobrazilje upadljivo se suprotstavlja zimskoj sumornosti zdravorazumske praktičnosti. Indijci su tanani analitičari, njihovi poetski uzleti zasenjuju; Kinezi su deca ovozemaljskog života, oni tabanaju, nikad se neće vinuti u nebo. Njihov svakodnevni život se sastoji u obrađivanju zemlje, skupljanju suvog lišća, vađenju vode iz bunara, kupovini i prodaji, sinovljoj poslušnosti, ispušnjavanju društvenih obaveza i razradi najsloženijeg sistema etikacije. Biti praktičan, u izvesnom smislu, znači biti istoričan, pratiti proticanje vremena i beležiti tragove što ih ono za sobom ostavlja. Kinezi mogu s pravom da se pohvale kako su veliki hroničari — prava suprotnost indijskom nedostatku osećaja za vreme. Pošto ih nisu zadovoljavale knjige štampane mastilom na hartiji, Kinezi su svoja dostignuća urezivali duboko u kamen, pa su razvili posebno kamenorezačko umeće. Ova navika beleženja događaja doprinela je razvoju njihove književnosti; oni su veoma skloni književnosti, a nimalo vojevanju; vole miran život posvećen kulturi. Slabost im je što su spremni da zarad postizanja književnih efekata žrtvuju činjenice, jer nisu osobito tačni ni naučni. Ljubav prema izvrsnoj retorici i lepim izrazima često je prigušivala njihovu praktičnost, no to je i izvor njihove umetnosti. Čak i tu dobro obuzdana, njihova trezvenost nikad ne doseže onaj vid maštarija na koji nailazimo u većini mahajanskih tekstova.

Kinezi su po mnogo čemu veliki narod, njihova arhitektura je zbilja veličanstvena, njihova dostignuća u književnosti zaslužuju blagodarnost celog sveta, ali logika im nije najjača strana, ni filosofija, ni uobrazilja. Kad je budizam sa svom svojom karakteristično indijskom dijalektikom i slikovitošću bio prvi put uveden u Kini, mora da je porazio kineski um. Pogledajte te bogove sa silesijom glavâ i ruku — tako nešto Kine-

zima nikad ne bi palo na um, a, zapravo, ni ma kom drugom narodu osim Indijaca. Pomislite na bogatstvo simboličkih značenja kojim kao da je obdareno svako biće u budističkoj književnosti. Matematička koncepcija beskonačnosti, Bodisatvin plan za spas sveta, čudesni dekor uoči početka Budinih propovedi; ne samo u svojim opštim obrisima već i pojedinostima — smelim a ipak tačnim, uzvinutim u letu a ipak pouzdanog koraka — ova i mnoga druga svojstva svakako su čudila praktične, ovozemaljske Kineze.

Čitat iz jedne mahajanske sutre ubediće čitaoca u razliku između moći uobrazilje indijskog i kineskog duha. U *Saddharma-pundarika*, Buda želi svojim učenicima da predoči koliko je vremena proteklo otkako je postigao Vrhunsko prosvetljenje; on ne kaže samo da je pogrešno ako se misli kako se njegovo prosvetljenje zbilo pod *Bodhi*-drvetom, u blizini grada Gaje (Gaya) pre nekog brojivog broja godina; niti veli uopšteno da se to dogodilo odavno, kako bi, po svoj prilici, učinili Kinezi, već na najanalitičniji način opisuje koliko je vremenski udaljeno doba njegovog prosvetljenja.

Mladići iz dobrih porodica, istina je da sam pre mnogo stotina hiljada mirijada kotija (*koti*) eona dospo do Vrhovnog, Savršenog Prosvetljenja. Primera radi, mladići iz dobrih porodica, pretpostavimo da postoje atomi zemlje pedeset stotina mirijada kotija svetova; da postoji neki čovek koji uzme jedan od tih atoma prašine i krene pedeset stotina hiljada mirijada kotija svetova u pravcu istoka da onde ostavi taj atom prašine; pa nek taj čovek na taj način prenese sve svetove čitave mase zemlje i na isti način i pretpostavljenim postupkom ostavi sve te atome tamo na istoku. Mislite li, junoshe iz dobrih porodica, da bi iko mogao izmeriti, zamisliti, prebrojati ili odrediti broj tih svetova? Pošto je Gospod ovo rekao, Bodisatva Mahasatva Majtreja (*Bodhisattva Mahasattva Maitreya*) i čitavo mnoštvo bodisatvi odgovori: Bezbrojni su, o Gospode, ovi svetovi, nema im broja, premašuju domet misli. Čak ni sve Sravake (*Sravaka*) i Pratyekabude (*Pratyekabuddha*), o Gospode, sa svim svojim *Arya*-znanjem ne bi ih mogli zamisliti, prebrojati ili odrediti. I za nas, o Gospode, koji smo bodisatve što stoje

na mestu s kojeg povratka nema, to leži van sfere našeg poimanja; toliko su bezbrojni, o Gospode, ti svetovi.

Pošto je ovo rečeno, Buda ovako govoraše tim Bodisatvama Mahasatvama: Objavljujem vam, mladići iz dobrih porodica, kažem vam: koliko god bili brojni ti svetovi gde čovek ostavlja i gde ne ostavlja one atome prašine, u svim tim stotinama hiljada mirijada kotija svetova nema onoliko atoma prašine koliko je stotina hiljada mirijada kotija prošlo eona otkako sam postigao Vrhovno, Savršeno Prosvetljenje.⁸

Takva koncepcija broja i takav metod opisivanja Kinezima nikada ne bi pali na um. Oni su, naravno, kadri da zamisle dugo trajanje i velika dostignuća, po tome ne zaostaju za bilo kojom nacijom; ali prevazilazi njihove moći da svoj pojam ogromnosti izraze na način indijskih filozofa.

Kad izvesne stvari nisu u dometu pojmovnog opisivanja, a ipak se moraju saopštiti drugima, većini ljudi preostaje ili da čuti ili da proglaši kako su te stvari prosto neizrecive, ili da pribegne negaciji, govoreći: „nije ovo“, „nije ono“ ili da, ako su filozofi, napiše knjigu u kojoj će objasniti kako je logički nemoguće raspravljati o takvim temama. Međutim, Indijci su pronašli nov način ilustrovanja filozofskih istina, koji se ne može primeniti na analitičko umovanje. Da bi ih ilustrovali, oni su se poslužili čudima ili natprirodnim pojavama. Tako su Budu pretvorili u velikog čarobnjaka; ne samo Buda, već skoro sve glavne ličnosti koje se pojavljuju u mahajanskim svetim spisima postaću čarobnjaci. Po mom mišljenju jedno od najprivlačnijih svojstava mahajanskih tekstova jeste to opisivanje natprirodnih pojava povezano sa izlaganjem duboke doktrine. Neki će pomisliti da je ovo sasvim detinjasto i da krnji dostojanstvo Bude kao propovednika ozbiljnih religioznih istina. Međutim, to je površno tumačenje. Indijski idealisti su ovo mnogo bolje shvatali; oni su posedovali prodornu maštu, koju su uvek efi-

⁸ Po Kernovom (Kern) prevodu: *Sacred Books of the Est*, tom XXI, str. 299—300.

kasno upotrebljavali čim bi se razum našao pred zadatkom koji premaša njegove snage.

Moramo shvatiti da je pobuna koja je mahajane navela da Budu prisile na izvođenje svih onih čarolijskih podviga bila želja da slikama ilustruju ono što se po samoj prirodi stvari, nije moglo ilustrovati nekim običnim metodom dostupnim ljudskom razumu. Kad intelekt nije uspeo da pronikne u bit budinstva, pritekla im je u pomoć njihova bogata uobrazilja. Kad pokušamo logički da objasnimo prosvetljenje, uvek se zapletemo u protivrečnosti. Ali kad se obratimo svojoj simboličkoj uobrazilji — pogotovo ako je čovek štedro obdaren tom sposobnošću — stvar se lakše pojima. Bar izgleda da su Indijci ovako shvatali značenje natprirodnosti.

Kad je Sariputra upitao Vimalakirtija (Vimalakirti) kako će se u malenoj sobi kao što je njegova, sa jednim jedinim sedištem samo za njega, smestiti mnoštva bodisatvi i arhata i deva (*deva*) koji pođoše sa Mandžusrijem da posete bolesnog filozofa, Vimalakirti odgovori: „Jesi li ti ovamo došao da tražiš stolice ili Darmu? Onaj koji traži Darmu nalazi je ne tražeći nigde.“ Doznajući potom od Mandžusrija gde će nabaviti stolice, on zamoli jednog budu nazvanog Sumerudiparadža (Sumerudiparaja) da ga snabde sa 32.000 lavljih stolica, veličanstveno ukrašenih i visokih koliko 84.000 jodžana (*yojana*). Kad su ih uneli, njegova soba u koju je dotle mogla da stane samo jedna stolica, nekim čudom bi dovoljna za celu Mandžusrijevü svitu, svaki od njih ugodno je sedeo na nebeskoj stolici, a grad Vajsali (Vaisali) i ostatak sveta ipak nisu bili pretrpani. Sariputru je preko svake mere iznenadilo to što je video, ali Vimalakirti objasni da oni koji razumeju doktrinu spiritualne emancipacije mogu prihvatiti čak i to da planina Sumeru (Sumeru) bude zatvorena u semenku slačice a da se talasi četiri velika okeana uliju u jednu poru kože (*romakupa*), i da to ne naudi ribama, krokodilima, kornjačama i drugim stvorovima što u njima

žive; spiritualno kraljevstvo nije prostorno i vremenski ograničeno.

Da navedemo drugi primer iz prvog poglavlja *Lankavatarasutra*, kojeg nema u najstarijem kineskom prevodu. Kad je kralj Ravana (Ravana) posredstvom bodisatve Mahamatija (Mahamati) zatražio od Bude da mu otkrije sadržinu svog unutarnjeg iskustva, on odjednom spazi kako se njegovo planinsko boravište pretvorilo u bezbrojne planine dragog kamenja najkićenije ukrašene nebeskom veličanstvenošću, a na svakoj planini vide kako se manifestuje Buda. Pred svakim Budom stajao je sam kralj Ravana sa svim svojim dvoranima, kao i sa svim zemljama deset četvrtina sveta, a u svakoj od tih zemalja pojavio se Tatagata, pred kojim su opet bili kralj Ravana, njegova porodica, njegove palate, njegovi vrtovi, ukrašeni baš kao i njegovi stvarni posedi. U svakom od ovih nebrojenih skupova bio je i po jedan bodisatva Mahamati koji je od Bude tražio da mu otkrije sadržinu svog unutarnjeg iskustva, a kad je Buda, sa stotinama hiljada predivnih glasova okončao svoje izlaganje o tome, čitav prizor iznenada iščeze i više nije bilo Bude sa svim njegovim bodisatvama i sledbenicima; kralj Ravana se opet nađe sasvim sam u svojoj staroj palati. Tada on počeo da razmišlja: „Ko bi onaj što postavi pitanje? A ko onaj što je slušao? Šta su one stvari koje su se preda mnom ukazale? Da li je to bio san? Ili čarolija?“ Razmišljaše dalje: „Sve stvari su takve, sve su one tvorevina čovekovog sopstvenog uma. Kad um razlikuje, onda postoji mnoštvo stvari, kad to ne čini, sagledava istinsku prirodu stvari.“ Pošto je ovako razmišljao, on čuo u vazduhu i svojoj palati glasove koji govorahu: „Dobro si mislio, o kralju, tako se i vladaj.“

Mahajanska književnost nije jedini hroničar Budine čudesne moći koji prevazilazi sve relativne okolnosti prostora i vremena, kao i ljudskih delatnosti, duhovnih i fizičkih. Pali-spisi u tom pogledu nimalo ne ostaju za Mahajanom. Da ne govorimo o Budinom trostrukom znanju, koje se sastoji od spoznaje prošlosti,

budućnosti i njegove sopstvene emancipacije; on može da izvede i ono što je poznato kao tri čuda: mističko čudo, čudo vaspitanja i čudo manifestacije. Ali ako pažljivo ispitamo čuda opisana u *Nikajama (Nikaya)*, videćemo da nemaju druge svrhe sem veličanja i deifikacije Budine ličnosti.

Hroničari ovih čuda sigurno su verovali da će tako u očima svojih suparnika učiniti svog učitelja većim i kudikamo višim od običnih smrtnika. Sa našeg savremenog stanovišta, bilo je sasvim detinjasto što su zamišljali da će ma koje neobično delo koje je izveo njihov učitelj, privući (kao što čitamo u *Kevaddha Sutta*) pažnju ljudi na budizam i da će upravo zbog toga biti priznata njegova nadmoćna vrednost. Međutim, u Indiji, u ta davna vremena, mase (pa čak i učeni stručnjaci) čvrsto su verovala u natprirodno, te je prirodno što su budisti koliko god su bolje mogli iskorišćavali to verovanje. Ali kad dođemo do mahajanskih sutri, odmah zapažamo da čuda koja su tu opisana s većom zamašnošću, nemaju veze sa natprirodnošću kao takvom ili sa nekom zadnjom namerom kakva je propaganda ili samoveličanje, već su suštinski i prisno povezana sa samom doktrinom koja se u tim tekstovima izlaže. Na primer, u *Prajñā-paramita Sutra* iz svakog dela Budinog tela istovremeno izbijaju nebrojeni zraci koji za tren oka osvetljavaju i najzabitnije krajeve svetova, dok u *Avatamsaka Sutra* razni delovi njegovog tela u različitim prilikama zrače svetlost. U *Saddharma-pundarika Sutra*, iz kruga dlačica između Budinih obrva izlazi zrak svetlosti koji osvetljava preko osamnaest stotina hiljada Budinih zemalja u istočnoj četvrtini, tako da se vidi svako biće u njima, čak i žitelji najdubljeg pakla zvanog *Avici*. Očigledno je da se zamisao mahajanskih pisaca ovih sutri po nečemu razlikovala od namera hinajanskih skupljača *Nikaja*, ostvarenih u njihovim pripovestima o Budinoj čudesnoj moći. Ja sam najopštije ukazao šta je bilo to „nešto“. Sistematsko proučavanje mahajanske natprirodnosti u svim njenim pojedinostima biće, nema sumnje, zanimljivo.

Bilo kako bilo, verujem da će i ovo biti dovoljno za postavljanje moje teze da je razlog uvođenja natprirodnog u mahajansku budističku literaturu bila želja da se demonstrira intelektualna nemogućnost pojimanja spiritualnih činjenica. Dok je filosofija iscrpljivala svoja sredstva pokušavajući da ih logički objasni, Vimalakirti je, poput Bahva (Baliva), jednog vedskog mistika ćutao; ne zadovoljavajući se time, indijski mahajanski pisci uvode natprirodni simbolizam, ali je ostalo na kineskim zen-budistima da pronađu svoje metode, kojima će, prema sopstvenim potrebama i shvatanjima, savladavati teškoće saopštavanja čovekovog najvišeg i najdubljeg spiritualnog iskustva, u budizmu poznatog kao prosvetljenje.

Kinezi ne umeju da se kao Indijci sakriju u oblake tajne i natprirodnosti. U drevnoj Kini, Švang Cu (Chwang-tzu) i Lije Cu (Lieh-tzu) behu najbliži indijskom tipu duha, no njihov misticizam nije ni sluga misticizmu indijskih mahajanista, njegovoj veličanstvenosti, razrađenosti i visokim uzletima uobrazilje. Švang Cu je dao sve od sebe kad se vinuo u vazduh na ledina Taj Penga (Tai-p'eng), čija su krila letela kao niski oblaci, a Lije Cu kad su mu vetrovi i oblaci služili kao kočijaši. Kasniji taoisti su sanjali kako će se uzneti u nebesa posle određenog broja godina asketske discipline i pošto ispiju eliksir života spravljen od raznih retkih biljki. Zato su u Kini toliki taoistički pustinjaci živeli u planinama, daleko od ljudskih nastambi. Istorija, međutim, nije zabeležila nijednog kineskog sveca ili filozofa koji bi se mogao meriti s Vimalakirtijeme ili Mandžusrijem ili makar sa nekim arhatom. Konfučijanska odredba da čovek veće vrednosti nikad ne govori o čudima i natprirodnom, istinski je izraz kineske psihologije. Kinezi su skroz praktični. Morali su na svoj način da protumače doktrinu prosvetljenja primenjenu na njihovu svakodnevnicu, pa su tako, hteli -ne hteli, stvorili zen kao izraz svog najdubljeg spiritualnog iskustva.

Ako metafore natprirodnog nisu privlačile trezveni kineski duh, kako su onda kineski sledbenici prosvetljenja uspeli da se izraze? Da li su usvojili intelektualni metod *śūnyatā-filosofije*? Nisu, jer ni on nije odgovarao njihovom ukusu, niti im je bio sasvim dostupan. *Prajñā-paramita* je indijska tvorevina, a ne kineska. Kinezi su mogli da daju Švang Cua ili one taoističke sanjalice iz razdoblja Sest dinastija, ali ne i jednog Nagardžunu (Nagarjuna) ili jednog Sankaru (Sankara).

Kineski genije iskazaće se na neki drugi način. Kad su počeli da asimilišu budizam kao doktrinu prosvetljenja, jedini put koji je preostajao njihovim konkretnim, praktičnim umovima bilo je stvaranje zena. Kakav izmenjen dekor zatičemo kad dođemo do zena, pošto smo videli sva čudesa koja prikazuju indijski mahajanski pisci i posle veoma apstraktnih spekulacija *Madhyamika*-mislilaca? Nema zraka što izlaze iz Budinog čela, pred nama se ne pojavljuju svite bodisatvi; nema, zapravo, ničeg što bi se našim čulima ukazalo kao posebno čudno ili izvanredno, nepojmljivo, nepodložno logičkom umovanju. Svi ljudi s kojima dolazimo u dodir obični su smrtnici, slični nama; ne sučeljujemo se sa apstraktnim idejama i dijalektičkim tananostima. Planine se uzdižu nebu pod oblake, sve reke ulivaju se u okean. Biljke niču u proleće, a cvetovi se šarno rasvetljavaju. Kad mesec spokojno sija, pesnici se nacvrcaju i pevaju pesmu večnog mira. Ala je to prozaično, obično! — reći ćemo možda, ali tu je kineska duša i budizam je došao da se u njoj razvija.

Kad kaluđer pita ko je Buda, učitelj pokazuje njegovu sliku u Budinoj dvorani; ne daju se objašnjenja, ne predlažu argumenti. Kad je predmet rasprave um, kaluđer pita: „Pa, dobro, šta je um?“ „Um“, veli učitelj. „Ne razumem, gospodine.“ „Ni ja“, hitro će učitelj. U drugoj prilici kaluđera je mučilo pitanje besmrtnosti. „Kako da se oslobodim ropstva rađanja i umiranja?“ Učitelj odgovori: „Gde si?“ Po pravilu, oni koji su upućeni u zen ne gube vreme odgovaranjem na pitanja, niti su skloni raspravljanju. Njihovi odgovori su

uvek odsečni i neopozivi, i slede pitanje brzinom mune. Neko upita: „Šta je Budino osnovno učenje?“ Učitelj reče: „U ovoj lepezi ima dovoljno povetarca da me rashladi.“ Kakav činjeničan odgovor! U šemi zenovskog učenja očitoma nema mesta onom neizbežnom obrascu budizma — četvorostrukoj plemenitoj istini, niti nam tu preti ona uporno zagonetna reč iz *Prajñā-Paramita*: „taccittam yaccittam acittam“.

Umon (Jun Men) (Ummon, Yun-men) izađe jednom na predikaonicu i reče: „U ovoj školi zena reči nisu potrebne; šta je onda najdublja suština zenovskog učenja?“ Pošto je tako sam postavio pitanje, on raširi ruke i bez reči siđe s predikaonice. Tako su kineski budisti tumačili doktrinu prosvetljenja, tako su objašnjavali „Pratyatmajnanagocara“ iz *Lankavatara*. I to je za kineske budiste bio jedini moguć način, ako unutarne iskustvo Bude nije trebalo demonstrirati ni intelektualno ni analitički, niti pomoću natprirodnog već neposredno u našem praktičnom životu. Jer život je, ukoliko se proživljava *in concreto*, iznad pojmova i slika. Da bismo ga shvatili, moramo zaroniti u nj i lično doći u dodir sa njim; ako ga uhvatimo ili isečemo iz njega parče da bismo ga ispitali, mi ga ubijamo; kad mislite da ste prodrli u njegovu suštinu, njega više nema, jer je prestao da živi, pa leži nepomičan i sasvim isušen. Zato su se Kinezi još od dolaska Bodidarme bavili problemom kako da najbolje prikažu doktrinu prosvetljenja u domaćem ruhu, skrojennom tako da odgovara njihovom načinu osećanja i mišljenja. Tek posle Huj Nenga (Jena) uspešno su rešili taj problem i okončali veliki poduhvat izgradnje škole koja će otad biti poznata kao zen.

Da je zen bio ono što su kineski umovi poželeti kad su potpuno shvatili budističko učenje, dokazuju dve nepobitne istorijske činjenice; prva — nakon uspostavljanja zena, ovo učenje je vladalo u Kini, dok sve druge škole budizma (sem sekte Čiste zemlje) nisu uspele da se održe; i druga — pre no što je budizam preveden

u žen, on nikad nije bio srastao sa kineskom domaćom mišlju, pod kojom podrazumevam konfucijanstvo.

Da vidimo najpre kako je zen ovladao spiritualnim životom Kine. Tokom ranog razdoblja budizma, unutarnji smisao Prosvetljenja u Kini bio je shvaćen jedino intelektualno. To je bilo prirodno, pošto je u tom pogledu indijski duh nadmašao kineski. Kao što rekoh, smelost i tananost mahajanske filosofije svakako su prilično zapanjile Kineze, koji do uvođenja budizma praktično nisu posedovali nikakav misaoni sistem vredan tog imena (ako se izuzme nauka o moralu). Oni su bili svesni svoje snage u ovoj potonjoj; čak i pobožni budisti kakvi su I Čing (Gidžo) (I-ching, Gijo) i Hsuan Čuang (Gendžo) (Hs'uan-chuang, Genjo) priznavali su to, i pored svojeg zanošenja *Yogacara*-psihologijom i *Avatamsaka*-metafizikom; smatrali su da je njihova otadžbina, u pogledu moralne kulture daleko isprednjačila zemlji njihove vere ili bar nema od nje šta da nauči.

Pošto su sposobni, učeni, pobožni izučavaoci (domaći i indijski) brzo preveli jednu za drugom mahajanske sutre i šastre (*Shastra*), kineski duh je dobio podsticaj za istraživanje onih oblasti u koje Kinezi ranije nisu baš daleko zalazili. U ranim kineskim biografskim istorijama budizma zapažamo da broj komentatora, tumača i filozofa daleko premaša broj prevodilaca i poznavalaca tzv. *djane* (*dhyāna*). Budistički učenici su se, isprva, veoma vredno bavili intelektualnim usvajanjem različitih doktrina izloženih u mahajanskoj literaturi. Te doktrine nisu bile samo duboke i zamršene, već su, bar na izgled, jedna drugoj protivrečile. Da bi učenjaci zašli u dubine budističke misli, morali su nekako savladati te prepreke. Sa dovoljno kritičnosti mogli su to srazmerno lako postići, no to ne možemo očekivati od ovih ranih budista; kritički nastrojene budističke učenjake bi čak i danas u izvesnim krugovima smatrali nedovoljno pobožnim i pravovernim. Oni nisu ni najmanje sumnjali u autentičnost mahajanskih tekstova kao vernih i doslovnih zapisa Bu-

dinih reči, te su morali da izmisle neke sisteme za izmirenje različitih doktrina izloženih u svetim spisima. To znači: morali su pronaći šta je bila prvenstvena svrha Budine pojave u ovom neukom, pokvarenom svetu prepuštenom karmi večite transmigracije. Takvi pokušaji budističkih filozofa razvili su ono što treba jasno obeležiti kao kineski budizam.

Dok se na jednoj strani odvijalo ovo intelektualno usvajanje, na drugoj je marljivo proučavan i praktični vid budizma. Neki su bili sledbenici *Vinaya*-tekstova, dok su se drugi posvećivali savladavanju *djane* (*dhyāna*). Ali to što se ovde naziva *djanom* nije *dhyāna* zen-budizma; to je meditacija, usredsređivanje misli na ideje kao što su prolaznost, bezličnost stvari, lanac kauzalnosti ili Budina svojstva. Istoričari su smatrali da čak i Bodidarma, utemeljivač zen-budizma spada u ovu kategoriju poznavalaca *djane*, njegove naročite zasluge kao propovednika jedne sasvim nove škole nisu bile u potpunosti ocenjene. Ovo je bilo neizbežno: Kinezi još ne bejahu spremni da prihvate novi oblik, jer nisu bili sasvim savladali doktrinu prosvetljenja u svim njenim aspektima.

U lavirintu doktrinarnih zamršenosti ipak nije bio potpuno izgubljen iz vida značaj praktičnih vidova prosvetljenja. Či I (Čigi, 531—597) (Chih-i, Chigi), jedan od osnivača Tjen Taj (T'ien Tai) i najveći budistički filozof Kine, bio je potpuno svestan značaja *djane* kao sredstva postizanja prosvetljenja. Kraj sve njegove analitičnosti, njegova spekulativnost je imala dovoljno prostora za upražnjavanje *djane*. Njegovo delo o „Smirivanju i kontemplaciji“ je, u tom pogledu, izričito. Njegova zamisao je bila da u savršenom skladu izvodi intelektualna i spiritualna vežbanja a ne da pristrasno daje preimuštvo jednom od njih (*samadhi* ili *prajñā*). Na žalost, njegovi sledbenici su postajali sve jednostraniji, dok nisu umovanja radi zanemarili upražnjavanje *djane*. Otuda njihov kasniji neprijateljski stav prema zastupnicima zen-budizma, mada su ovi unekoliko i sami tome doprineli.

Zahvaljujući Bodidarmi (umro 528), zen je postao kineski budizam. On je započeo taj pokret, koji se pokazao tako plodonosnim u jednom narodu potpuno posvećenom praktičnim životnim poslovima. Kad je objavio svoju poruku, ona je još bila pomalo obojena indijskim bojama, nije se mogao sasvim osamostaliti od onovremenske tradicionalne budističke metafizike. Njegove aluzije na *Vajrasamadhi* i *Lankavatara* bile su prirodne, međutim, seme zena zasejale su njegove ruke. Trebalo je sad da se njegovi kineski učenici postaraju da se to seme razvije u skladu sa tlom i klimom. Bilo je potrebno oko dve stotine godina da seme zena donese plod: obilan, pun životne snage i savršeno odomaćen (suština budizma ostala je netaknuta).

Prvi kineski osnivač zena bio je Huj Neng (637—713) šesti patrijarh posle Bodidarme; zahvaljujući njemu i njegovim neposrednim sledbenicima zen je odbacio ruho pozajmljeno iz Indije i počeo da se odeva u ono koje su skrojile i sašile domaće snage. Duh zena je, naravno, ostao isti onaj što je u Kinu prenet neposredno od Bude, ali je oblik izražavanja bio u potpunosti kineski, jer su ga oni sazdali. Posle toga uspon zena bio je fenomenalan. Latentna energija, prikupljena tokom perioda odomaćivanja, najednom se izlila u živu delatnost i zen skoro trijumfalno prolazi kroz čitavu zemlju Kitaj (Cathay). Za vlade dinastije Tang (618—906), kad kineska kultura doseže vrhunac, smenjuju se veliki učitelji zena, podižu manastire i obučavaju kaluđere, a takođe i svetovne učenike, koji nisu poznavali samo konfučijanske klasike, već i mahajansko predanje budizma. Ni carevi nisu zaostajali u odavanju poštovanja zenovskim vidovnjacima, koji su pozivani na dvor da drže propovedi ovim uzvišenim ličnostima. Kad je budizam iz političkih razloga proganjan (što je prouzrokovalo gubitak mnogih dragocenih dokumenata i umetničkih dela, kao i opadanje nekih škola), zen se uvek prvi oporavljao i sa udvostručenom energijom i oduševljenjem obnavljao svoje delatnosti. Za vreme Pet dinastija, u prvoj polovini desetog sto-

leća, kad se Kina ponovo raspala na manja kraljevstva i kada se činilo da opšta politička situacija ne pogoduje cvetanju verskih osećanja, zen je napredovao kao i ranije, a učitelji su očuvali mir svojih manastirskih središta.

Sa usponom dinastije Sung (960—1279) zen doseže vrhunac svog razvoja i uticaja, dok ostale budističke sekte pokazuju znake nezadrživog opadanja. Kad se istorija otvori na stranicama posvećenim dinastijama Juan (Yuan) (1280—1367) i Ming (Ming) (1368—1661), vidimo da je budizam poistovećen sa ženom. Sekte *Ke-gon* (Avatamsaka), *Tendai* (T'ien-tai), *Sanron* (San-lun), *Kusha* (Abhidharma-kosa), *Hosso* (Yogacara) i *Shingon* (Mantra), ukoliko nisu progonima sasvim iskorjenjene, strahovito pate zbog nedostatka mlade krvi. One su možda i onako morale izumreti jer ih kineska misao i osećanje nisu sasvim asimilisali; one su bile odveć indijske, što je sprečavalo njihovu potpunu aklimatizaciju. U svakom slučaju, zen kao suština Budinog duha i dalje cveta i svi Kinezi iole skloni budizmu izučavaju zen a zanemaruju ostale budističke škole, koje još postoje, mađa već na poslednjem stupnju svoje stvaralačke delatnosti. Jedini vid budizma koji je u izvesnoj meri sve do danas očuvao svoju vitalnost jeste zen; on je više-manje izmenjen kako bi se prilagodio tendenciji Čiste zemlje, koja se razvila ubrzo po uvođenju budizma u Kinu.

Postojao je razlog za ovakvo stanje stvari u religioznoj istoriji Kine: zen je, naime, odbacio slike, pojmove i načine mišljenja koji su zajedno sa budističkom mišlju bili uvezeni iz Indije; iz svoje sopstvene svesti zen je sazdao originalnu književnost najbolje prilagođenu izlaganju istine Prosvetljenja. U mnogo kom pogledu ova literatura bila je jedinstvena, ali i savršeno usklađena s kineskim mentalnim *modusom operandi*, te je, prirodno, do srži moćno potresla Kineze. Bodidarma je svoje učenike učio da uđu neposredno u bit Budinog učenja odbacivši spoljašnjost prikazivanja; naložio im je da ne slede konceptualno i analitičko tuma-

čenje doktrine prosvetljenja. Bukvalne pristalice sutri su o ovome zamerale, pa su na sve načine pokušavale da spreče širenje učenja o darmi. Ali ono se širilo uprkos otporima.

Učenici su savladali veštinu poimanja središnje činjenice budizma. Kad je to postignuto, počinjali su da je demonstriraju sopstvenim metodima, upotrebljavajući sopstvenu terminologiju, ne obazirući se na tradicionalni ili, tačnije, uvezeni način izražavanja. Oni nisu potpuno napustili stari način govora: pozivaju se na Budu, Tatagatu, nirvanu, bodi, trikaju, karmu, transmigraciju, osamostaljenje i mnoge druge ideje što sačinjavaju telo budizma, ali ne pominju Dvanaestostruki lanac prouzrokovanja, četvorostruku plemenitu istinu ni Osmostruku pravednu stazu. Kad čitamo zenovsku književnost ne znajući za njenu vezu s budizmom, može nam se desiti da skoro ne prepoznamo one stvari u njoj koje se obično smatraju specifično budističkim. Kad Jakusan (Juešan, 751—834) (Yakusan, Yuehshan) ugleda kaluđera, on ga upita: „Odakle dolaziš?“ „Južno od jezera.“ „Da li se voda izliva iz jezera?“ „Ne, gospodine, još se ne izliva.“ „Čudno“, reče učitelj, „zašto se posle tolikih kiša nije izlila?“ Kaluđer nije uspeo da dá zadovoljavajuć odgovor na poslednje pitanje, pa Ungan (Jun Jen) (Ungan, Yun-yen), jedan od Jakusanovih učenika, reče: „Da se izlije, ma nemojte!“, a Dosan (Tung Šan) (Dosan, Tung-shan), jedan drugi učenik, uzviknu: „Zar se u nekoj kalpi dogodilo da se voda ne izlije?“ Zapažamo li neki trag budizma u ovim dijalozima? Zar ne izgleda kao da razgovaraju o najobičnijem događaju? Učitelji, međutim, tvrde da su njihove reči do vrška ispunjene zenom, a zenovska književnost odista obiluje takvim prividnim beznačajnostima. Zapravo, po frazeologiji i načinu demonstriranja zen na izgled nema veze s budizmom, te su neki kritičari skoro u pravu kad zen označavaju kao kinesko izobličene budizma, kao što pomenusmo u početku ovog poglavlja.

U istoriji kineske književnosti zenovski spisi poznati kao *Yu-lu* (*Goroku*) čine posebnu vrstu. Blago-

dareći njima sačuvan je govorni kineski jezik iz vremena dinastije Tang i prvih vladara dinastije Sung. U Kini su ljudi od pera prezirali svako pismeno izražavanje, sem onog u klasičnom stilu u kome se smišljeno odabiraju reči, fraze i izrazi koji doprinose lepoti sastava. Zato su sva književna dela iz tih ranih dana kineske kulture kojima raspoložemo uzor takvog prefinjenog stila. Učitelji zena nisu nužno prezirali klasicizam, oni su se bavili književnošću koliko i njihovi savremenici, bili su dobro obrazovani i učenici, ali su dokonali da je govorni jezik bolji i moćniji medijum za iskazivanje njihovog unutarnjeg iskustva. Ovo je česta pojava među spiritualnim reformatorima koji žele da se izraze posredstvom medijuma koji je njihovim osećanjima najprisniji i najbolje prilagođen njihovom osobenom načinu sagledavanja stvari. Kad god je moguće, oni izbegavaju nomenklaturu koja je već korišćena i ispunjena starim asocijacijama kojima lako može nedostajati životna svrha, pa otuda i životvorni učinak. Živo iskustvo mora se iskazati živim jezikom, a ne otrcanim slikama i pojmovima. Učitelji zena su, stoga, učinili ono što su morali učiniti, te su se slobodno služili suvremenim živim rečima i frazama. Zar to ne dokazuje da je u Kini budizam kroz zen prestao da bude uvozni artikal i preobrazio se u originalnu tvorevinu nacionalnog uma? I baš zato što je uspeo da se pretvori u domaći proizvod, zen je nadživeo sve ostale budističke škole. Drugim rečima, zen je jedini vid u kojem je kineski um mogao da prilagodi, pojmi i usvoji budističku doktrinu prosvetljenja.

Sad možemo zaključiti da zen, i pored neuglađenosti i neobičnosti svojih spoljašnjih odlika, pripada opštem sistemu budizma. A pod budizmom ne podrazumevamo jedino učenje samog Bude, onako kako je zabeleženo u najranijim *Agamama*, već i potonje filozofske i religiozne spekulacije o Budinoj ličnosti i životu. Njegova lična veličina bila je tolika da je ponekad navodila njegove učenike da iznose teorije unekoliko suprotne savetu za koji se smatra da ga je sam

Učitelj dao. To je bilo neizbežno. Svet, sa svom svojom sadržinom, u pojedinostima i kao celina, podložan je našem subjektivnom tumačenju, i to nipošto proizvoljnom već proizašlom iz naše unutarnje potrebe, iz naše religiozne žudnje. Čak ni Buda, kao predmet čovekovog religioznog iskustva, ne može tome izbeći, njegova ličnost tako je sazdana da u nama budi sva ona osećanja i misli koji su danas obuhvaćeni imenom budizma. Najznačajnije i najplodnije misli koje je on podsticao odnose se na njegovo prosvetljenje i nirvanu. Ove dve činjenice najviše se ističu u njegovom dugom, spokojnom životu od sedamdeset devet godina, a sve teorije i verovanja povezana s Budom predstavljaju pokušaje da činjenice shvatimo u terminima našeg sopstvenog religioznog iskustva. Tako je budizam stekao mnogo šire značenje od onog koje mu pridaje većina učenjaka.

Budino prosvetljenje i nirvana su dve odvojene ideje u njegovom životu koji se, istorijski, odvijao pre toliko vekova, ali ih s religioznog stanovišta treba smatrati jednom idejom. To će reći: shvatiti sadržinu i vrednost prosvetljenja, isto je što i razumeti značenje nirvane. Polazeći odatle, mahajanisti su razvili dva misaona toka: prvi — oslanjanje na naše intelektualne pokušaje sve do njihovog krajnjeg dometa; i drugi — primenjujući praktični metod koji je usvojio sam Buda (a zapravo i svi indijski tragači za istinom), pokušati da se u upražnjavanju *djane* nađe ono što neposredno vodi prosvetljenju. Samo se po sebi razume, da je u oba slučaja prvobitni podsticaj u najdubljoj religioznoj svesti pobožnih budista.

Mahajanski tekstovi skupljeni nekoliko vekova posle Bude svedoče o izloženom gledištu. Jedan od njih je smišljeno sastavljen u svrhu širenja učenja zenovske škole, to je *Lankavatara* gde je sadržina prosvetljenja, koliko to reči dopuštaju, prikazana sa psihološkog, filozofskog i praktičnog stanovišta. Kad je ovo uvedeno u Kini i pošto je potpuno asimilisano u skladu s kineskim metodima mišljenja i osećanja, glavna teza *Sutri* demonstrirana je na način koji se sad smatra karak-

teristično zenovskim. Istina raspolaže mnogim pristupnim putevima kojima se objavljuje ljudskom umu. Njen izbor zavisi od izvesnih ograničenja pod kojima dejstvuje. Preobilje indijske uobrazilje urodilo je natprirodnošću i divotnom simbolikom, a kineska praktičnost i ljubav prema čvrstim, svakodnevnim životnim činjenicama proizvele su zen. Sada ćemo, valjda, moći da shvatimo (većina čitalaca, istina, zasad samo pokusno) sledeće definicije zena koje nam nude njegovi propovednici:

Kad su Džoša upitali šta je zen, on odvrati: „Danas je oblačno, pa neću da odgovorim.“

Umonov odgovor na isto pitanje beše: „To je to.“ U drugoj prilici, učitelj uopšte nije dao afirmativan odgovor, jer reče: „To se ne kazuje.“

Ovo su neke definicije zena koje dadoše učitelji; u kakvom je, po njihovom shvatanju, odnosu zen prema doktrini prosvetljenja izloženoj u *Sutrama*? Da li su zen shvatali prema *Lankavatara* ili prema *Prajñā-paramita*? Nisu; zen je morao steći sopstveni način; kineski duh je odbijao da slepo sledi indijske uzore. Ako to još osporavate, pročitajte sledeće:

Jedan kaluđer upita Kana (Čien) (Kan, Chien), koji življaše u Harjou (Pa Ling) (Haryo, Pa-ling): „Postoji li ili ne postoji razlika između Patrijarhovog učenja i učenja u *Sutrama*?“ Učitelj reče: „Kad zahladni, perad se gnezdi po drveću a divlja patka se gnjura u vodu.“ Objašnjavajući ovo, Ho Jen (Fa Jen) (Ho-yeñ, Fa-yeñ) reče: „Veliki učitelj iz Pa Linga izrazio je samo polovinu istine. Ja ne bih tako rekao, nego: Kad šakama zahvatiš vodu, u njima se ogleda mesec; kad dodiruješ cvećem, miris natopi haljinu.“

ISTORIJA ZENA

I

Legendarna priča o nastanku zena u Indiji glasi ovako: Jednom je na bregu Svetog lešinara Sakjamuni (Sakyamuni) propovedao skupu svojih učenika. Da bi objasnio bitnost, nije pribegao dugotrajnom verbalnom izlaganju, već je jednostavno pred skupom podigao kitu cveća koju mu je poklonio jedan od njegovih svetovnih učenika. Ni reč ne izađe iz njegovih usta. Niko nije razumeo šta to znači, jedino se stari poštovani Mahakasjapa (Mahakasyapa) osmehnu Učitelju, kao da je potpuno shvatio smisao ove neme ali rečite pouke što je dade Prosvetljeni. Primitivši to, ovaj otvori svoja zlačana usta i svečano objavi: „Posedujem najdragocnije blago, spiritualno i transcendentno, koje ti ovog trenutka predajem, o poštovani Mahakasjapo!“

Ortodoksni sledbenici zena obično slepo usvajaju ovu zgodu kao ishodište svoje doktrine, kroz koju se, po njima, razotkriva najdublja Budina mudrost, kao i tajna vere. Pošto zen tvrdi da predstavlja najdublju suštinu budizma i da ga je Buda neposredno predao svom najboljem učeniku Mahakasjupi, njegovi sledbenici, prirodno, tragaju za tačno određenom prilikom kad je između učitelja i učenika došlo do te predaje. Uopšteno znamo da je Mahakasjupa nasledio Budu kao vođ vere, ali u indijskim budističkim spisima kojima sada raspolazemo nema istorijskog zapisa o tome da je baš njemu predan zen.

Posmatrano sa savremenog kritičkog stanovišta, nije naročito važno da li je zen začeo Bodidarma u Kini

ili Buda u Indiji, ako je zen istinit i ima trajnu vrednost. A za istoričara koji pokušava da naučno odredi ishodište razvoja čiji je proizvod zenbudizam jedino je važno da pronađe logičnu vezu između mahajanske doktrine prosvetljenja — u Indiji i njene praktične primene na životnu stvarnost — u Kini; što se tiče posebne linije prenošenja zena u Indiji do pojave Bodidarme, kako su je uspostavili zenovski vernici, ona nije bogzna koliko važna ni značajna. Međutim, čim se zen uobličio kao nezavisan sistem (koji ne poseduje samo svoje karakteristične odlike, nego i istorijski utvrdive činjenice), istoričari će morati da u potpunosti i bez preki da ocrtaju liniju prenošenja, jer, kao što ćemo docnije videti, za sledbenike zena je najvažnije da učitelj dolično overi ili potvrdi (*abbhanumodana*) valjanost i pravovernost onog što postignu. Dakle, sve dok je zen plod kineskog tla nastao iz indijskog semena prosvetljenja, kako ga ja shvatam, nije potrebno uspostavljati neku naročitu liniju prenošenja u Indiji, sem na uopšten, logičan način, kako je to pokušano u prethodnim poglavljima mog rada.

Sledbenici zena smatraju da ova dvadesetosmorica patrijarha čine ortodoksnu liniju prenošenja:

1. Sakjamuni
2. Mahakasjapa
3. Ananda (Ananda)
4. Sanavasa (Sanavasa)
5. Upagupta (Upagupta)
6. Dhitaka (Dhritaka)
7. Mikhaka (Micchaka)
8. Budanandi (Buddhanandi)
9. Budamitra (Buddhamitra)
10. Bikšu Parsva (Bhikshu Parsva)
11. Punjajasas (Punyayasas)
12. Asvagoša (Asvaghosha)
13. Bikšu Kapimāla (Bhikshu Kapimāla)
14. Nagardžuna (Nagarjuna)
15. Kanadeva (Kanadeva)

16. Arja Rahulata (Arya Rahulata)
17. Samganandi (Samganandi)
18. Samgajasas (Samghayasas)
19. Kumarata (Kumarata)
20. Džajata (Jayata)
21. Vasubandu (Vasubandhu)
22. Manura (Manura)
23. Haklenajasas (Haklenayasas)
24. Bikšu Sima (Bhikshu Simha)
25. Vasasita (Vasasita)
26. Punjamitra (Punjamitra)
27. Pradžnatara (Prajnatara)
28. Bodidarma.

Istorija zena datira od dolaska Bodidarme (Bodhi-Dharma, Bodai-Daruma) sa zapada, 520. godine n.e. On je u Kinu došao sa naročitom porukom, koju sažeto izražavaju sledeći stihovi:

*Osobit vid prenošenja — mimo svetih spisa;
Nezavisnost od reči i slova;
Neposredno ukazivanje na čovekovu dušu;
Pronicanje u svoju prirodu i postizanje budinstva.*

Ovaj četvorostih — opis načela zenovskog učenja odvojenog od ostalih škola budizma koje su u Kini već postojale, sročeno je kasnije, njegov tvorac nije sam Bodidarma. Jedan istoričar, Tsung Čien (Tsong-chien), koji je sa tjentajevskog stanovišta sastavio istoriju budizma pod naslovom *Zakonito poreklo Sakya-doktrine* (1237), pripisuje ga Nansen Fu Gvanu (Nansen Fu-gwan); obrazac je verovatno nastao u one dane, kada su, u pokrajinama „zapadno od reke“ i „južno od jezera“, bili u punom naponu snage Baso (Ma Tsu) (Baso, Ma-tsu), Hjakudžo (Paj Čang) (Hyakujo, Pai-chang), Obaku (Huang Po) (Obaku, Huang-po), Sekito (Ši Tu) (Sekito, Shih-tou) i Jakusan (Jue Šan). Otada se smatraju karakteristično zenovskim, a Darma je udahnuo taj duh u umove kineskih budista. Oni su, više manje, bili batalili i filosofiranje i upražnjavanje kontemplacije. Nisu poznavali neposredni zenovski metod koji se sastojao u

trenutačnom sagledavanju istine prosvetljenja i postizanju budinstva bez prolaženja kroz mnogobrojne stupnjeve priprema koje su propisivali učenjaci.

Naše znanje o Bodidarminom životu potiče iz dva izvora. Prvi je Tao Hsuanovo (Tao-hsuan) delo *Životopisi visokih sveštenika*, sastavljeno u početku vladavine dinastije Tang, 645. godine n.e. (to je najraniji dokument o njemu kojim raspolazemo). Pisac je bio osnivač jedne *Vinaya*-sekte u Kini i veliki učenjak, on je, međutim, živeo pre no što je pokret nove škole, koja će biti poznata kao zen, zašao u razdoblje zrelosti pod Huj Nengom, šestim patrijarhom. U vreme kad je Tao Hsuan pisao svoje *Životopise*, Huj Neng je imao devet godina. Drugi izvor je *Hronika predavanja Svetiljke* (1004 g. n.e.) koju je u prvim danima Sung dinastije sastavio Tao Juan (Tao-yuan). Ovo delo napisao je jedan zenovski kaluđer kad je zen već bio potpuno priznat kao poseban ogranak budizma, a sadrži izreke i dela njegovih učitelja. Pisac se često poziva na neke ranije istorije zena, koje su danas izgubljene i poznate samo po naslovima.

Sasvim je prirodno što se ova dva opisa Bodidarminog života razlikuju u nekim tačkama. Prvi je pisan dok zen još nije bio sasvim utvrđen kao škola, a pisac drugog je jedan od učitelja zena. U prvom se Darma, osnivač zena, tretira kao jedan od mnogih budističkih sveštenika koji su se na raznim područjima istakli kao prevodioci, komentatori, naučnici, sledbenici *Vinaya*, učitelji meditacije, posednici čudesnih vrlina itd.; u takvoj istoriji Darma naravno nije mogao zauzimati neko naročito istaknuto mesto kojim bi se razlikovao od ostalih „visokih sveštenika“. On je opisan samo kao jedan od onih „učitelja meditacije“ čija se koncepcija *djane* ne razlikuje od stare, tradicionalne koncepcije koju su primenjivali sledbenici Hinajane.

U svojim propratnim beleškama o zenu Tao Hsuan, pisac *Životopisa*, pominje *tai ch'eng pi kuan*, mahajaniističku kontemplaciju zida kao Darmino najzaslužnije

dostignuće u Kini. Zbog toga ga često nazivaju *pi-kuan* bramanom, to jest bramanom koji gleda zid — a u Japanu kaluđeri pripadnici *Soto*-škole zena navodno slede primer osnivača svoje religije kad za vreme meditiranja sede licem okrenuti zidu. No ovo je očigledno površno tumačenje izraza *pi-kuan*, jer otkud bi puko zurenje u zid moglo započeti revolucionaran pokret u budističkom svetu, kako to nagoveštava Fao Hsuanov životopis Darma? Zašto bi tako nevin običaj izazvao strahovit otpor onovremskih učenjaka? Po mom mišljenju, *pi-kuan* ima mnogo dublje značenje i mora se shvatiti u svetlu sledećeg stava *Hronike*, navedenog iz dela koje je poznato kao *Pieh Chi* (što znači: nekakav dokument o prethodnom postojanju):

„Učitelj je najpre devet godina boravio u manastiru Šorindži (Šao-linžu) (Shorinjī, Shao-linszu), a kad je poučavao drugog patrijarha, činio je to jedino ovako: 'Spolja se kloni svih veza, a iznutra nek u tvome srcu¹ ne bude žudnji (ili čežnji, *ch'uan*); kad ti um bude kao zid što uspravno stoji, moći ćeš kročiti na Stazu.' Huj Ke (Hui-k'e) je na razne načine pokušavao da objasni razlog uma (ili da o tome raspravlja), ali nije uspeo da razume samu istinu. Učitelj jednostavno govoraše: 'Ne! Ne!' i nikad nije hteo svome učeniku da objasni šta je suština uma u njegovom nemislećem stanju (to jest u čistom bivstvovanju). (Potom) Huj Ke reče: 'Ne znam kako da ostanem van svih veza.' 'Ti to jamačno shvataš kao uništenje svega, zar ne?' upita učitelj. 'Ne, učitelju,' odgovori Huj Ke, 'ne shvatam to kao uništenje svega.' 'Čime dokazuješ svoju tvrdnju?' 'Time što mi je to uvek ne može biti jasnije, ali ga je nemoguće izraziti rečima.'

¹ Moguće je da ovaj stav sadrži neke aluzije na „Vajrasamadhi“ gde Bodisatva Mahabala (Mahabala) govori o „mlitavom umu“ i „jakom umu“? Većina ljudi poseduje prvi, koji veštito „priželjkuje“ (ili čežne ili žudi za nečim), te ih sprečava da uspešno postignu *Tathagata-dhyāna*; a „jak um“ je svojstvo onog koji može da zađe u područje stvarnosti (*bhūtakoti*). Dok u umu ima „priželjkivanja“ (ili žudnji), on nije slobodan, nije oslobođen i ne može se poistovetiti sa razumom kao takvim. Um mora postati „jak“ ili krepak i pouzdan, smiren i usredsređen, pre no što bude spreman za ostvarivanje *Tathagata-dhyāna* — to jest *djane* (*dhyāna*) koja dopire daleko preko dometa tzv. četiri *djane* (*dhyāna*) i osam *samadhija*.

Na to učitelj reče: 'To je sama suština uma koju predaju sve bude. Ne sumnjaj u to.'

Može se sumnjati da opis ranog dela Bodidarmnog života u Indiji kako je dat u *Hronici* sadrži dobar deo izmišljotina, ali se kasniji delovi ne mogu tako olako odbaciti. Tu *Hronika* dopunjava priču sadržanu u Tao Hsuanovim *Životopisima*, čiji je pisac dobar istoričar koji nije ništa znao o budućem razvoju zena. Prema *Hronici*, prva viđena ličnost s kojom je Darma razgovarao po dolasku u Kinu bio je kralj Ljanga (Liang), najveći tadašnji pokrovitelj budista. A razgovor se ovako odvijao:

Car Vu (Wu) iz Ljanga upita Darma:

„Od početka svoje vladavine sagradio sam toliko i toliko hramova, dao da se prepisu tolike svete knjige i izdržavao sam toliko i toliko kaluđera i kaluđerica; šta misliš kolike bi mogle biti moje zasluge?“

„Uopšte ih nemaš, gospodaru!“ odsečno odgovori Darma.

„Zašto?“ upita iznenađeni car.

„Sve su to manje vredna dela,“ tako je počinjao Darmin smislom bremeniti odgovor, „koja bi svom počinitelju obezbedila da se rodi na nebu ili ponovo na ovoj zemlji. Ona još nose tragove svetovnosti, nalik senkama što prate predmete. Mada se čini da odistinski postoje, nisu ništa drugo do puki neentiteti. A istinski zaslužno delo puno je čiste mudrosti, savršeno i tajanstveno, njegova prava priroda premaša ljudsko poimanje. Tako što se ne traži pomoću svetovnih dostignuća.“

Na to car Vu opet upita Darma:

„Šta je prvo načelo svete doktrine?“

„Nepregledna praznina, gospodaru, u kojoj ničeg nema da bude svetim nazvano!“ odgovori Darma.

„Ko se to onda preda mnom nalazi?“

„Ne znam, gospodaru!“

Odgovor je bio prilično jednostavan, a i dovoljno jasan, no pobožni i učeni budistički car nije uspeo da shvati duh koji je prožimao ceo Darmin stav.

Videći da caru nema pomoći, Darma ode iz njegove zemlje i povuče se u jedan manastir u državi Vej (Wei), gde je, kako vele, devet dugih godina sedeo spokojno upražnjavajući „kontemplaciju zida“ sve dok se nije proćuo kao *pi-kuan* braman.

Jednog dana dođe mu u pohode kaluđer Šen Kuang (Shen-kuang) i najvatrenije moljaše da ga uputi u istinu zena, ali se Darma i ne osvrnu na nj. Šen Kuang nije gubio nadu, pošto je znao da su svi veliki verski vođi iz prošlosti prošli kroz mnoga srceparajuća iskušenja da bi postigli konačni cilj svojih težnji. Čekajući da ga Darma zapazi, stajao je jedne večeri na vejavici dok ga sneg koji je obilno padao nije zatrpao skoro do kolena.

Napokon, učitelj se okrete i reče: „Šta želiš da učinim za tebe?“ Kuang reče: „Dođoh da primim tvoje bescene savete; molim te otvori kapiju samilosti i pruži ovom jadnom napaćenom smrtniku ruku spasiteljku.“ „Neuporediva doktrina budizma,“ odgovori Darma, „može se shvatiti samo nakon dugog podvrgavanja strogoj disciplini i pošto se izdrži ono što je najteže izdržati i učiniti ono što je najteže učiniti. Ljudima malih vrlina i mudrosti uopšte nije dato da je shvate. Sav njihov trud otići će uzalud.“

Na kraju, Kuang mačem odrubi sebi levu ruku i iznese je pred učitelja kao zalag iskrenosti svoje želje da bude upućen u doktrinu svih buda. Darma mu reče: „To se ne traži posredstvom drugog.“

„Duša mi još nije uspokojena. Molim te, učitelju, uspokoji je.“

„Donesi svoju dušu ovamo, pa ću je uspokojiti.“

Kuang oklevaše za trenutak, ali konačno reče: „Tražio sam je sve ove duge godine ali još ne uspevam da je uhvatim!“

„Eto! uspokojena je jednom zasnagda!“ Tako je presudio Darma.²

² Kao što se može lako zapaziti, ova priča je više-manje fiktivna. Mislim na one delove o Kuangovom stajanju na snegu i odsecanju ruke radi dokazivanja ozbiljnosti i iskrenosti. Neki misle da priče o snegu i samosakaćenju ne spadaju u Kuangovu povest (pošto ih Tao Hsuan ne pominje u svojoj knjizi), već da

Darma mu zatim naloži da svoje ime promeni u Huj Ke.

Prošlo je devet godina i Darma zažele da se vrati u svoju domovinu. Sazva pred sebe sve svoje učenike i reče im: „Došlo je vreme da krenem, pa želim da vidim šta ste postigli.“

„Po mom shvatanju,“ reče Tao Fu (Tao-fu), „istina je iznad afirmacije i negacije, pošto joj je takva priroda.“

Darma reče: „U tebe je koža moja.“

Potom uđe kaluđerica Cung Či (Tsungh-ch'ih) i reče: „Kako je ja razumem, ona je slična Anandinom sagledavanju Budine zemlje Akšobje (Akshobhya): ugledaš je jednom i nikad više.“

Darma reče: „U tebe je meso moje.“

Tao Ju (Tao-yu) beše drugi učenik koji izloži svoje gledište rekavši: „Prazna su četiri elementa, a pet *skandha* ne postoje. Po meni, nema stvari koja bi se mogla pojmiti kao realna.“

Darma reče: „U tebe su kosti moje.“

Na posletku se Huj Ke (to jest: Šen Kuang) s poštovanjem pokloni učitelju, ali osta stbjeći pred svojim sedištem i ništa ne reče.

Darma tad objavi: „U tebe je srž moja.“

Kraj Bodidarminog života u Kini obavijen je tajnom: ne znamo kako je, kada i gde otišao s ovog sveta. Neki kažu da su ga otrovali suparnici; drugi — da se vratio u Indiju prošavši kroz pustinju, a treći opet izveštavaju kako je prešao u Japan. U jednom se svi slažu: da je bio veoma star; po Tao Hsuanu, u času smrti imao je preko sto pedeset godina.

su pozajmljene iz nekih drugih izvora. Ruku su Kuangu odsekli razbojnici koji ga napadoše posle njegovog razgovora s Darmom. Nemamo mogućnosti da proverimo koja je priča tačna. Okolnosti su, međutim vrlo dramatične, a tokom istorije zena jednom se svakako javila potreba da se izmišljeno ispreplete sa činjenicama.

II. HUI-NENG, KINESKI OSNIVAČ ZENA

Hui Neng (638—713) rođen je u Hsin Čou (Hsin-chou), u južnoj Kini. Još dok je bio mlad umre mu otac, pa je izdržavao majku prodajući drvo u gradu. Kad je jednog dana izašao iz kuće u kojoj je prodao ogrev, on ču kako neki čovek recituje budističku sutru. Te reči duboko dirnuše njegovo srce. Obavestivši se šta je to sutra i gde se može naučiti, obuze ga želja da je proučava uz pomoć učitelja. Radilo se o *Dijamantskoj sutri* (Vajracchedika-sutra), a učitelj beše peti patrijarh koji je živio kod Žute šljive u Čin Čou (Chin-chou). Hui Nengu je nekako pošlo za rukom da skupi novac kojim će se njegova ostarela majka izdržavati dok on bude odsutan.

Trebalo mu je oko mesec dana dok je stigao do Žute šljive, gde odmah izađe pred Hung Jena, starešinu pet stotina kaluđera (ponekad se tvrdi da ih je bilo sedam ili čak deset stotina). U prvom razgovoru patrijarh ga upita:

„Odakle si i šta tražiš ovde?“

„Ja sam seljak iz Hsin Čoua a želim da postanem buda.“

„Znači — ti si južnjak,“ reče patrijarh, „a južnjaci ne poseduju svojstva Bude; kako se možeš nadati da ćeš postići budinstvo?“

To, ipak, nije obeshrabrilo smelog tragača za istinom, jer smesta odgovori: „Možda postoje južnjaci i se-

vernijaci, ali zar se može praviti ta razlika kad je u pitanju budinska priroda?“

Ovo se mnogo svidelo učitelju. Hui Nengu bi poverena dužnost manastirskog tucača pirinča. Kaže se da je na ovom služinčadskom poslu proveo više od osam meseci, a tada peti patrijarh požele da među svojim mnogobrojnim učenicima izabere spiritualnog naslednika. Jednog dana on objavi da će onom koji bude mogao dokazati svoje potpuno razumevanje religije biti data mantija patrijarha i da će biti proglašen za njegovog zakonitog naslednika. Šen Hsiu (Shen-hsiu) (umro 706) bejaše najučćeniji među učenicima i potpuno upućen u predanje svoje religije, te su ga zato njegova braća po veri smatrala da ima neosporno pravo na tu čast. On sastavi jednu strofu koja je izražavala njegovo stajalište i zalepi je na spoljašnji zid dvorane za meditaciju. Strofa je ovako glasila:

*Ovo telo je Bodhi-drvo,
Duša — kao blistavo ogledalo;
Pazi da uvek bude čisto
I ne dozvoli da se na njemu nakupi prašina.*

Na sve koji su ih pročitali ovi stihovi ostaviše dubok utisak, te su se potajno nadali da će autor ove *gathe* sigurno osvojiti nagradu. Međutim, kad su se sledećeg jutra probudili, čekali ih je iznenađenje — videše pored ove strofe ispisanu drugu koja je ovako glasila:

*Bodhi ne liči na drvo,
Blistavo ogledalo nigde ne sjaj;
Pošto od početka ničeg nema,
Gde može da se nakupi prašina?*

Pisac ovih stihova beše neugledni svetovnjak u manastirskoj službi koji je najveći deo vremena provodio tucajući pirinač i cepajući drva za bratstvo. On je tako skromno izgledao, da ga niko nije bogzna koliko cenio, pa je sad čitava zajednica bila uzbuđena videvši ovaj izazov upućen njenom prizatom autoritetu. Ali peti patrijarh je u ovom skromnom kaluđeru video budućeg

vođu čovečanstva i odluči da njemu preda odoru — znak svog čina. Ipak je pomalo strepeo, jer većina njegovih učenika nije bila dovoljno prosvetljena da bi otkrila neki duboki religiozni smisao u stihovima Huj Nenga, tucača pirinča, pa bi mu mogli naneti kakvo zlo ako bi mu čast bila javno odana. Zato peti patrijarh dade Huj Nengu tajni znak da dođe u njegovu odaju oko ponoći, kad ostala braća budu spavala čvrstim snom. Tada mu preda odoru kao znak vlasti i priznanje za neprevaziđeno spiritualno dostignuće, uveravajući ga da će budućnost njihove vere biti još blistavija. Patrijarh ga zatim posavetova da bi bilo mudro da svoju svetlost sakrije pod mericu dok ne dođe pravi trenutak da se javno pokaže i započne aktivno propovedanje; takođe mu reče da odoru, koja je još od Bodidarme predavana kao beleg vere, ne treba predavati Huj Nengovim naslednicima, budući da spoljnji svet sada u potpunosti priznaje zen i više nema potrebe da prenošenje odore bude simbol vere. Te noći Huj Neng napusti manastir.

Ova povest preuzeta je iz literature koju su ostavili sledbenici šestog patrijarha, te je, prirodno, pristrasna u njegovu korist. Kad bismo raspolagali nekim zapisom od Sen Hsiua i pripadnika njegove škole, možda bi ovde reprodukovani opis bio materijalno izmenjen. U stvari, mi posedujemo jedan dokument o Sen Hsiuovoj vezi sa Hung Jenom. To je natpis na njegovom nadgrobnom spomeniku koji je sastavio Čang Šuo (Chang-shuo), jedan od njegovih svetovnih učenika. U tom natpisu Sen Hsiu se pominje kao onaj kome je Darmu predao njegov učitelj Hung Jen. Sudeći po ovome, autoritet Huj Nenga kao patrijarha bio je svojevremeno osporavan ili pak ortodoksni redosled nasleđivanja nije bio utvrđen sve dok se, nešto kasnije, nije dobro učvrstio autoritet Huj Nengove škole u odnosu na sve druge škole zena koje su tada, verovatno, postojale. Na žalost, ovaj nadgrobni natpis ne pruža dalja obaveštenja o Huj Nengovoj vezi sa Hung Jenom, ali čak i iz maločas navedene priče možemo sabrati izvesne važne činjenice koje će rasvetliti istoriju zena.

Prvo: zašto je bilo potrebno od Huj Nenga načiniti neukog seljanina, protivnost erudiciji i širokom znanju koji se pripisuju Sen Hsiuu? Da li je Huj Neng odista bio takva nezalica da nije umeo da pročita nikakav spis? Međutim, *Fapao-t'an-ching*, zbirka njegovih propovedi, sadrži navode odlomaka iz sutri kao što su *Lankavatara*, *Saddharma-pundarika*, *Vimalakirti-sutra*, *Ami-tabha* i *Bodhisattva-sila-sutra*. Zar ovo ne ukazuje na činjenicu da autoru nije bila sasvim nepoznata mahajanska literatura? U poređenju sa Sen Hsiuom on, verovatno, nije bio veliki učenjak, ali u opisima njegovog života uočavamo svojevrstan sistematski pokušaj da bude prikazan neukijim no što je stvarno bio. Dozvolite mi da upitam: kako treba protumačiti ovaj pokušaj urednika? Po mom mišljenju, ovo naglašavanje suprotnosti između dva najuglednija učenika petog patrijarha istovremeno je predstavljalo isticanje istinskog karaktera zena, koji ne zavisi od učenosti i intelektualnosti. Ako je zen, kao što njegovi sledbenici tvrde, „poseban vid prenošenja (Istine) mimo učenja sadržanog u svetim spisima“, onda čak i nepismen čovek i nefilosof mora biti kadar da ga pojmi. Veličina Huj Nenga kao učitelja zena time je još više istaknuta. To je po svoj prilici bio razlog što je šesti patrijarh nerazumno, a katkad čak i dramatično, prikazivan kao neuk čovek.

Drugo: zašto posle Huj Nenga nije dalje predavana odora patrijarha? Ako mu je Hung Jen savetovao da je zadrži, šta taj savet stvarno znači? To što je život posednika odore bio ugrožen, ukazuje na činjenicu da je među Hung-Jenovim učenicima postojao neki razdor. Da li su odoru smatrali simbolom autoriteta patrijarha? Kakve su materijalne i spiritualne prednosti proizlazile iz njenog posedovanja? Da li se počelo verovati da je Bodidarmino učenje produženje Bude? Da li je zbog toga odora stvarno izgubila svako značenje u odnosu na istinu zena? Ako je tako, da li je Darma u trenutku kada je prvi put objavio svoju naročitu misiju učitelja zena bio smatran jeretikom i kao takav proganjan? Legenda koja kaže da su ga otrovali njegovi suparnici —

učitelji iz Indije, kao da ovo potvrđuje. U svakom slučaju, problem odore tesno je povezan sa statusom zenovskog učenja među raznim onovremenskim školama budizma, a takođe i sa njegovim uticajem na duh širokih slojeva, koji je bio jači no ikad ranije.

Treće: našu pažnju, prirodno, privlači tajnovitost svih okolnosti oko predaje Darma između Hung Jena i Huj Nenga. Uzvisiti tučača pirinča, koji čak nije bio ni zaređeni kaluđer, na položaj patrijarha (makar samo po imenu), naslednika velikog učitelja, starešine sedam stotina učenika, izgleda kao dobar povod za zavist, ljubomoru, pa čak i mržnju. No ako je taj čovek stvarno bio dovoljno prosvেćen da preuzme važan položaj spiritualnog vođe, zar objedinjeni naponi učitelja i učenika ne bi odoleli svakom otporu? Možda se čak ni prosvetljenje nije moglo uspešno suprotstaviti tako iracionalnim i elementarnim ljudskim strastima. Meni se ipak čini da su Huj Nengovi biografi pokušali da dramatišu čitav događaj. Lako je moguće da grešim i da su postojale izvesne istorijske okolnosti koje nam sad, usled nedostatka dokumenata, nisu poznate.

Tri dana nakoh Huj Nengovog bekstva sa planine Žute šljive manastir se proneo glas o tajnom zbivanju, pa grupa razjarenih kaluđera, na čelu sa izvesnim Mingom (Ming), pođe u poturu za beguncem Huj Nengom, koji je, po uputstvu svog učitelja, krišom napustio bratstvo. Kad su ga gonici sustigli, daleko od manastira, dok je prolazio kroz planinski klanac, on položi svoju odoru na obližnji kamen i reče kaluđeru Mingu: „Ova odora simboliše našu drevnu veru i ne sme se uzeti silom. Međutim, ako želiš, ponesi je sobom.“

Ming pokuša da je podigne, ali bejaše teška poput planine. On se zaustavi, oklevaše i drhtaše ispunjen strahopoštovanjem. Na kraju reče: „Ja dođoh ovde da nađem veru, a ne odoru. O moj sabrate-kaluđeru, molim te, rasprši moje neznanje.“

Šesti patrijarh reče: „Ako dolaziš po veru, odbaci sve svoje žudnje. Ne misli o dobru, ne misli o zlu, već

pogledaj kako u ovom času izgleda tvoje prvobitno lice, koje si imao još pre rođenja.“

Kad je ovo od njega zatraženo, Ming namah shvati osnovnu istinu stvari, koju je dotle tražio u spoljašnjim stvarima. Sad je sve razumeo, kao da je uzeo času hladne vode i sa uživanjem je ispio. Silovitost njegovog osećanja beše tolika da se doslovce kupao u suzama i znoju, pa s izrazima najvećeg poštovanja pride patrijarhu, pokloni se i reče: „Pored ovog skrivenog značenja otelotvorenog tim rečima bogatim smislom, postoji li još nešto tajnovito?“

Patrijarh odgovori: „U tome što ti pokazah ništa nije skriveno. Ako razmisliš u sebi i prepoznaš svoje sopstveno lice koje je prethodilo svetlu, tajnovitost je u tebi.“

Kakve god da su bile istorijske okolnosti sred kojih se, u ta davna vremena nalazio Huj Neng, nepobitno je da u ovoj izjavi — „sagledati kako izgleda lice koje je čovek posedovao još pre no što se rodio“ — nalazimo prvu objavu nove poruke, predodređene da započne dugu istoriju zena i da Huj Nenga načini odista dostojnim odore patrijarha. Ovde vidimo kakve je nove vidike Huj Neng uspeo da otvori tradicionalnom indijskom zenu. Ukoliko se radi o frazeologiji, kod njega ne zapažamo ni traga budizma, što znači da je prokrčio sopstveni put prikazivanja istine zena u skladu sa svojim samosvojnim i stvaralačkim iskustvom. Do njega, iskustvo zena je bilo prinuđeno da pribegava pozajmicama (jezičkim ili metodološkim) kako bi se izrazilo. Izreke: „Ti si Buda“, „Ti i Buda ste jedno“ ili „Buda živi u tebi“ odveć su oveštale, odveć neizrazite zato što su suviše apstraktne i konceptualne. One sadrže duboku istinu, ali nisu dovoljno konkretne i životvorne da naše učmale duše probude iz neosetljivosti. One su prepune apstrakcija i učene frazeologije. Huj Nengov prirodni duh, neiskvaren učenjem i filosofiranjem, mogao je istinu pojmiti iz prve ruke. Otuda neobična svežina njegovog načina rešavanja problema. Možda ćemo se ovim još pozabaviti.

Hung Jen je umro 675. g. n.e., četiri godine³ posle predaje darne Huj Nengu. Tada je imao sedamdeset četiri godine. Međutim, Huj Neng je tek nekoliko godina kasnije počeo sa svojim misionarskim radom, jer je, po savetu svog učitelja, povučeno živio u nekom manastiru. Jednog dana dokona da je vreme da krene u svet. U tom trenutku imao je trideset devet godina, to je bilo prve godine I Fenga (I-feng) (676. g. n.e.), za vlade dinastije Tang. Došao je u hram Fa Hsing (Fa-hsing), u pokrajini Kuang, u kojem je učeni kaluđer Jin Cung (Yin-tsung) tumačio *Nirvana sutru*. Tu ugleda neke kaluđere koji se pripravahu oko lepršave zastavice; jedan od njih reče: „Zastavica je mrtav predmet, a leprša zbog vetra.“ Na ovo drugi kaluđer primeti da su „i vetar i zastavica mrtvi predmeti, a lepršanje — nemoguće.“ Treći se usprotivi: „Lepršanje je posledica izvesne kombinacije uzroka i okolnosti“, dok je četvrti predložio novu teoriju rekavši: „U stvari, ne postoji nikakva zalepršana zastavica, to se vetar sam pokreće.“ Rasprava je postajala veoma živa, kad je Huj Neng prekide opaskom: „Ne leprša ni vetar ni zastavica, već vaš um.“ Na sveštenika-učenjaka Jin Cunga Huj Nengove reči ostaviše dubok utisak svojom konačnošću i autoritativnošću. Pošto se ubrzo obavestio ko je taj Huj Neng, Jin Cung ga zamoli da mu objasni učenje učitelja sa planine Žute šljive. Evo suštine Huj Nengovog odgovora:

„Moj učitelj nije raspolagao nekim posebnim naukom; on je jednostavno uporno isticao potrebu da sopstvenim naporima sagledamo svoju prirodu; sasvim je prenebregavao meditaciju ili izbavljenje. Jer sve što se može imenovati vodi dualizmu, a budizam nije dualističan. Cilj zena je da ovlada ovom nedualnošću istine. Budinska svojstva, koja svi posedujemo, i njihovo sagledavanje, koje čini zen, nedeljivi su na takve suprotnosti kao što su dobro i zlo, večno i privremeno, materijalno i spiritualno. Uočavanje dualizma u životu posle-

³ Ovde, međutim, postoji razlika od pet do petnaest godina — zavisno od izvora podataka.

dica je zbrkanosti misli; neometani pogrešnim idejama mudri i prosvetljeni sagledavaju realnost stvari.“

Ovo je početak Huj Nengove delatnosti u svojstvu učitelja zena. Njegov uticaj je, izgleda, bio trenutani i dalekosežan. Imao je mnoštvo učenika, brojali su se na hiljade. Međutim, on nije išao unaokolo da propoveda i preobraća; njegova delatnost se ograničavala na njegovu južnu pokrajinu, a glavni stan mu beše manastir Pao Lin (Pao-lin) u Cao Čiju (T'sao-ch'i).

Kad je car Kao Cung (Kao-tsung) doznao da je Huj Neng nasledio Hung Jena kao jedan od Darminih spiritualnih poslednika u veri zena, on mu uputi dvoranina sa carskom poslanicom, ali Huj Neng odbi da ode u prestonicu, pošto je više voleo da ostane u planinama. Glasnik je, međutim, poželeo da ga posvete u doktrinu zena, kako bi je mogao preneti svom uzvišenom gospodaru na dvoru. Huj Neng mu reče, uglavnom, ovo:

„Pogrešno je misliti da je za izbavljenje potrebno da čovek mirno sedi, utonuo u kontemplaciju. Istina zena otkriva se iznutra i nema veze s upražnjavanjem meditacije (*dhyāna*). Jer u *Vajracchedika* čitamo da oni koji pokušavaju da vide Tatagatu u nekom od njegovih osobenih stavova (kako sedi ili leži) ne razumeju njegov duh i činjenicu da je Tatagata nazvan Tatagatom zato što niotkuda ne dolazi i nikuda ne odlazi: stoga i jeste Tatagata. Njegovo pojavljivanje nema ishodišta, ni njegov nestanak odredišta: to je zen. U zenu zato nema ničeg što bi se moglo dobiti ili razumeti; čemu bi nam onda služilo da sedimo prekrštenih nogu i meditiramo? Neki možda misle da je razum potreban kako bi osvetlio mrak neznanja, no istina zena je apsolut u kojem nema dualizma ni uslovnosti. Govoriti o neznanju i prosvetljenju, ili o mudrosti i strastima (*bodhi* i *klesa*) kao da su to različite stvari koje se ne mogu spojiti u jednu, nije mahajanistički. Mahajana osuđuje sve moguće vidove dualizma, jer ne izražavaju konačnu istinu. Sve je manifestacija Budine prirode koja se u strastima ne prlja, niti u prosvetljenju čisti. Ona je iznad svih kategorija. Ako želite da upoznate prirodu svog bića, oslo-

bodite svoj um misli o realnosti, pa ćete sami zapaziti kako je smiren, a ipak pun života.“

Glavna Huj Nengova misao, koja ga čini pravim kineskim utemeljivačem zen-budizma, može se ovako sažeti:

1. Možemo reći da je kroz Huj Nenga zen postao svestan sebe. U vreme kada ga je Bodidarma doneo iz Indije i uspešno presadio u Kini, on nije u potpunosti shvatao svoje naročito poslanje. Trebalo je više od dva stoleća dok je postao svestan sebe i naučio da se izrazi na način prirodan kineskom umu; indijski vid, u kome je prvobitno učenje bilo izraženo (recimo kod Bodidarme i njegovih neposrednih učenika), morao je biti odbačen da bi zen postao odista kineski. Čim je Huj Neng obavio ovaj preobražaj ili presađivanje, njegovi učenici smesta pristupiše izvođenju svih implikacija. Proizvod je bio ono što danas posedujemo u vidu zenovske škole budizma. Kako je, dakle, Huj-Neng shvatao zen?

Po njemu, zen je „sagledavanje svoje prirode“. Ovo je najznačajnija izreka sročena tokom razvoja zen-budizma. Oko nje se kristalisao zen, pa namo kuda da usmerimo svoje napore i kako da ga predstavimo u svojoj svesti. Nakon ovoga napredovanje zen-budizma je bilo munjevito. Tačno je da se ova izreka javlja u Bodidarminoj biografiji iz *Hronike predavanja Svetiljke*, ali se nalazi u onom razdoblju njegovog života u čiji se opis ne možemo mnogo pouzdati. Čak i da je Darma zaista upotrebio tu frazu, iz toga ne proizlazi nužno da ju je smatrao suštinom po kojoj se zen razlikuje od ostalih škola budizma. Huj Neng je, međutim, bio sasvim svestan njenog značenja i nedvosmisleno je nametao tu ideju umovima svojih slušalaca. Kad je prvi put, za Jin Cunga, objavio šta je zen, izjava je bila sasvim određena: „Mi govorimo o sagledavanju svoje prirode, a ne o upražnjavanju *djane* ili postizanju oslobođenja.“ To je bit zena, a sve njegove kasnije propovedi samo proširuju ovu misao.

2. Neizbežni rezultat ovoga bilo je „naglo“ učenje koje je razradila Južna škola. Sagledavanje je trenutač-

ni čin, pošto mentalno oko u magnovenju sagledava celu istinu — istinu koja prevazilazi dualizam u svim njegovim vidovima; ono je naglo utoliko što ne zna za postepenost i neprekidno odvijanje. Pročitajte sledeći stav iz *Sutre postolja* u kome su date bitne odlike „nagle“ doktrine:

„Kad se shvati nagla doktrina, nema potrebe da se čovek obuzdava u pogledu spoljašnjih stvari. Nek čovek samo u svom umu nosi ispravno shvatanje, pa ga neće oskrnaviti žudnje, ni spoljni predmeti. To znači sagledati svoju prirodu. O prijatelji moji, ne treba da imate utvrđeno obitavalište ni napolju ni unutra⁴ pa će vaše ponašanje biti savršeno slobodno i nesputano. Odbacite ono što vas vezuje, pa vaš hod neće znati ni za kakve prepreke... Neuki postaće mudri ako naprečac steknu znanje i svoja srca otvore istini.“

3. Kad se naglašava pronicanje u prirodu sopstvenog ja, a intuitivno poimanje suprotstavlja učenju i filosofiranju, znamo da će kao jedna od logičkih posledica toga staro shvatanje meditacije biti prezrivo svedeno na puku disciplinu mentalnog umirivanja. I upravo je tako učinio šesti patrijarh.

Huj Neng nije zaboravio da je, na kraju krajeva, volja konačna stvarnost i da prosvetljenje treba shvatiti kao nešto više od umovanja, više od tihe kontemplacije istine. Um, ili prirodu svog ja trebalo je pojmiti u njihovom radu ili dejstvovanju. Cilj meditacije (*dhyāna*) nije bio da zaustavi delovanje prirode čovekovog ja, već da nas natera da skočimo u njen tok i uhvatimo je na delu. Njegov intuicionizam bio je dinamičan. U sledećim dijalozima i Huj Neng i njegovi učenici još upo-

⁴ Ovo se stalno ponavlja u učenju sadržanom *Prajnaparamita Sutra*-ma: da čovek treba svoju misao da probudi onde gde nema nikakvog boravišta (na kvacit *pratishtitam cittam utpadayitavyam*). Kad je Džošu posetio Ungoa (Ungo), ovaj upita: „O ti, stara litalice, kako to da sebi ne tražiš neko obitavalište?“ „Gge je moje obitavalište?“ „U podnožju ove planine postoje ruševine jednog starog hrama.“ „To je pravo mesto za tebe, starkerlo“, odgovori Džošu. Kasnije on dode Šuisanu (Shuysan), koji mu postavi isto pitanje: „O, ti, stara litalice, zašto se negde ne skrasiš?“ „Gge bih se mogao skrasiť!“ „Pazi, ova stara litalica čak ne zna ni gde da se skrasi.“ Džošu reče: „Evo, već trideset godina kako krotim konje, a danas me čifta magarac!“

trebljavaju staru terminologiju, no smisao ove rasprave ilustruje ono što želim da istaknem.

Huan Čiao (Hsuan-chiao) je najpre izučavao Tjen-taj filozofiju, a potom je, čitajući *Vimalakirti*, otkrio prirodu svog ja. Pošto su mu savetovali da ode šestom patrijarhu kako bi overio, ili proverio, svoje iskustvo, on dođe u Cao Ci. Tri puta obiđe učitelja i uspravivši svoju palicu stade preda nj. Učitelj reče: „Od kaluđera se traži da poštuju tri stotine pravila ponašanja i još osamdeset hiljada sitnijih pravila; odakle si ti, kad si tako gord?“

„Rađanje i smrt ozbiljna su stvar, a vreme nikog ne čeka!“ reče tjentajevski filozof.

„Zašto ne pojmiš ono što je nerođeno i ne pronikneš u vanvremeno?“ upita učitelj.

„Nerođeno je ono što poima, a vanvremeno ono što proniče.“

„Tako je, tako je,“ složi se učitelj.

Nakon ovoga, Hsuan Čiao, u potpunom ruhu budističkog kaluđera, opet dođe Huj Nengu i, poklonivši se s poštovanjem učitelju, zažele da se od njega oprost.

Učitelj ga upita: „Zašto odlaziš tako brzo?“

„Još od samog početka ne postoji kretanje, zašto onda govoriš o brzini?“

„Ko zna da kretanje ne postoji?“ odvrati učitelj.

„Eto,“ uzviknu Hsuan Čiao, „sam si presudio!“

„Ti odista razumeš svrhu onog što je nerođeno.“

„Otkud nerođeno može imati svrhu?“ upita Hsuan Čiao.

„Da nema svrhe, ko bi mogao suditi?“

„Sudovi se donose bez ikakve svrhe.“ Ovo beše Čiaov zaključak.

Tad učitelj izrazi koliko ceni Hsuan Čiaovo mišljenje o ovome, rekavši: „Dobro si kazao!“

Či Huang (Chih-huang) bio je vičan meditaciji, koju je izučavao kod petog patrijarha. Nakon dvadesetogodišnje discipline, mišljaše da je dobro shvatio svrhu meditacije ili *samadhi*a. Doznajući za njegovo postignuće, Hsuan Ce (Hsuan-t'se) ga poseti i upita: „Šta to ra-

diš?“ „Ulazim u *samadhi*.“ „Kažeš 'ulazim' — ali kako ulaziš: s umom punim misli ili umom bez misli? Ako odgovoriš — s umom bez misli — onda bi sva neosetljiva bića, kao što su biljke ili cigle, mogla postići *samadhi*. Ako odgovoriš — sa umom punim misli — onda sva bića koja osećaju mogu postići *samadhi*.“ „Kad uđem u *samadhi*“, reče Či Huang, „nisam svestan da li mislim ili ne mislim.“ „Ako nijednog nisi svestan, već si u *samadhi*ju; zašto onda uopšte govoriš o ulaženju u nj i izlaženju iz njega? Ako pak zaista postoji ulaženje i izlaženje, to onda nije veliki *samadhi*.“ Či Huang nije znao šta da odgovori. Malo posle on upita ko je bio Hsuan Ceov učitelj i kako je on shvatao *samadhi*. Hsuan Ce reče: „Huj Neng je moj učitelj i prema njemu (konačna istina) počiva mistično smirena i savršeno tiha; supstanca i funkcija ne smeju se odvajati, one su jedno. Po svojoj prirodi, pet *skandha* su prazne, a šest čulnih predmeta ne postoje. (Istina ne zna) ni za ulaženje ni za izlaženje, niti za spokojstvo ili uznemirenost. U suštini, *dhyāna* nema utvrđeno obitavalište. Ne vezujući se za neko prebivalište, budi smiren u njoj (*dhyāna*). U suštini, *dhyāna* je nerođena i ne vezujući se za misao o rađanju (i smrti), misli u njoj (*dhyāna*). Nek ti um bude podoban prostoru, a ipak o prostoru nemoj misliti.“ Saznavši tako kako šesti patrijarh shvata *samadhi* i *dhyāna*, Či Huang dođe samom učitelju i zamoli ga za dalje pouke. Patrijarh reče: „Ono što ti je kazao Hsuan Ce, tačno je. Nek ti um bude podoban prostoru, ali neka se u njemu ipak ne javi misao o praznini. Tada neće biti ometano puno delovanje istine. Svaki tvoj pokret proizlaziće iz nevinog srca, i neuk i mudar kod tebe će isto proći. Subjekt i objekt izgubiće svoje različite odlike, a suština i izgled biće jedno. (Kad se tako ostvari svet apsolutne jedinstvenosti), postigao si večni *samadhi*.“

Da bi stav šestog patrijarha o meditaciji bio još jasniji i određeniji, navešću jednu drugu zgodu iz njegove *Sutre postolja*. Neki kaluđer pomenu jednom Vo Luanovu (Wo-luan) gatu koja ovako glasi:

*Ja, Vo Luan znam sredstvo
Kojim mogu da izbrišem sve svoje misli:
Objektivni svet više ne uzbunjuje um,
A moje prosvetljenje svaki dan sve je zrelije*

Kad ovo ču, šesti patrijarh primeti: „To nije nikakvo prosvetljenje, to čoveka vodi u ropstvo. Čuj moju gatu:

*Ja, Huj Neng ne znam nikakvo sredstvo,
Moje misli nisu ugušene:
Objektivni svet neprestano uzbuđuje um,
A čemu služi sve zrelije prosvetljenje?*

Ovo će biti dovoljno da pokaže da Huj Neng, šesti patrijarh nije bio kvijetista niti nihilista koji zastupa doktrinu apsolutne praznine, a ni idealista (u tom smislu što bi poricao objektivni svet). Njegova *dhyāna* ispunjena je delanjem, ali se nalazi iznad sveta posebnosti pošto je ovaj ne odnosi sa sobom i u sebi.

4. Huj Nengov metod demonstriranja istine zena bio je čisto kineski, a ne indijski. On nije pribegavao apstraktnoj terminologiji ni romantičnom misticizmu. Njegov metod bio je neposredan, jednostavan, konkretan i veoma praktičan. Kad dođe kaluđer Ming i zamoli da ga pouči, on mu reče: „Pokaži mi svoje prvobitno lice koje si imao pre no što si se rodio.“ Zar ova izjava nije sasvim umesna? Nema filozofskog raspravljanja, složenog umovanja, mističnih metafora, već neposredna, nedvosmislena izreka. U tom pogledu je šesti patrijarh zaorao prvu brazdu, a njegovi učenici su mu brzo i delotvorno sledili.

Huj Neng je umro kad mu je bilo sedamdeset i šest godina — 713. g. n.e. — dok je Tang dinastija uživala u razdoblju spokojstva i mira, a kineska kultura dosegla najviši vrhunac u svojoj istoriji. Nešto više od sto godina nakon smrti šestog patrijarha, kada ga je car Hsijen Cung (Hsien-tsung) počastvovao posmrtnom titulom Velikog ogleдала (*tai-chien*), Liju Cung Juan (Liu Tsung-yuan), jedan od najsajnijih književnika u povesti kineske književnosti, sročio je natpis za njegov nadgrobni spomenik. Tu čitamo: „U šestoj predaji posle

Darme beše Taj Čien. Prvo je obavljao teške i služinčadske poslove. Bilo je dovoljno samo nekoliko učiteljevih reči i on je odmah shvatio njihov najdublji smisao. Ovo na učitelja ostavi jak upečatak i on mu dodeli značenje vere. Nakon toga, skrivao se u Južnoj pokrajini: šesnaest godina niko nije čuo za njega, a tada dokona da je sazeo trenutak da izađe iz povučeniosti. Nastanio se u Cao Čiju i počeo da propoveda. Kažu da je broj njegovih učenika odmah dostigao nekoliko hiljada.

Po njegovoj doktrini nedelanje je stvarnost, praznina — istina, a konačni smisao stvari nepregledan je i nepomičan. Učio je kako je čovekova priroda — u početku, kao i na kraju — dobra i da ne iziskuje veštačko plevljenje, pošto se koreni u onome što je spokojno. Car Čung Cung (Chung-tsung) ču za njega i dva puta mu šiljaše svog dvorjanina s pozivom da se pojavi na dvoru, ali nije uspeo da ga na to privoli. Tako umesto njega, car imadaše njegove reči koje uze sebi za spiritualni putokaz. Učenje (šestog patrijarha) u svim svojim pojedinostima danas je dostupno svakome; svi oni koji uopšte govore o zenu nalaze izvor obaveštenja u Cao Čiju.

Posle Huj Nenga, zen se raspao na nekoliko škola, od kojih su se dve održale sve do danas (u Kini i u Japanu). Mada je u raznim aspektima znatno izmenjen, načelo i duh zena živi su baš kao i u vreme šestog patrijarha, a zen, kao jedno od velikih spiritualnih nasleđa Istoka, još vrši svoj jedinstveni uticaj, naročito među obrazovanim ljudima u Japanu.

ZEN I JAPANSKA KULTURA

I. SLIKARSTVO

U dvanaestom stoleću zen je prenesen u Japan, a tokom narednih osamsto godina svoje istorije on je na razne načine uticao na japanski život; ne samo na spiritualni život samuraja, već i na način na koji su taj život umetnički izražavali obrazovani i kulturni staleži. *Sumiye* — jedan od vidova tog izražavanja — nije slika u pravom smislu reči: to je svojevrsna crno-bela skica. Tuš je načinjen od čađi i lepka, a kičica od ovnujske ili jazavičje dlake (uz to je tako napravljena da može da upije i zadrži dosta tečnosti). Hartija koja se upotrebljava prilično je tanka i veoma upija tuš, što je prava suprotnost platnu koje koriste slikari „ulja“. Ova suprotnost veoma je važna za *sumiye*-umetnika.

Tako krhak materijal odabran je kao sredstvo za prenošenje umetničkog nadahnuća zato što se nadahnuće mora preneti što je brže moguće. Ako se kičica suviše zadržava, procepiće se hartija. Crte se povlače što je moguće brže i u što manjem broju, naznačavaju se samo one koje su apsolutno neophodne. Nije dozvoljeno premišljanje, brisanje, ponavljanje, doterivanje, preoblikovanje, „popravljanje“, nadodavanje. Jednom izvedeni, potezi su neizbrisivi, neopozivi, ne podležu daljim ispravkama ili doterivanjima. Sve što se naknadno učini, jasno se i neprijatno pokazuje na rezultatu, pošto je priroda hartije takva. Umetnik mora slediti svoje nadahnuće isto onako spontano, potpuno i trenutno kao što se ono kreće; on samo prepušta svoju ruku, svoje prste, svoju

kičicu vođstvu nadahnuća, kao da su one, zajedno s čitavim njegovim bićem, samo oruđe u rukama nečeg što je njime privremeno ovladalo. Možemo reći i da kičica sama stvara delo, sasvim nezavisno od umetnika, koji joj dopušta da se kreće bez njegovog svesnog napora. Ako se ikakva logika ili razmišljanje ispreči između kičice i hartije, ceo efekt biće pokvaren. Tako nastaje *sumiye*.

Lako je shvatiti da linije *sumiye*-crteža moraju biti beskonačno raznovrsne. Tu nema kjaroskura (*chiaro-scuro*), ni perspektive. Zapravo, nisu ni potrebni, jer *sumiye*-slikarstvo ne pretenduje na realizam. Ono pokušava da navede duh neke stvari da se preseli na papir. Stoga u svakom potezu kičice mora kucati bilo živog bića. I potez mora biti živ. Naravno, *sumiye*-slika podleže sistemu načela koji se sasvim razlikuje od onog što važi za sliku rađenu uljem. Pošto je platno izdržljivo, a uljane boje dozvoljavaju ponovljeno brisanje i namazivanje, slika se sistematski gradi po unapred smišljenom planu. Zamašnost koncepcije i snaga izvedbe (da ne pominjemo realističnost) svojstva su slike rađene uljanim bojama, koju možemo uporediti sa dobro smišljenim filozofskim sistemom u kome je svaka nit njegove logike čvrsto upletena, ili sa veličanstvenom katedralom čiji su zidovi, stubovi i temelji izgrađeni od čvrstih kamenih blokova. U poređenju s ovim, *sumiye*-skica je oličjenje oskudnosti — oskudna je po formi, siromašna sadržinom, oskudna u izvedbi, oskudna u materijalu, ali mi, Istočnjaci u njoj osećamo prisustvo izvesnog živog duha, koji tajanstveno lebdi nad crtama, tačkicama i osenčenim površinama; u njima treperi ritam njegovog živog daha. Jedna jedina stabljika rascvetalog ljiljana, na izgled tako nemarno iscrtana na komadu hrapave hartije, a ipak se tu živo razotkriva nežni, nevini duh device zaštićene od bura svetovnog života. Ili pak: beznačajni ribarski čunić usred širokog vodenog prostranstva — tu nema mnogo umetničke veštine i nadahnuća, bar koliko to površan kritičar može zapaziti, — ali dok posmatramo, ne možemo se oteti du-

bokom utisku što ga ostavljaju nepreglednost okeana koji ne zna za granice i prisutnost tajanstvenog duha, koji, spokojan sred uzvitlanih talasa, diše životom večnosti. A sva ova čuda postižu se s takvom lakoćom i bez ikakvog napora.

Ako *sumiye* pokuša da kopira objektivnu stvarnost, potpuno će promašiti; ono to nikad i ne čini, pre bi se moglo reći da stvara. Jedna tačka na *sumiye*-skici ne predstavlja sokola, niti kriva linija simboliše planinu Fudži (Fuji). Tačka je ptica, a linija — planina. Ukoliko je, kad se radi o slici, sličnost sve, onda dvodimenzionalno platno uopšte ne može predstaviti objektivnu stvarnost; boje daleko zaostaju za originalom, a ma koliko se slikar verno trudio da nam pomoću svojih kičica dočara neki predmet iz prirode onakav kakav on jeste, rezultat nikad neće biti dovoljno veran, jer čim je imitacija ili predstava — on je bedna imitacija, parodija. *Sumiye*-umetnik ovako umuje: zašto se sasvim ne okanemo takvih pokušaja? Hajde da umesto toga iz svoje uobrazilje stvaramo žive stvorove. Pošto svi pripadamo istom kosmosu, naše tvorevine će možda imati neke veze sa onim što nazivamo predmetima iz prirode. No ovo nije bitan elemenat našeg rada. Delo ima svoju sopstvenu vrednost, nezavisnu od sličnosti. Zar u svakom potezu kičice ne postoji nešto uočljivo individualno? Ti se kreće duh svakog umetnika. Njegove ptice su njegova sopstvena tvorevina. Ovo je stav *sumiye*-umetnika prema njegovoj umetnosti, a želeo bih da istaknem da je to i stav zena prema životu, zen pokušava da životom postigne ono što umetnik postiže hartijom, kičicom i tušem. Stvaralački duh kreće se svuda, a stvaralštvo postoji i u životu i u umetnosti.

Linija koju povlači *sumiye*-umetnik konačna je, dalje se ne može, ništa je ne može ispraviti; ona je neminovna kao sev munje; sam umetnik ne može je poništiti; otuda proističe lepota linije. Stvari su lepe ukoliko su neminovne, to jest, kad predstavljaju slobodno ispoljavanje duha. Tu nema nasilja, ubijanja, iskrivljavanja, kopiranja — izlaže se pokret koji sam sobom

upravlja — što sačinjava načelo lepote. Mišići su svesni povlačenja linije, stavljanja tačke, no iza njih postoji nesvesnost. Tom nesvesnošću priroda ispisuje svoju sudbinu; tom nesvesnošću umetnik stvara svoje umetničko delo. Odojče se nasmeši a čitava gomila je ushićena, zato što je to odista neminovno, budući da proizlazi iz nesvesnosti. „Wu-hsin“ i „Wu-nien“¹, kojima učitelj zena pridaje toliki značaj... takođe su umnogome i duh *sumiye*-umetnika.

Druga odlika *sumiye*-slikarstva jeste pokušaj da se duh uhvati u kretanju. Sve nastaje, ništa nije statično po prirodi; kad mislite da nešto čvrsto držite, ono vam isklizne iz ruku. Jer čim ga uhvatite, više nije živo; mrtvo je. *Sumiye*-slikarstvo, međutim, pokušava da stvari uhvati žive, što izgleda nemoguće. Da, to bi zaista bilo nemoguće postići, kad bi umetnik pokušavao da prikaže živa bića na hartiji, ali on može u izvesnoj meri uspeti, ako je svaki potez kičice koji načini neposredno povezan s njegovim duhom, neopterećen stranim stvarima kao što su pojmovi itd. U tom slučaju, kičica je produžetak njegove ruke, i više od toga: ona je njegov duh, a u svakom pokretu koji se ocrtava na papiru oseća se taj duh. Kad se to postigne, *sumiye*-slika postaje sama stvarnost, u sebi potpuna, i nije kopija bilo čega. Tu su planine stvarne kao što je stvarna planina Fudži; oblaci, potok, drveće, talasi, likovi — isto tako. Jer se kroz te mase, linije, tačke i „mrlje“ artikuliše umetnikov duh.

Stoga je prirodno što *sumiye* izbegava svako bojadisanje, jer ono podseća na predmete iz prirode, a *sumiye* uopšte ne polaže pravo da predstavlja reprodukciju (savršenu ili nesavršenu). U tom pogledu, *sumiye*-slikarstvo slično je kaligrafiji. U kaligrafiji svaki pojedini znak (sastavljen od vodoravnih, uspravnih, kosih, zaobljenih poteza i poteza upravljenih nagore ili nadole) ne mora nužno označavati neku određenu ideju, mada je sasvim ne prenebregava, pošto znak treba prvenstveno

¹ Na japanskom: *mu-shin* i *mu-nen*.

nešto da znači. Međutim, ovo je osobena umetnost dalekog istoka, gde se za pisanje upotrebljava dugačka, zašiljena meka kičica: svaki potez načinjen njome ima posebno značenje, odvojeno od njegove funkcije sačinitelja nekog znaka koji simboliše izvesnu ideju. Kičica je povodljiv instrument i spremno se povinuje svakom voljnom porivu pisca ili umetnika. U potezima koje umetnik povlači možemo razaznati njegov duh. Iz tog razloga se na Istoku smatra da *sumiye*-slikarstvo i kaligrafija spadaju u istu umetničku kategoriju.

Razvoj mekodlake kičice posebna je priča. Nesumnjivo, on je umnogome plod osobenosti kineskog karaktera i pisma. Bio je srećan slučaj što je tako mek, podatan, savitljiv instrument stavljen u ruku umetnika. Njime ocrtane linije i potezi poseduju nešto od one svežine, nežnosti i ljupkosti koju zapažamo kod živih stvorova u prirodi, a naročito kao svojstvo čovekovog tela. Da je kao instrument upotrebljen komad čelika, čvrst i nesavitljiv, rezultat bi bio sasvim drukčiji, a *sumiye*-dela Lijang Kaja (Liang-kai), Mu Čia (Mu-ch'i) i drugih majstora ne bi doprla do nas.

Činjenica da je papir bio toliko trošan te nije dozvoljavao kičici da se suviše dugo zadržava, takođe je veliko preimućstvo kojim se umetnik izražava. Kad bi hartija bila odveć jaka i otporna, bilo bi moguće smišljeno planiranje i popravlanje, što je, međutim, svim pogubno po duh *sumiye*-slikarstva. Kičica mora hitro, smelo, potpuno i neopozivo da leti preko hartije, upravo onako kao što je obavljeno stvaranje kosmosa. Čim se iz usta tvorca začuje reč, ona mora biti izvršena. Odlaganje može značiti izmenu koja predstavlja osujećenje, ili će pak volja biti zakočena u svom kretanju unapred; ona zastaje, okleva, razmišlja, umuje i, na kraju, menja svoj smer — ovo oklevanje i kolebanje ometaju slobodu umetnikovog uma.

Iako artificijelnost ne podrazumeva pravilnost ili simetričnu obradu teme, ni sloboda — nepravilnost, u *sumiye*-skici uvek postoji element neočekivanosti ili naglosti. Kad očekujete da ćete videti neku liniju ili masu

— ona izostaje, međutim ta praznina, umesto da razočara, nagoveštava nešto dublje i sasvim zadovoljava. Mali, obično duguljasti komad hartije, površine manje od sto pedeset kvadratnih santimetara, sada obuhvata ceo kosmos. Vodoravni potez nagoveštava ogromnost prostora, a krug — večnost vremena, i to ne nagoveštavaju samo njihovu neograničenost, nego su ispunjeni životom i kretanjem. Čudnovato je da se odsustvom jedne tačke s mesta na kome se konvencionalno očekuje, postiže ovaj tajnoviti učinak, no *sumiye*-umetnik je pravi veštak u toj majstoriji. On sve to postiže tako vešto da se u njegovom delu uopšte ne može uočiti artifičijelnost ili izričita svrha. Ovaj život lišen svrhe potiče neposredno iz zena.

II. KNJIŽEVNOST: HAIKU

Pošto smo donekle sagledali vezu *sumiye*-slikarstva sa zenom, da nastavim sa svojim opaskama o duhu „Večne usamljenosti“ Koliko možemo oceniti, uticaj zena na slikarstvo Dalekog istoka bio je sveobuhvatan, budući da se nije ograničio na Japance; ono što sam rekao može se podjednako primeniti i na Kineze. Međutim, ovo što sledi može se smatrati specifično japanskim, jer je ovaj duh „večne usamljenosti“ poznat uglavnom u Japanu. Pod tim duhom, ili umetničkim načelom (ako se može tako označiti), podrazumevam ono što je u Japanu opšte poznato kao *sabi* ili *wabi* (ili *shibumi*). Hteo bih da kažem nekoliko reči o tome, upotrebljavajući izraz *sabi* kao pojmovnu oznaku ove skupine osećanja.

Sabi se javlja u uređenju vrtova i čajnoj ceremoniji, a, takođe, i u književnosti. Ja ću se ograničiti na književnost, i to posebno na onaj vid književnosti koji je poznat pod nazivom *haiku*, to jest pesma od sedamnaest slogova. Ovaj najsažetiji oblik pesničkog izraza osoben je proizvod japanskog genija. Veoma se razvio tokom ere Tokugava (Tokugawa), a naročito nakon Baša.

Bašo je bio veliki pesnik-lutalica, najstrasniji ljubitelj prirode — svojevrsni trubadur prirode. Svoj život proveo je putujući s kraja na kraj Japana. Sva je sreća da u tim danima nije bilo železnica. Moderna sredstva se, izgleda, ne slažu najbolje s poezijom. Savremeni

duh naučne analize nijednu tajnu ne ostavlja nerazjašnjenom, a poezija i *haiku* kada ne cvetaju onde gde nema tajni. Nevolja je s naukom što ne ostavlja mesta nagoveštaju, sve je ogoljeno, a sve što se može videti — izloženo. Gde vlada nauka, uobrazilja se povlači.

Svi smo prisiljeni da se sučeljavamo s takozvanim opipljivim činjenicama a to okoštava naše umove; pošto u nama nema više mekoće, poezija beži; tamo gde se prostiru ogromne peščane pustinje, nema života zelenilu. U Bašovo vreme, život još nije bio tako prozaičan i užurban. Šešir od bambusa, štap i pamučna torba verovatno su pesniku bili dovoljni za njegova lutanja, tokom kojih se zaustavljao u svakom zaseoku koji bi mu se sviđeo i uživao u svim iskustvima, koja su se uglavnom sastojala u tegobama primitivnog putovanja. Kad je putovanje postalo suviše lako i ugodno, izgubio se njegov spiritualni smisao. Ovo se može nazvati i sentimentalizmom, no izvesno osećanje usamljenosti prouzrokovano putovanjem navodi čoveka na razmišljanje o smislu života, jer, na kraju krajeva, sam život je putovanje iz jednog nepoznatog mesta u drugo. Tokom šezdeset, sedamdeset ili osamdeset godina koje su nam dosuđene, treba po mogućstvu da skinemo veo tajne. Odveć glatko prolaženje kroz ovo razdoblje, ma koliko kratko bilo, lišava nas tog osećanja večne usamljenosti.

Bašov prethodnik bio je Sajgjo (Saigyō) iz doba Kakamura (Kakamura) (1186—1334). I on je bio putujući kaluđer. Pošto je napustio svoje službene dužnosti ratnika pripojenog dvoru, posvetio je svoj život putovanju i poeziji. Bio je budistički sveštenik. Putujući Japanom sigurno ste negde videli sliku kaluđera, obučenog u putničko odelo, koji sedi sasvim sam posmatrajući vrh Fudži. Zaboravio sam ko je njen autor, no ta slika navodi na mnoge misli, a naročito na one o tajanstvenoj usamljenosti čovekovog života, što, međutim, nije osećanje napuštenosti ili mučan osećaj usamljenosti, već neka vrsta poimanja tajne apsolutnog. Pesma koju je Sajgjo ispevao tom prilikom glasi:

*Vetrom nošen
Dim s vrha Fudži
Nestaje u daljini!
Ko zna sudbu
Moje misli što odluta s njim?*

Bašo nije bio budistički kaluđer, već zenovski ver-nik. S početka jeseni, kad kiša počinje povremeno da pada, priroda je ovaploćenje večne usamljenosti. Drveće ogoli, planine počinju da dobijaju strog izgled, ptoci su prozirniji a uveče, kad ptice umorne od dnevnog posla lete kući, usamljeni putnik razmišlja o sudbini ljudskog života. Njegovo raspoloženje podudara se s raspoloženjem prirode. Bašo peva:

*Putnik —
Pod tim imenom nek me znaju —
Na ovom jesenjem pljusku.*

Nismo svi askete, ali mi se čini da u svakom od nas postoji večna žudnja za jednim svetom iza sveta empirijske relativnosti u kojem će duša moći spokojno da kontemplira svoju sudbinu.

Dok je Bašo još proučavao zen kod svog učitelja Bukča (Buccho), ovaj mu jednog dana dođe u pohode i zapita: „Kako si?“

Bašo: „Posle nedavne kiše, mahovina je zelenija no ikad“.

Bukčo: „Koji budizam prethodi zelenilu mahovine?“

Bašo: „Žaba skače u vodu, oslušni pljusak!“

Kažu da ovo obeležava početak nove epohe u pove-sti *haiku*. Do Baša *haiku* je bila puka igra reči, bez veze sa životom. Kad mu je učitelj postavio pitanje o poslednjoj istini stvari, koja je postojala čak i pre ovog sveta posebnosti, Bašo spazi žabu kako skače u stari ribnjak, a šum skoka naruši spokojstvo čitave situacije. Izvor života je shvaćen, a umetnik, sedeći tu, prati svaku promenu raspoloženja svog duha dok ovaj dolazi u dodir sa svetom neprestanog nastajanja; plod su onih sedam-

naest slogova koji su nam zaveštani. Bašo je bio pesnik veće usamljenosti.

Evo još jedne njegove *haiku*:

*Grana bez lišća,
Na njoj načvorena vrana —
Ove jesenje večeri.*

Jednostavnost forme ne povlači uvek beznačajnost sadržine. U usamljenom gavranu što stoji na osušenoj grani drveta — oličen je veliki Onostrani svet. Sve stvari proističu iz nepoznatog ponora tajne, a kroz svaku možemo zaviriti u ponor. Da biste dali oduška osećanju probuđenom gledanjem u ponor, ne morate napisati veliki spev od nekoliko stotina stihova. Kad osećanje dostigne vrhunac, ostajemo nemi, jer nijedna reč ne odgovara. Možda je i sedamnaest slogova previše. U svakom slučaju, japanski umetnici na koje je više ili manje uticao zen teže da za izražavanje svojih osećanja upotrebe što manje reči ili poteza kičice. Kad su potpuno izražena, nema mesta nagoveštaju, a nagoveštaj je tajna japanske umetnosti.

Izvesni umetnici idu tako daleko da smatraju nevažnim kako će gledalac shvatiti njihove poteze; zapravo, što ih pogrešnije razume — to bolje. Potezi ili mase mogu označavati bilo koji predmet iz prirode: to mogu biti ptice ili bregovi ili ljudske figure ili cvetovi, ili ma šta drugo; umetnici izjavljuju da im je to sasvim svejedno. To je zaista ekstremno stanovište. Jer ako će razni umovi različito shvatati njihove linije, mase i tačke (ponekad sasvim suprotno onome što je umetnik prvobitno njima nameravao), čemu uopšte praviti takvu sliku? Možda je umetnik tu hteo da doda ovo: „Samo ako je u potpunosti shvaćen i ocenjen duh koji prožima delo.“ Iz ovog je očevidno da su umetnici Dalekog istoka savršeno ravnodušni prema formi. Oni žele da potezima kičice naznače ono što ih je iznutra silno potreslo. Oni možda ni sami nisu znali kako da izraze svoje unutarnje porive, pa bi samo kriknuli ili mahnuili kičicom. Ovo mo-

žda nije umetnost, pošto u njihovom postupku nema ničeg umetničkog. Ili ukoliko jeste umetnost, onda je veoma primitivna. Da li je zaista tako? Ma koliko da smo uznapređovali u pogledu „civilizacije“, što će reći — artificijelnosti, mi još uvek stremimo neusiljenosti, jer ona je, izgleda, cilj i temelj svih umetničkih poduhvata. Koliko se umetnosti skriva iza prividne neusiljenosti japanske umetnosti! Ona je puna smisla i nagoveštaja, a ipak savršena u svojoj neusiljenosti — kad se ovako izrazi duh večne usamljenosti, raspoložemo suštinom *sumiye*-slikarstva i *haiku*-poezije.

III. MAČEVANJE

Zenovski vid budizma uticao je na japanski život (naročito na njegovu estetsku stranu) više no ma koji drugi vid blagodareći činjenici da se zen neposredno obraća životnim činjenicama, a ne pojmovima. U svom odnosu prema životu intelekt je uvek posredan, on je činilac koji uopštava, a onom što je opšte nedostaje nagona snaga, tj. snaga volje. Zen nije isključivo volja, on sadrži i izvesnu meru umovanja pošto predstavlja intuiciju. Nasuprot usmerenosti ostalih škola budizma na konceptualizaciju, zenovo obraćanje životu uvek je bilo temeljnije. To je glavni razlog što zen tako čvrsto vlada japanskim životom.

Umetnost mačevanja, čije je savlađivanje bilo jedno od zanimanja koja su najviše zaokupljala vladajuću klasu Japana još od ere Kakamura, sjajno se razvila; mnogobrojne njene različite škole cvetale su sve do skora. Era Kakamura prisno je povezana sa zenom, jer je tada zen prvi put uveden u Japan kao nezavisna škola budizma. Brojni veliki učitelji zena upravljali su spiritualnim životom tog razdoblja, i uprkos njihovom preziranju znanja, znanje se očuvalo u njihovim rukama. Istovremeno, oko njih su vrvili vojnici, željni njihove pouke i obuke. Metod njihovog poučavanja bio je jednostavan i neposredan; nije bilo potrebno veliko poznavanje teško shvatljive filosofije budizma. Vojnici, prirodno, nisu bili osobito učeni, oni su želeli da ne strepe od smrti, s kojom su neprestano morali da se sučelja-

vaju. Za njih je to bio krajnje praktičan problem, a zen je bio spreman da se njime pozabavi, verovatno zato što su učitelji baratali životnim činjenicama a ne pojmovima. Vojniku koji bi došao da nešto dozna o problemu rađanja i smrti oni bi, po svoj prilici, kazali: „Ovde nema rađanja ni smrti, smesta se gubi iz moje sobe!“ Re-kavši to, oterali bi ga štapom, koji su obično nosili. Ili, ako bi neki vojnici došli učitelju i rekao: „Sad moram da prođem kroz najopasnije iskušenje svog života, šta da činim?“, učitelj bi zaurlao: „Idi pravo napred i ne osvrći se!“ Tako su u feudalnom Japanu učitelji zena obučavali vojnike.

Pošto su životi vojnika bili stalno u opasnosti, a mačevi jedino oružje koje je njihovu sudbinu moglo prikloniti životu ili smrti, umetnost mačevalaštva razvila se do čudesnog stepena savršenstva. Onda nije čudno što je zen bio veoma povezan s ovim pozivom. Takuan (1573—1645), jedna od najviđenijih zenovskih ličnosti razdoblja Tokugava, dao je potpunu pouku o zenu svome učeniku Jagju Tadžima No Kamiiju (umro 1646), koji je bio učitelj mačevanja tadašnjih Šoguna (Shogun). Saveti se, naravno, nisu odnosili na tehniku same umetnosti mačevanja, nego na mačevaočev mentalni stav. Da bi ih inteligentno primenio, njegov uvaženi učenik je jamačno morao da se podvrgne mnogim spiritualnim vežbanjima. Drugi veliki učitelj mačevanja iz Tokugava-razdoblja bio je Mijomoto Musaši (Miyamoto Musashi) (1582—1645), osnivač škole nazvane *Nitoryu*. On nije bio samo mačevalac već i *sumiye*-umetnik, i u tom svojstvu bio je podjednako velik. Njegove slike veoma su cenjene i sadrže, da tako kažemo, „primese zena“. Jedna od njegovih slavni izreka o mačevanju jeste:

*Pod visoko uzdignutim mačem
Pakao je pred kojim drhtiš;
Ali pođi napred
I zemlja blaženstva biće tvoja.*

Ovo nije puka slepa neustrašivost već napuštanje svog ja, u budizmu poznato kao stanje oslobođenosti od ega.

Tu počiva religiozni smisao umetnosti mačevanja. Na ovaj način zen je prodro duboko u život Japanaca — u razne vidove njihovog života: moralni, praktični, estetički, pa, u izvesnoj meri, i u intelektualni.

Kao što je negde već rečeno, možda je bolje budističko učenje o ne-egu shvatiti kao praktičan metod izlaganja filosofije nesvesnosti. Nesvesnost se nećujno razvija u našoj empirijskoj individualnoj svesti i dok tako dejstvuje, ova je smatra slobodnom, neuslovljenom i večitom dušom ega. Ali kad ovaj pojam ovlada našom svešću, stvarno slobodna delatnost nesvesnosti na svim stranama nailazi na zapreke. U emocionalnom pogledu, ovo je izvor muka i život postaje nepodnošljiv. Da bi na najpraktičniji način vaspоставio spokoj, budizam nas uči da napustimo svaku pomisao o duši ega, da se oslobodimo ovog prijanjanja, da zatrpamo taj glavni izvor neprestanog uznemiravanja, pošto će nesvesnost tako povratiti svoju prvobitnu kreativnost. Takozvana velika dostignuća izgleda da su uvek ostvarena našim neposrednim obraćanjem nesvesnosti. Ne samo veliki spiritualni doživljaji već i veliki moralni, društveni i praktični podvizi plodovi su neposrednog delovanja nesvesnosti. Oslobođenost od ega treba da skrene našu pažnju na tu činjenicu.

Japanskom umu, *muga* i *mushin*² znače istu stvar. Kad čovek postigne stanje *muga*, ostvareno je i stanje *mushin*, nesvesnost *muga* se neki put poistovećuje sa stanjem ekstaze pri kojem ne postoji osećanje „Ja činim to i to“. Osećanje svog „ja“ velika je smetnja pri izvršenju nekog posla. Mada odsustvo samosvesti ne jamči veličinu dostignuća, svest (naročito ako poprimi oblik oholosti ili uobraženosti) namah umanjuje spiritualnu vrednost dostignuća. I ne samo to: sumnja se i u konačni uspeh poduhvata. On je uvek umrljan našim ja. Mi se nagoniski okrećemo od njega, jer ne proističe neposredno iz nesvesnosti. Sve što njoj pripada kao da prevazilazi moralne sudove, poseduje svoju posebnu privlač-

² Na kineskom: *wu-wo* (ne-ego) i (*wu-hsin* (ne-um); na sanskritskom: *anatmya* i *acitta*).

nost kao prva tvorevina nesvesnosti. Činjenica da tu privlačnost osećamo svedoči o postojanju nesvesnosti. Svrha svake umetničke obuke u Japanu jeste lično sagledavanje nesvesnosti, koje u isti mah predstavlja i samospoznavanje. *Muga* ili *mushin* ili beznapornost tako predstavljaju postizanje svrhe umetnosti.

Ovo je bit pouke o mačevanju što ju je Takuan dao Jagju Tadžima-no-kamiju:

„U umetnosti mačevanja najvažnije je steći izvestan mentalni stav poznat kao ‚nepokretljiva mudrost‘. Ova mudrost se intuitivno stiče nakon mnogih praktičnih vežbi. ‚Nepokretljiv‘ ne znači biti ukočen, težak i beživotan poput kamena ili komada drveta. Pod tim se podrazumeva najviši stepen pokretljivosti sa središnjom tačkom koja ostaje nepomična. Tada um postiže najviši vrhunac hitrine, gotov je da svoju pozornost upravi gde god je potrebno — levo, desno, u svakom pravcu. Kad tvoju pažnju privuče i zadrži zamahnuti neprijatelj mač, izgubio si prvu priliku da sam načiniš sledeći potez. Oklevaš, misliš, a dok to premišljanje traje, tvoj protivnik je spreman da te obori. Stvar je u tome da mu ne pružiš takvu priliku. Moraš pratiti kretanje mača u neprijateljevim rukama, ostavljajući umu slobodu da sam načini svoj protivpotez bez mešanja tvog razmišljanja. Krećeš se kao što se protivnik kreće i to će dovesti do njegovog poraza.

Ovo — što se može nazvati mentalnim ‚stavom nometanja‘ — sačinjava najvitalniji element umetnosti mačevanja, a takođe i zena. Ako između dva čina ostane mesta koliko za jednu vlas, to je prekid. Kad pljeskamo dlanovima, zvuk se začuje bez trenutka razmišljanja. Zvuk ne čeka niti razmišlja pre no što se zaori. Tu nema posrednika, jedan pokret sledi drugom a da ih čovekov svesni um ne prekida. Ako se uznemiriš videći da neprijatelj samo što te nije oborio, pa razmišljaš šta da činiš, ti mu ostavljaš mesto, to jest pružaš mu dobru priliku za smrtonosni udarac. Nek tvoja odbrana bez trenutka prekida prati napad, pa neće postojati dva odvojena kretanja poznata kao napad i odbrana. Ova tre-

nutačnost tvoje akcije neminovno će dovesti do toga da protivnik sam sebe porazi. To je slično čunu što glatko klizi preko brzaka; u zenu, kao i u mačevanju, na velikoj je ceni um koji ne okleva, ne prekida, ne upliće se.

U zenu se često pominje sev munje ili iskre koje prasnu kad se sudare dva kremenja. Ako se ovo shvati samo u značenju brzine, načinjena je ozbiljna pogreška. To treba da predoči trenutačnost akcije, neprekidan tok životne energije. Kad god postoji mesto za prekid čiji uzročnik nije vitalno povezan sa trenutnim okolnostima, sigurno ćeš izgubiti. Ovo, naravno, ne znači da treba želiti da se stvari obave nadohvat ili što pre. Ako se u tebi javi ova želja, samo njeno prisustvo jedan je prekid. Kad se postavi pitanje: „Šta je konačna stvarnost budizma?“, učitelj, bez trenutka odugovlačenja, odgovara „Grančica rascvetale šljive“ ili „Kiparis u dvorištu“. U unutarnjosti postoji nešto nepomično što se ipak spontano kreće zajedno sa stvarima koje se pred njim ukažu. Ogledalo mudrosti trenutačno ih jednu za drugom odražava, a samo ostaje netaknuto i neuznemireno. Mačevalac mora ovo da neguje.“

Život neprekidanja, koji je ovde opisan kao neophodan preduslov za savlađivanje mačevalačke veštine, je život bez napora (*anabhogacarya*) ili bez želja (*apranihita*) koji čini suštinu bodisatvinstva. Što se umetnosti tiče, to je umetnost neusiljenosti. Konfučijanci bi rekli: „Šta veli nebo? Šta veli zemlja? Ali godišnja doba dolaze i odlaze, a sve raste.“ Sledbenici Lao Cua paradoksalno bi objavili: „Milosrđe i pravednost proizvodi su ljudske izveštačenosti koji nastaju kad najviša istina više ne vlada na svoj način.“ Ili: „Načelo nedelanja pokretač je svega.“ Ili: „Samo zato što se osovina ne pokreće, obrću se paoci.“ Sve ove opaske bi da pokažu kako težište života ostaje nepomično i da se, kad ono uspešno ovlada svim životnim delatnostima (umetničkom ili pesničkom, verskom ili dramskom, u životu posvećenom spokojstvu i učenju ili ispunjenom intenzivnom akcijom), postiže stanje samospoznaje, koje se na najdivotniji način izražava čovekovim životom i postupcima.

IV. ČAJNA CEREMONIJA

Da zaključimo: duh večne usamljenosti (*vivikta-dharma*), koji je duh zena, izražava se pod imenom *sabi* u raznim oblastima umetnosti, kao što su uređenje vrtova, čajna ceremonija, slikarstvo, aranžiranje cveća, oblačenje, nameštaj, način života, *no-ples*, poezija itd. Taj duh obuhvata činioce kakvi su jednostavnost, prirodnost, nekonvencionalnost, prefinjenost, sloboda, prisnost na jedinstven način obojena uzdržljivošću, i svakodnevna običnost divotno zakriljena maglicom transcendentne unutarnjosti.

Primeru radi opisaću čajanu u jedan od hramova pripojenih Daitokudžiju (Daitokuji), zenovskom svetilištu koje je središte čajne ceremonije. Onda gde prestaje red pljosnatog kamenja poređanog u nepravilnim razmacima, nalazi se najneuglednija koliba pokrivena slamom, niska i do krajnosti skromna. U nju se ne ulazi kroz vrata već kroz neku vrstu otvora; da bi ušao, posetilac mora da se otarasi svega što mu smeta: to jest mora otpasati oba svoja mača (dugački i kratki), koje je u feudalnim vremenima samuraj uvek nosio. Unutrašnjost kolibe sačinjava mala, poluosvetljena odaja površine oko deset kvadratnih metara; tavanica je niska, nejednake visine i sklopa. Stubovi nisu glatko oblađani, većim delom načinjeni su od prirodnog drveta. Kad prođe neko vreme, soba postepeno postaje svetlija, pošto naše oči počinju da se prilagođavaju novoj sredini. U alkovu zapažamo *kakemono* drevnog izgleda, na

kome je neki rukopis ili slika *sumiye-tipa*. Iz kadionice dopire miris koji umirujuće deluje na živce. U vazii je jedan jedini struk cveta, ni jarkih boja ni upadljiv, ali kao što sićušni beli đurđevak cveta pod kamenom okružen nimalo sumornim borovima, tako je i lepota skromnog cveta istaknuta i privlači pažnju skupa, četvorice ili petorice gostiju koji su posebno pozvani da ispiju šolju čaja, kako bi zaboravili svetovne brige koje ih, možda, more.

Sad slušamo brujanje vode što vri u čajniku koji počiva na tronošcu nad vatrom zapaljenom u četvorouglastom otvoru urezanom u pod. To nije šum vode koja stvarno vri, već potiče iz teškog tučanog čajnika, a poznavaoći ga veoma prikladno upoređuju sa povetarcem što huji kroz borik. On znatno doprinosi spokojstvu odaje, jer se tu čovek oseća kao da sedi sam u planinskoj kolibi, gde su mu beli oblak i muzika borova jedini drugovi i tešitelji.

Ispiti šolju čaja sa prijateljima u ovakvoj sredini, uz razgovor o *sumiye-skici* u alkovu ili o kakvoj drugoj umetničkoj temi (na koju ih je naveo pribor za čaj iz te odaje), čudesno uzdiže um iznad životne zbrke. Ratnik je pošteđen svog svakodnevnog bavljenja borom, a poslovan čovek — uvek prisutne misli o zaradi. Zar nije odista dragoceno pronaći u ovom svetu borbe i taštine jedan kutić, ma koliko skroman, u kojem se čovek može uzvisiti nad ograničenja relativnosti i čak nazreti večnost?

EGZISTENCIJALIZAM, PRAGMATIZAM I ZEN

Značajno je da prvi broj časopisa *Philosophy East and West* sadrži dva napisa koji se odnose na zenovsku misao. Napisala su ih učena pera univerzitetskih profesora dr H. E. Makartija iz Honolulua (Honolulu) i dr Ven Miter Ejmsa iz Sinsinatija (Cincinnati)¹. Prvi tumači Geteovog Fausta u duhu zena, dok drugi raspravlja o zenu u vezi s pragmatizmom i egzistencijalizmom.

Članak dr Makartija rasvetljava i obelodanjuje — u potpunosti i jasno — pesnički duh zena ovaploćen u *Faustu*. Kad sam prvi put čitao *Fausta*, ideje koje prožimaju to delo ostavile su na mene dubok utisak, te sam pomislio kako me veoma podsećaju na zen. Duh zena zaista je univerzalan, kao što to tvrdi dr Makarti; on ne zna za razlike između Istoka i Zapada.

Zapravo, pošto je zen — život, on sadrži sve što ulazi u sastav života: zen je poezija, zen je filozofija, zen je etika. Gde god postoji životna delatnost, tu je i zen. Budući da ne možemo zamisliti da je život na ma koji način ograničen, zen je prisutan u svakom našem iskustvu, no ovo se ne sme shvatiti kao nekakav zamumljeni imanentizam. U zenu nema ničeg skrivenog: sve je očevidno, a jedino ljudi pomućenog vida ne mogu to sagledati.

Kad kažem da je zen život, time mislim da zen ne sme biti zatočen u konceptualizaciju, da zen omogućuje konceptualizaciju, te da se stoga zen ne sme izjednačavati s bilo kojom određenom vrstom „izma“. U tom po-

¹ Harold E. McCarthy, „Poetry, Metaphysics and Zen“ i Van Meter Ames, „America, Existentialism and Zen“, *Philosophy East and West*, I, 1 (April 1951).

gledu, dr Ejmsovo poređenje zena sa pragmatizmom, odnosno egzistencijalizmom, moglo bi se reći, nije sasvim svrsishodno. Samo se po sebi razume da zen ima svoj način izražavanja, a i teoriju kojom se racionalno objašnjava. Ali to ne treba tumačiti kao da ta teorija predstavlja sam zen.

U teoriji zena postoji nešto što može poprimiti oblik pragmatizma ili egzistencijalizma, i mislim da dr Ejms o tome raspravlja u svom članku o *Americi, egzistencijalizmu i zenu*. Očevidno je, stoga, da njegova verzija zena ne obuhvata ukupnost zena kao takvog. Uz tu ogradu, ja se slažem sa većinom stvari izloženih u njegovoj zanimljivoj tezi koja pobuđuje na razmišljanje.

II

Koristeći ovu priliku, želeo bih da sa raznih stanovišta opišem zen, kako bih mesec zena približio da ga što bolje razgledamo. Kao što rekoh, zen je život, a pošto se život, kako ga naš intelekt poima, sastoji od raznih sačinilaca, razjasnimo ukratko zen kroz ove kategorije: metafiziku (uključujući ontologiju i epistemologiju), psihologiju, etiku, estetiku i religiju.

Da ponovim: ako treba da bude iskustveno pojmljen, zen se ne sme konceptualizovati, međutim, svi smo mi samo ljudi, tj. ne možemo ostati nemi, već moramo da se izrazimo — na ovaj ili onaj način; zapravo, ne možemo doživeti neko iskustvo, ako ga ne izrazimo. Zen ne bi bio zen ako bi ga lišili svih sredstava komunikacije. Čak je i ćutanje sredstvo komuniciranja; učitelji zena često primenjuju taj metod, i to zato što se ljudska ćutnja ne može podvesti pod istu kategoriju sa ćutanjem životinja ili nebeskih tela. S čovekovog stanovišta, čak i ove ćutnje pune su rečitosti. Čovek je čovek zato što uvek teži da se izrazi. Izreka da je čovek racionalno biće ne znači ništa više.

Konceptualizacija zena je neminovna: zen mora posedovati svoju filosofiju. Treba samo paziti da se zen

ne poistoveti s nekim filozofskim sistemom, pošto je zen neuporedivo više od toga. Dakle, u čemu se sastoji filosofija zena?

Zen je jedna škola budizma, a razvio se iz Sakjamunijevog iskustva prosvetljenja. Ovo iskustvo najbolje izražava *sūnyatā*-doktrina. *Sūnyatā* (što znači *praznina*) jeste termin kojem je neobično teško naći odgovarajuću vrednost u drugom jeziku, te mislim da će najbolje biti da originalni izraz ostavimo nepreveden, a da, u međuvremenu, pokušamo što potpunije da razjasnimo njegovo značenje.

Najpre moram reći da *sūnyatā* nije negativan pojam, kao što bi se moglo pomisliti kad se prevede kao *praznina*. To je pozitivan pojam sa određenim značenjem, no ne treba ga smatrati proizvodom apstrahovanja ili uopštavanja, jer on nije neka postulirana ideja. *Sūnyatā* omogućuje postojanje svega, ali se ne sme shvatiti imanentno, kao da počiva skrivena u svakoj egzistenciji, kao nezavisan entitet. Svet relativnosti je apsorbiran u *sunjati* i u njoj uspostavljen; *sūnyatā* kao da obavlja ceo svet, a opet se nalazi u svakom predmetu što u svetu postoji. *Sūnyatā*-doktrina nije ni imanentizam ni transcendentalizam; ona je, ako se tako može, reći, i jedno i drugo. Ako se proglasi da imanentizam i transcendentalizam protivreče jedan drugom, *sūnyatā* je ta protivrečnost. Protivrečnost podrazumeva dva suprotstavljena pojma. *Sūnyatā* je apsolutno jedna; zato u njoj nema protivrečnosti.

Protivrečnost se oseća jedino kad smo izvan *sunjate*. Dokle god živimo u njoj, nema protivrečnosti, a zen želi da tu boravimo. Zato se u zenu *sūnyatā* mora iskustveno doživeti, a ne konceptualizovati. Iskustveno doživeti znači postati svestan, ali ne onako kao što stičemo svest o čulno-intelektualnom svetu. U potonjem slučaju, uvek postoji subjekt koji je nečeg svestan i objekt ko- ga je subjekt svestan, pošto je čulno-intelektualni svet dihotomni svet subjekta i objekta. Po zenu, da bismo bili svesni *sunjate* moramo prevazići ovaj dihotomni

svet, ali tako da se ne nađemo izvan njega. *Sūnyatā* se mora iskustveno doživeti na jedinstven način.

Ovaj jedinstven način sastoji se u tome što *sūnyatā* ostaje u sebi, a ipak samu sebe čini objektom sopstvenog iskustva. To znači da se deli, a ipak ostaje cela. Kad se radi o običnom iskustvu, ovo je nemoguće, jer se u svetu običnih iskustava svako iskustvo konceptualizuje, pošto je ovaj svet, u stvari, naša intelektualna rekonstrukcija, a ne stvarnost kakva je u sebi, u svojoj „takvosti“ kako bi rekli budistički filosofi. *Sūnyatā* se iskustveno doživljava jedino kad je ona sama i subjekt i objekt.

Filosof polazi od iskustva i logike jednog rekonstruisanog sveta, pa, ne uspevajući da sagleda tu činjenicu, primenjuje svoju „logiku“ na iskustvo *sunjate*. Ovo iziskuje da *sūnyatā* stupi u ovaj svet, što znači da će *sūnyatā* biti uništena. Ukoliko je činimo „logičnijom“, utoliko je potpunije uništavamo. Pravi način izučavanja *sunjate* jeste njeno iskustveno doživljavanje, sticanje svesti o njoj na jedini način kojim se *sunjati* može pristupiti. To će reći: filosof mora iščistiti i poslednji ostatak onoga što je um prikupio marljivo se baveći poslom umovanja. On mora da preokrene proces svog razmišljanja, da shvati kako je to oruđe sasvim delotvorno pri bavljenju stvarima iz ovog sveta relativnosti, ali da se kad želimo da siđemo do same podloge stvarnosti moramo obratiti drugom metodu, i da nema drugog metoda sem da odbacimo ovo intelektualno oruđe i potpuno nagi zaronimo u samu *sunjati*. Kao što rekoh, *sūnyatā* omogućuje ovaj svet. Pošto je tako, kad u poimanju *sunjate* primenimo metod koji upotrebljavamo za spoznaju ovog sveta, za spoznaju stvari koje tom svetu pripadaju i u njemu se nalaze, mi pokušavamo da ovaj metod prisilimo na dejstvo onde gde je nekoristan i besplodan.

„Spoznaja i sagledavanje“ *sunjate* su *sūnyatā* koja sebe spoznaje i sagledava; nema nekog ko spolja spoznaje i sagledaje; ona sama sebe spoznaje i sagledava. U tom pogledu *sūnyatā* je *ātman* svoj gospodar, uopšte nije uslovljena ničim spolja. Tu se postavlja pitanje:

Ako *sūnyatā* sama sebe sagledava i spoznaje, kako mi, ljudi možemo o njoj govoriti? Mi smo relativno određeni — celokupno naše znanje je uslovljeno — kako onda ovo relativno uslovljeno biće može postići iskustvo *sunjate*?

Odgovor glasi: Mi smo *sūnyatā*. Možemo da govorimo o *sunjati* zato što smo mi to. Kad ne bi tako bilo, na ovom svetu ne bi postojala filosofija. Isključivo blagodareći *sunjati*, kadri smo da umujemo, mada nas samo umovanje ne može dovesti do *sunjate*. Umovanje proizlazi iz *sunjate*: *sūnyatā* je u njemu; svaki korak umovanja ostavlja za sobom trag *sunjate*. *Sūnyatā* nas podstiče da prevaziđemo umovanje dok se još bavimo umovanjem. *Sūnyatā* želi sebe da sagleda, da se spozna, i ta želja *sunjate* dovodi do umovanja, a razum, ne znajući uzrok svoje delatnosti, sam sebe poražava uprkos ambicioznoj tvrdnji o sveznanju. U svom pokušaju da dosegne *sunjatu* umovanje samo sebe pobeđuje, ispoljava svoju beskorisnost, jer se upinje da dosegne *sunjatu* kao cilj umovanja, to jest tačku na kojoj prestaje svako umovanje, umesto da pokuša sagledati *sunjatu* u procesu umovanja. Kad mi umstvenici shvatimo da *sūnyatā* dejstvuje u samom umovanju, da umovanje nije ništa drugo do prerušena *sūnyatā*, tada spoznajemo i sagledavamo *sunjatu*, a time i *sūnyatā* spoznaje i sagledava sebe, te možemo reći da kad *sūnyatā* spozna sebe, nije *sūnyatā*, već smo to mi kao *sūnyatā*. *Sūnyatā* sebe spoznaje kroz nas, jer smo mi *sūnyatā*.

Kad *sūnyatā* postane svesna sebe (što je sama „spoznaja i sagledavanje“), imamo za nju drugo ime: *sūnyatā* je *tathatā*, „takvost“. *Tathatā* je pojam karakterističan za budističku filosofiju. Da razmotrimo sad njega.

III

Dok se *sūnyatā* može krivo shvatiti kao nešto negativno, u pojmu *tathatā* nema ničeg što bi nagovestilo ideju negativnosti. *Tathatā* je sagledavanje stvari kao

takvih, to je potpuna afirmacija. Vidim drvo i velim da je to drvo; čujem pticu kako peva i kažem da ptica peva; bob je bob, a planina je planina; ptice lete, poljsko cveće cveta: ovo su konstatacije *tatate*. Kad su jednog učitelja zena upitali „Šta je svakodnevna misao (*hsin*)?“ on reče: „Spavam kad sam umoran, jedem kad ogladnim.“ Ova „svakodnevna misao“ proglašena je za konačni tao, najviše učenje budističke filosofije.

Ako *sūnyatā* sve poriče ili odbacuje, *tathatā* sve prihvata i podržava; može se smatrati da su ova dva pojma suprotstavljena, no ideja budizma je da oni nisu protivrečni, da samo tako izgledaju s našeg relativističkog stanovišta. Uistinu, *tathatā* je *sūnyatā*, a *sūnyatā* je *tathatā*; stvari su *tathatā* zato što su *sūnyatā*. Jedan budistički filosof veli: pre no što dođe do *sūnyatā*-iskustva, planina je planina, a voda je voda; posle njega, planina nije planina, a voda nije voda; no kad se iskustvo produbi, planina je opet planina, a voda je voda. Ovo iziskuje dopunu. Kad filosof kaže da iskustvom *sunjate* planina prestaje biti planina i voda nije više voda, mora se smatrati da ovo iskustvo nije doprlo do svojih najdubljih dubina; još je na razini umovanja; preostalo je nešto od konceptualizacije; nije sasvim očišćeno od svih taloga: Kad je *sūnyatā* stvarno *sūnyatā*, ona se postovećuje sa *tatatōm*.

Pojam *tatate* približava zen pragmatizmu i egzistencijalizmu: svi oni kao osnov svog teoretisanja usvajaju iskustvo, a ovo iskustvo čvrsto je pripojeno svetu relativnosti. Zen se, međutim, na najbitniji način razlikuje od pragmatizma: dok se pragmatizam obraća praktičnoj korisnosti istine, to jest svrsishodnosti našeg delanja, zen naglašava nesvrsishodnost rada ili oslobođenost od teleološke svesti; ili kako to zen karakteristično izražava: proživeti život ne ostavljajući za sobom ni traga. U tom je duhu Huj Neng, šesti patrijarh i začetnik kineskog zena, uporno isticao da su *dhyāna* i *prajñā* istovetne ili istovremene. Kad se veli kako se Huj Nen-gu istina zena otkrila dok je slušao *Dijamantsku sutru*, možemo zapaziti da se ista misao krije i u rečima koje

su doprinele njegovom prosvetljenju, naime: „probuditi um, ne boraveći nigde“, a to je upravo neteleološko tumačenje života.

Teleologija je termin koji pripada svetu vremena, relativnosti, kauzalnosti, morala itd., dok zen živi s one strane svih tih ograničenja. Sve dok ljiljani u polju i ptice nebeske žive samo da bi pokazale divotnost božanskog života — žive životom bez svrhe. Ljudska bića takođe: kad živimo ne pokušavajući da svojoj veličini dodamo ni jedan pedalj i bez brige o tome šta ćemo sutra obući ili jesti, no prepuštajući svakodnevnom zlu da se samo o sebi stara, zar nije takav život divotan koliko i život ptica ili ljiljana? Zar nam Bog nije namenio ovakav život, to jest, život oslobođen svih teleoloških trzavica i ljudskih namernih složenosti? Te tako čitamo u 385. strofi *Dhammapada*:

*Za koga ne postoji ni ova ni ona obala, ni obe zajedno
Onog koji ne zna za brige i ropstvo — njega nazivam
bramanom.²*

Zen se od egzistencijalizma razlikuje u ovome: postoje različite vrste egzistencijalizma, ali se, izgleda, sve slažu u tome što smatraju da je konačni čovek beskonačno udaljen od Boga, da „more mogućnosti koje se čoveku otvaraju — zastrašuje. One znače slobodu, a neograničena sloboda znači nepodnošljivu odgovornost.“³ Ove misli su zenu strane, pošto je za njega konačno — beskonačno, vreme je večnost, a čovek nije odvojen od Boga, „ja sam prije nego se Avram rodio.“ Sem toga, zen ne vidi ništa zastrašujuće u beskonačnim mogućnostima, neograničenoj slobodi, beskrajnim odgovornostima. Zen se kreće naporedo s beskonačnim mogućnostima; zen uživa u neograničenoj slobodi, jer je zen sloboda sama; ma koliko beskrajna i nepodnošljiva bila odgovornost zen je snosi kao da je uopšte ne snosi. Po hrišćanskoj terminologiji ovo znači da je breme moje odgovornosti

² *The Dhammapada* (Translation by Narada Thera with a foreword by Dr. Cassius A. Pereira (rev. 2d ed.; Colombo: Dally News Press, 1946), str. 63.

³ *Philosophy East and West*, I, 1 (april 1951), str. 44.

prebačeno na pleća Božja, „ne kako ja hoću nego kako ti“ — ovo je stav zena prema moralnoj odgovornosti. Ovo, naravno, nije njeno izbegavanje. Zen je spreman da u potpunosti snosi odgovornost, ako treba, i život da žrtvuje; no stvar je u tome što zen upražnjava vrlinu *dāna*, „davanja“, prvu od šest *pāramitā*, na planu *tatate*, kao da „usred sevanja munje začarlija proletnji lahor.“

Kjerkegor (Kierkegaard) je bio pomalo neurotičan i morbidan u svojim razglabanjima o strahu: on je bio opsednut tim osećanjem zato što je abnormalno osećao svoju odvojenost od Boga, što ga je sprečilo da potpuno razume značenje slobode koja proizlazi iz iskustva *tatate*. Egzistencijalista obično tumači slobodu na planu relativnosti, gde i ne postoji sloboda u najvišem smislu tog pojma. Jedino se za *tatatu* i iskustvo *tatate* može reći da su sloboda. Egzistencijalista gleda u ponor *tatate* i drhti, savladava ga neizrecivi strah. Zen bi mu rekao: Zašto ne skočiš pravo u ponor i ne vidiš šta je tamo? Ideja individualizma sudbonosno ga zadržava da se ne baci u đavolove ralje.

IV

Za zen vreme i večnost su jedno. Ovo se može pogrešno protumačiti, pošto većina ljudi smatra da zen uništava vreme i umesto njega postavlja večnost, koja za njih znači stanje u kome se apsolutno miruje i ništa ne čini. Oni zaboravljaju da je, prema zenu, večnost — vreme, ukoliko je vreme — večnost. Zen nikad nije zastupao ideju da ne treba ništa činiti; večnost je naše svakodnevno iskustvo u ovom čulno-intelektualnom svetu, jer van ove vremenske uslovljenosti nema večnosti. Večnost je moguća jedino sred rađanja i umiranja, usred vremenskog procesa. Podižem prst, to se događa u vremenu, a vidi se kako na vrhu prsta igra večnost. Kad se ovo prevede u prostorne pojmove, jedan prst u sebi sadrži tri hiljade hiliokosmosa. Ovo nije simbolika. Za zen je to stvarno iskustvo.

U izvesnom smislu zen se može smatrati momentalističkim, ali ne kao što se to obično shvata. Zen poseduje večnost u trenutku, dok je momentalizam lišen večnosti. Za momentaliste svaki prolazni trenutak je samo prolazan i ne nosi sobom večnost. Momentalisti su stoga neodgovorni (u lošem smislu te reči), oni su antimoralni, uopšte nisu slobodni, ne gospodare sobom pošto njima upravlja svest o trenutnosti. Zen ovo stanje duha naziva „obitavanjem“, posedovanjem „utvrđenog obitavališta“. Onaj ko ima obitavalište zarobljenik je, poput čoveka privezanog za stub ili ograđenog plotom. Slobodni sledbenik zena nigde nema obitavališta, on živi u krugu čiji je obim bezgraničan;⁴ zato, gde god se obreo, u središtu je stvarnosti, on je stvarnost. Život momentaliste nema nikakvog smisla: podoban je životu životinje ili biljke — naravno, život je tu, ali nema nikakvog značenja. Zašto? Zato što momentalist dok živi u vremenu nije svestan večnosti; njemu je svaki trenutak samo trenutak i ništa više; on u njemu uživa kao pas što jurca dvorištem; njegovo uživanje je animalističko i nema nikakve vrednosti.

Momentalizam ne zna šta se podrazumeva pod apsolutnom sadašnjošću. Zen u njoj živi i zato je *tathatā*-svestan. U *Dijamantskoj sutri* čitamo: „Prošli um je nedokučiv, budući um je nedokučiv, sadašnji um je nedokučiv.“⁵ Ovo je značajna izjava. Njen je smisao da je svest u vremenu, da dejstvuje u vremenu, da je ona vreme, i da je u svesti smešteno ono što je u budističkoj filozofiji poznato kao *ksana* (na kineskom: *nien*, a na japanskom: *nen*). Biću tako slobodan da *ksana* prevedem izrazom jedinica svesti, pošto svest serijalno prolazi kroz ove jedinice. Izraženo vremenskim pojmom, jedinica svesti je najkraći mogući delić vremena. No, bu-

⁴ U 179. i 180. strofi *Dhammapada* čitamo o „Budi bez tragova čija su lutanja beskonačna“ što tačno odgovara mahajnskoj ideji o „neostavljajući tragova“ i o „buretu čiji su svi obručci popucali“.

⁵ V. *Dhammapada*, 348: „Odbaci prednjicu, odbaci pozadinu, odbaci sredinu. Prelazeći na suprotnu obalu postojanja, uma oslobođenog svega, nemoj opet da prođeš kroz rađanje i umiranje.“ Prednjica, pozadina i sredina odgovaraju budućnosti, prošlosti i sadašnjosti.

dući da nismo kadri postaviti ma kakvu granicu vremen-
skoj podeli, možemo reći da se jedinica svesti samo teo-
rijski pretpostavlja. *Ekaksana*⁶, tj. ideja o takvoj posled-
njoj jedinici je u svakom pogledu neostvariva, i to se
podrazumeva gore navedenom tvrdnjom iz *Dijamantske*
sutre. *Ekaksana* je nedostižna, a isto tako i apsolutna
sadašnjost; *ekaksana* je apsolutna sadašnjost, večno sa-
da. Tako se kaže da se zen poima u *ekaksani*.

Svaki trenutak svesti je *ekaksana*, a ipak se iz
njega ne može izdvojiti *ekaksana* i pokazati kao takva.
Ekaksana znači prolom vremena iz večnosti; to je bu-
đenje svesti iz najtamnijih skrivnica nesvesnog. Prili-
kom buđenja *ekaksane*, nesvesnost dolazi k sebi ili pak
možemo reći da tada večnost prodire u vreme. Zato se
nesvesno spoznaje samo kroz svest, a večnost kroz vre-
me. Ne postoji večnost kao takva; ona uvek mora biti
u procesu vremena; nema takozvane nesvesnosti koja
ne bi dolazila zajedno sa svešću. *Ekaksana* se često ozna-
čava kao *aksana*,⁷ te se ta dva pojma upotrebljavaju kao
sinonimi. *Aksana* znači *neksana*. *Neksana*, međutim, ne
podrazumeva brisanje svesti; ona je u svesti i sa njom,
ona je *ekaksana*, ali je ipak kao takva nedostižna. *Nek-*
sana ima kao pozitivno značenje — večnost.

Isto se može reći za pojmove kao što su nedelanje
(*akarma*), nemišljenje ili neum (*acitta*) ili neobitavanje
(*aprastihita*). Sve su to pozitivne ideje iako su negativ-
no izražene. Kao što je svaka *ekaksana* — *aksana*, svaki
čin je nečin, svaka misao — nemisao, a svako mesto sve-
sti ujedno nije mesto. Kaže se da um buđenjem stiže
samosvest, a opet ne postoji buđenje uma na koje bi se
kao takvo moglo posebno označiti: ovako treba shvatiti
zen i način na koji se zen izražava.

Možemo se upitati: Čemu ove protivrečnosti? Od-
govor glasi: One su takve zbog *tatate*. One su takve pro-
sto zato što su takve, ni iz kakvog drugog razloga. Stoga
nema logike, ni analize, ni protivrečnosti. Stvari (uklju-

⁶ *Eka* znači jedan, *ekaksana* — jedno magnovenje.

⁷ Doslovno: *nemagnovenje*. Na kineskom: *wu-mien*; na japan-
skom: *mu-nen*.

čujući tu sve moguće vidove protivrečnosti) večito pri-
padaju *tatati*. A ne može biti ono što je, ako ne stoji
nasuprot onome što nije A; da bi A bilo A potrebno je
ne-A, što znači da je *ne-A* sadržano u A. Kad A zaželi da
bude A, ono je već izašlo iz sebe, to jest postalo je *ne-A*.
Da A ne sadrži i ono što nije ono samo, *ne-A* ne bi mo-
glo izaći iz A da A učini onim što jeste. A je A zbog ove
protivrečnosti, a ta protivrečnost se ispoljava jedino kad
logično razmišljamo. Sve dok smo u *tatati* ne postoji
nikakva protivrečnost. Zen ne poznaje protivrečnosti,
na njih nailazi logičar, zaboravljajući da ih je sam stvo-
rio. Zen sve prima onakvo kakvo je, a protivrečnosti
se bez mnogo buke same razrešavaju. Nije svojstveno
zenu da uništi čitav svet ili da ga svede na jedan ap-
straktni entitet kako bi iskusio nestanak protivrečnosti.

Čovekovom umu najviše smeta što pojmove, koje
je kadar da stvara kako bi objasnio stvarnost, hiposta-
zuje i tretira ih kao da su stvarno postojeće stvari. I ne
samo to, um pojmove koje je sam izgradio smatra zakoni-
ma spolja nametnutim stvarnosti koja im se mora
pokoravati da bi se razvijala. Ovaj stav ili pretpostav-
ka intelekta pomaže umu da prirodu koristi u svoje svr-
he, no umu potpuno izmiče unutarnje delovanje života,
te je sledstveno tome sasvim nesposoban da ga razume.
Ovo je razlog zbog kojeg moramo da zastanemo pred
protivrečnostima i ne znamo kako ćemo dalje.

U 369. strofi *Dhammapada* čitamo:

*Ispranzi ovaj čin. O Biku! Kad ga isprazniš, zaplovičeš brzo,
Odbacivši požudu i mržnju, tako ćeš otići u Nibanu.**

„Isprazniti ovaj čin“ znači odstraniti iz našeg uma
sve pojmove koje smo izgradili da bismo intelektualno
operisali stvarnošću i naveli je da da rezultate najpo-
voljnije za naš praktičan život. Tako su se razvile nauke,
mehaničke naprave postigle su čudesne rezultate, a naš
takozvani životni standard dostigao je vrhunce za koje
se ranije nije znalo. No što se tiče spiritualizacije života
ili dubljeg uvida u njegov smisao, bojim se da nismo

* (Bhikkhu), (Nibbāna) — Prev.

mного napredovali; naš životni čin ne plovi ništa brže no ranije. „Požuda i mržnja“, koje čin takođe sadrži, narastaju i gomilaju se, uopšte nisu odbačene, pošto je intelektualizacija nemoćna da čin oslobodi tereta požude, mržnje i sličnog.

Treba se setiti da *śūnyatā*-doktrina ne podrazumeva pražnjenje čuna stvarnosti jer je sama stvarnost *śūnyatā*, te nema šta da se prazni. *Śūnyatā* je jedna pozitivna ideja i u ovoj pozitivnosti *śūnyatā* se poistovećuje sa *tatatom*. Zen sagledava stvarnost ka *tatatu* i zbog ovog *tatata*-shvatanja stvarnosti zen proglašavaju radikalnim empirizmom. Zen je empiričan, jer pribegava *prajñā*-intuiciji kao sredstvu ovladavanja samom stvarnošću bez pomoći ikakve zaobilazne metodologije. Zenovski empirizam je radikalniji zato što *prajñā*-intuicija počiva u svim oblicima intuicije i umovanja, a mimo *prajñā*-intuicije nema ničeg što bi nas primoralo da dođemo u neposredan dodir sa stvarnošću. U poređenju s *prajñā*-intuicijom, čulno iskustvo uopšte nije neposredno, budući da predstavlja intelektualnu ili konceptualnu rekonzentraciju. Kad vidimo drvo i nazovemo ga drvetom, mi mislimo da je ovo čulno iskustvo konačno; međutim, u stvari, ovo čulno iskustvo postalo je moguće tek nakon konceptualizacije. Drvo nije drvo sve dok se ne podvede pod pojam „drveta“. *Tathatā* prethodi ovoj konceptualizaciji; ona je prisutna čak i onde gde se nalazimo pre no što kažemo da postoji ili ne postoji; ona je postojala dok je Bog još bio u stanju savršenog samozadovoljstva, dok još nije bio uobličio ideju ili volju da stvara, dok još nije izrekao svoju naredbu: „Neka bude svetlost!“ No ovde sam već i suviše rekao, a *tathatā* je daleko, na beskonačnoj udaljenosti.

V

Unekoliko možemo reći da u zenovskoj koncepciji *tatate* ima nešto što nas podseća na estetičko uživanje u umetničkim delima ili prirodnim lepotama. Da bih po-

kazao šta ovim mislim, navešću jednu japansku *haiku*. *Haiku* je najsažetiji oblik pesničkog izraza, te stoga lakše možemo analizirati njenu sadržinu. Pred kraj vladavine Tokugava živela je pesnikinja po imenu Čijo (Chiyo); pošto je rodom iz pokrajine Kaga (Kaga), poznata je kao *Kaga no Chiyo*. Jedna od njenih zapaženih *haiku* jeste ova:

*Asagao ya!
Tsurube torarete,
Morai midzu.*

To doslovno znači: „Oh, ladoležu!⁸ Pošto je vedro zasunjeno, prosih vodu.“

Ova *haiku* iziskuje objašnjenje. Jednog ranog junskog jutra, Čijo ode da izvadi vode iz bunara. Vedro ostavljeno na ogradi, zatekla je opleteno rascvetanim ladoležom. Oni koji su posetili Japan svakako su zapazili kako se pred zoru prekrasno rascvetava ladolež — cvet izgleda tako svež, okupan rosom. Tog jutra kad je Čijo pošla po vodu, ta lepota mora da je odista veoma duboko dirnula pesnikinju. Njegova eterična krasota toliko ju je potresla da je neko vreme ostala bez reči, dok konačno nije smogla da kaže samo — „Oh, ladoležu!“

To „Oh, ladoležu!“ sadrži sve što ma koji pesnički duh može reći o tom cvetu; sve što bih mogao dodati bio bi samo komentar koji bogzna koliko ne obogaćuje prvobitni iskaz. Tako je i sa Čjioinim stihovima: „Pošto je vedro zasunjeno, prosih vodu.“ Ona je ova dva stiha ubacila samo kao neku vrstu kontrasta između divne stvari koja ne pripada ovom svetu skrnavljenja i praktičnih poslova svakodnevnog života u kome vlada utilitarizam. Pesnikinja je toliko bila zaneta svojom kontemplacijom lepote, da joj je trebalo vremena da dođe k sebi.

Koliko je dubok i potpun utisak na nju ostavila nezemaljska lepota cveta, vidi se iz činjenice da nije pokušala da puzavicu skine s vedra, što je lako mogla učiniti a da ne povredi biljku. Međutim, njeno osećanje

⁸ III je bolje prevesti ovako: „Pogledaj ladolež!“

poistovećenosti s lepotom bilo je tako snažno da joj to nije ni na um palo; nije htela da uprlja nebesku tvorevinu ma čim što miriše na svakodnevnii posao. Pesnikinja je ipak bila i žena, seljanka koja se stara o svom domaćinstvu i nije mogla izbeći pomisao na svoj posao, te joj je jedino preostalo da ode do suseda i zamoli da joj da vodu potrebnu za obavljanje njenih jutarnjih poslova. Takvo podsećanje na relativni život u ovom svetu, takvo buđenje iz neizdiferenciranog zanosa lepotom obeležavaju našu ljudsku situaciju u kojoj se svi neizbežno nalazimo.

Ne možemo večito ostati u stanju neizdiferenciranosti; mi smo toliko ljudi da izražavamo svako iskustvo kroz koje prolazimo i tako, izražavajući se, poimamo da nam iskustvo postaje dublje i jasnije. Neizraženo iskustvo uopšte nije iskustvo; čoveku je svojstveno da se izražava, to jest da pribegava diferencijaciji i analizi; zato možemo reći da životinje nemaju nikakvog iskustva. *Tathatā* ne može ostati neizražena i neizdiferencirana: u toj meri se mora konceptualizovati. Mada izricanje reči „Oh, ladoležu!“ znači izlaženje iz identifikacije, te, dakle, više nema pripadanja *tatati*, svima nam je urođeno ovo izlaženje iz sebe, ova negacija sebe da bi čovek bio ono što jeste. A ova konceptualizacija neminovno vodi protivrečnostima, koje se mogu razrešiti jedino u sintezi *prajñā*-intuicije.

Psihološki, pesnikinji Čijo bilo je potrebno izvesno vreme da bi se prenula iz svoje kontemplacije lepote; no govoreći sa stanovišta metafizike, njena duboka poistovećenost i buđenje do svesti o diferencijaciji — istovremeni su, a ova jednovremenost događa se u apsolutnoj sadašnjost — to je *ekaksana tatate*. Ovo je filozofija žena.

U *tatati* postoji jedan noetički element. *Tathatā* nije samo pesnička kontemplacija stvarnosti ili duboka identifikacija s njom; u *tatati* postoji i svest, a ta svest je *prajñā*-intuicija. *Prajñā*-intuicija se prema tome može definisati kao neizdiferencirana diferencijacija; tu se celina intuitivno spoznaje zajedno sa svim njenim delo-

vima; tu neizdiferencirana celina dolazi skupa sa svojim beskonačno izdiferenciranim, individualizovanim sačiniteljima. Tu se celina sagledava izdiferencirana u svojim delovima, ali ne na panteistički ili imanentistički način. Celina nije izgubljena u delovima, niti se prilikom deljenja na individue gubi iz vida celina. Jedan je, ne izlazeći izvan sebe, sve, a svaki od beskonačno različitih i promenljivih predmeta koji nas okružuju ovaploćuje jednog, istovremeno zadržavajući svoju individualnost.

VI

Zenu se često prebacuje tuđenje, usamljeničtvo i odvojenost od masa. U izvesnoj meri to je tačno. Sledbenik zena katkad živi u razređenoj atmosferi „intelektualne“ nadmoćnosti; sklon je da stoji po strani društva i da ne koristi zajednici kojoj pripada. No činjenica je da zen pored svoje sazajnosti, ima i voljni, odnosno afektivni aspekt. Iskustvo prosvetljenja nije lišeno velikog, samilosnog srca (*mahākarunā*), ali su ga dosad istorijske okolnosti sprečavale da se u tom smeru iskaže. Zen je društveno orijentisan koliko i svaka druga religija, samo se ovo iskazivalo ili pokazivalo individualističkije zato što zen naglašava vrednost individualnog iskustva. Što se tiče socijalnog služenja bližnjima, zen to čini na svoj način. Sledeći primeri pokazaće šta time mislim.

Otkako je u početku svega Adamu naređeno: „Sa znojem lica svojega ješćeš hleb, dokle se ne vratiš u zemlju iz koje si uzet“*, svi tegobno argatujemo kako bismo iskrčili „trnje i korov“ sa prokletog tla, odgajili hranu i ispunili nalog: „Rađajte se, dakle, i množite se; narodite se veoma na zemlji i namnožite se na njoj.“** Ovo naročito važi za Kinu, gde se zen prvi put razvio u obliku u kojem ga sad posedujemo. Kinezi su veliki poljoprivrednici i u poljoprivredu ulažu mnogo truda.

* *Sveto pismo staroga zavjeta*: Prva knjiga Mojsijeva, gl. 3, 19.

** *Sveto pismo staroga zavjeta*: Prva knjiga Mojsijeva, gl. 9,7 — Prev.

Zato je učiteljima žena bilo prirodno da se stalno pozivaju na zemljoradnju i stvari povezane sa zemljoradnjom.

Huj Neng, šesti patrijarh, radio je u zadnjem dvorištu, tucao pirinač i cepao drva, za sve vreme dok je bio kod Hung Jena, petog patrijarha. Ma Co (Ma-tso) je povredio noge radeći sa svojim učenicima na jednom seoskom imanju. Jedan učenik je preterao kolica preko njegovih nogu. Berući listiće čaja, Isan (Isan) i Hsing San (Hsing-san) nisu zaboravljali da raspravljaju o problemima stvarnosti. Kad su Paj Čanga (Pai-chang) upitali šta će se s njim dogoditi nakon smrti, smesta je odgovorio: „Rodiću se kao magarac nekog svog seljanina.“ To je značilo da je učitelj bio voljan da učini sve kako bi nadoknadio sve ono što su seljaci učinili za njega i njegove manastire.

Zenovska literatura obiluje izrazima kao što su „na pijaci“, „nasred raskršća“, što sve znači — vredno se baviti svakovrsnim poslovima; ili se veli: „lica ubrljanog blatom i glave posute pepelom“, čime je opisan čovek koji dirinči i nosi težak teret. Dobro je poznata činjenica da zen nije prezirao fizički rad, da je odbijao da „usred bela dana bude dokon“. Paj Čang je kao svoju krilaticu usvojio ovo: „Dan proveden u neradu — dan posta“; bio je spreman da svoj hleb nasušni jede sa znojem lica svojega. Poslednji prizor iz *Deset slika čuvanja krava* pokazuje čoveka srećna izgleda kako dolazi na pijacu. Pijaca je suprotnost planinskom manastiru; prva je mesto gde čovek služi društvu, dok se u potonjem stiče sprema potrebna za javnu delatnost. Manastir nije namenjen jedino tome da bude skrovište od svetovnih briga; naprotiv, to je vežbalište gde se čovek oprema za bojište života, to jest priprema se da za svoju zajednicu učini sve što se učiniti može. Svi budisti govore o tome kako treba „svim ljudima pomoći da pređu reku rađanja i umiranja.“

Budisti izgledaju prilično nepreduzimljivi ili zaočitali u pogledu tzv. „dobrotvorne delatnosti“, zato što istočnjaci, među kojima cveta budizam, nisu naročito

sposobni organizatori, ali su milosrdno nastrojeni, kao i svi religiozni ljudi, i spremni da svoje učenje praktično sprovedu. Međutim, oni nisu navikli da svoje dobrotvorne poduhvate izvode sistematski; tačnije, podsticali su ih da svoj posao obave tiho, privatno, pojedinačno, ne dopuštajući da drugi saznaju šta to oni rade. Kad čitamo poglavlja istorije budizma koja se odnose na ovu fazu njegove delatnosti, zapažamo koliko su budisti učinili za blagostanje i uzdizanje masa.

Najžalosnije je što smo i pored svih crkava, hramova, sinagoga, džamija i drugih ustanova za svetovno i spiritualno vaspitanje većinom neuki, zatucani i potpuno egocentrični. To je ono što ponekad obeshrabruje i rastužuje prosvetljene, a tragovi tih osećanja mogu se uočiti kod svih naših svetih likova. Dr Ejms piše: „U najcrnijoj bedi i očajnim okolnostima, neosetljivost možda i jeste najpogodnija, ali je žalosna varka ako se misli da je to ono najbolje što nam ljudski život može pružiti.“⁹ Potpuno je u pravu. Dokle god je čovek ono što jeste, ne može biti neosetljiv prema zbivanjima u svojoj okolini. Samo što se ne raspameti gledajući sve ljudske bolove, mučenja i neizreciv jad nakon eksplozije atomske bombe usred gusto naseljenog grada. A najgore je to što je pred ovim patnjama čovek potpuno nemoćan. Jedini lek koji može imati jeste jevanđelje neosetljivosti. Kako je to nečovečno! Ali kad pomislim da su sve takve stvari izvan naše individualne kontrole (mada sam sklon mišljenju da su sve naše kolektivne delatnosti zbir individualnih misli i postupaka), ne mogu a da duboko ne saosećam s biblijskim piscem koji Bogu stavlja u usta ove reči:

I Gospod, videći da je nevaljalastvo ljudsko veliko na zemlji i da su sve misli srca njihova svagda samo zle,

Pokaja se Gospod što je stvorio čovjeka na zemlji, i bi mu žao u srcu.

⁹ Op. cit., str. 39.

I reče Gospod: hoću da istrijem sa zemlje ljude, koje sam stvorio, od čovjeka do stoke i do sitne životinje i do ptica nebeskih, jer se kajem što sam ih stvorio.¹⁰

Da li se sad Bog ozbiljno latio gigantskog posla da čoveka zbriše sa lica zemlje? Izgleda — jeste. Ako je tako, čovek, ukoliko je čovek, mora raspolagati filosofijom pomoću koje će se nositi sa tom situacijom. Da li zen može da ponudi takvu filosofiju?

ERIH FROM

PSIHOANALIZA I ZEN BUDIZAM

¹⁰ *Sveto pismo staroga zavjeta: Prva knjiga Mojsijeva, gl. 6, 5-7.*

Dovodeći zen budizam u vezu sa psihoanalizom razmatramo dva sistema koji se bave teorijom čovekove prirode i praksom što vodi njegovom blagostanju.* Svaki od njih karakterističan je izraz istočne, odnosno zapadne misli. *Zen budizam* je spoj indijske racionalnosti i apstraktnosti sa kineskom konkretnošću i realizmom. *Psihoanaliza* je prevashodno zapadnjačka tvorina, kao što je zen — istočnjačka; ona je čedo zapadnog humanizma i racionalizma i tokom devetnaestog veka vođene romantičarske potrage za mračnim silama koje izmiču racionalizmu. U mnogo daljoj prošlosti, grčka mudrost i hebrejska etika spiritualni su kumovi ovog naučno-terapeutskog pristupa čoveku.

No uprkos činjenici da se i psihoanaliza i zen bave prirodom čoveka i praksom koja vodi njegovom preobražaju, razlike, su, izgleda, veće nego sličnosti. Psihoanaliza je naučni metod, nereligiozan do srži. Zen sačinjavaju teorija i tehnika postizavanja „prosvetljenja“, iskustva koje bismo na Zapadu nazvali religioznim ili mističnim. Psihoanaliza je jedna vrsta terapije za mentalna oboljenja; zen je put ka spiritualnom spasenju. Može li razmatranje odnosa psihoanalize i zenbudizma uroditi i kakvim drugim plodom do tvrdnjom da ne postoji nikakav odnos sem onog što ga čini suštinska i nepremostiva razlika?

* Naravno, nije reč o materijalnom blagostanju — Prev.

A, ipak, među psihoanalitičarima postoji nepobitno interesovanje za zen budizam koje neprestano raste.¹ Koji su izvori ovog interesovanja? Kakav je njegov smisao? Ovaj rad pokušaće da pruži odgovor na ova pitanja. Neću ni pokušati da sistematski prikazem zenovsku misao — taj zadatak bi premašao moje znanje i iskustvo; niti ću pokušati da dam potpun prikaz psihoanalize — što bi izlazilo iz okvira ovog rada. Ipak ću — u prvom delu ovog rada — iscrpno prikazati one aspekte psihoanalize koji se neposredno odnose na vezu između psihoanalize i zen-budizma, a koji istovremeno predstavljaju i osnovne pojmove onog izdanka frejdističke (Freud) analize koji ponekad nazivam *humanističkom psihoanalizom*. Nadam se da ću na taj način pokazati zašto je proučavanje zen-budizma za mene bilo od životnog značaja, i zbog čega je, kako verujem, značajno za sve izučavaoce psihoanalize.

I. DANAŠNJA SPIRITUALNA KRIZA I ULOGA PSIHOANALIZE

Kao prvi vid pristupa našoj temi, moramo razmotriti spiritualnu krizu kroz koju u ovom odlučujućem istorijskom razdoblju prolazi čovek na Zapadu i funkciju psihoanalize u toj krizi.

Dok većina ljudi na Zapadu ne oseća svesno da proživljava krizu zapadne kulture (u nekoj radikalno kritičnoj situaciji većina ljudi verovatno nikad i nije svesna krize), postoji saglasnost — bar među izvesnim

¹ V. Jungov (Jung) uvod za knjigu D. T. Suzukija *Zen Buddhism* (London, Rider, 1949); rad francuskog psihijatra Benoa (Benoit) posvećen zen-budizmu: *The Supreme Doctrine* (New York, Pantheon Books 1955). Pokojna Karen Horni (Karen Horney) se tokom poslednjih godina svog života strasno interesovala za zen budizam. Konferencija održana u Kuernavaki (Cuernavaca), Meksiko, na kojoj je pročitao ovaj rad, još jedan je znak interesovanja psihoanalitičara za zen budizam. U Japanu takođe postoji znatno interesovanje za vezu između psihoterapije i zen-budizma. V. rad Kodži Sata (Koji Sato): „Psychoterapeutic Implications of Zen“, u časopisu *Psychologia, An International Journal of Psychology in the Orient*, I, 4 (1958) i druge radove u istom broju.

brojem kritičkih posmatrača — o postojanju i prirodi ove krize. To je kriza koja je opisivana kao *malaise, ennui, mal du siècle*, umrtvljavanje života, automatizacija čoveka, njegovo otuđenje od sebe samog, svojih bližnjih i od prirode.² Čovek je sledio racionalizam do one tačke na kojoj se racionalizam izvrgao u potpunu iracionalnost. Od Dekarta (Descartes) naovamo, čovek je sve više odeljivao misao od osećanja; jedino se misao smatra racionalnom — osećanje je po samoj svojoj prilici iracionalno; ličnost, *ja*, rascepila se na intelekt, koji sačinjava moje biće i koji treba da *me* kontroliše kao što kontroliše prirodu. Vlast intelekta nad prirodom i proizvodnja sve većih i većih količina stvari postaju ciljevi života. U ovom procesu čovek se pretvorio u stvar, život je potčinjen posedu, „bićem“ gospodari „posedovanjem“. Dok su i grčki i hebrejski istočnici zapadne kulture smatrali svrhom života *čovekovo savršenstvo*, savremenog čoveka zaokuplja *savršenstvo stvari* i poznavanje načina njihove proizvodnje. Čovek sa Zapada se nalazi u stanju shizoidne nesposobnosti da iskusi osećanje, te ga more nelagodnost, utučenost i očajanje. Na rečima još uvek su mu ciljevi: sreća, individualizam, preduzumljivost — no, u stvari, on nema cilja. Upitajte ga zašto živi, šta je svrha svih njegovih stremljenja — i on će se zbuniti. Neki će reći da žive za svoju porodicu; drugi — da bi se „zabavljali“, treći — da bi zarađivali, ali zapravo niko ne zna zašto živi, nema nikakvog cilja, sem želje da izbegne nesigurnost i usamljenost.

Istina, broj vernika veći je no ikad, knjige o religiji postaju bestseleri a više ljudi no ikad ranije govori o Bogu. Međutim, ovakvo ispovedanje vere samo prikriva duboko materijalistički i nereligiozni stav i mora se shvatiti kao ideološka reakcija (prouzrokovana nesigurnošću i konformizmom) na onaj smer devetnaestog stoleća koji je Niče okarakterisao svojom slavnom izre-

² V. dela Kjerkegora, Marksa (Marx) i Ničea (Nietzsche), a u naše vreme, dela egzistencijalističkih filozofa i Luisa Mamforda (Lewis Mumford), Pola Tilaha (Paul Tillich), Eriha Kalera (Erich Kahler), Dejvida Rismena (David Riesman) i drugih.

kom „Bog je mrtav“. Ono ne postoji kao istinski religiozan stav.

Gledano iz jednog ugla, napuštanje teističkih ideja, do kojeg je došlo u devetnaestom veku, nije bilo malo postignuće. Čovek je izveo veliki skok u objektivnost. Zemlja je prestala biti središte kosmosa; čovek je izgubio svoju glavnu ulogu stvorenja koje je Bog predodredio da gospodari svim ostalim stvorovima. Proučavajući čovekove skrivene pobude s novom objektivnošću, Frojd je shvatio da vera u svemogućeg, sveznajućeg Boga ima koren u bespomoćnosti ljudskog bivstvovanja i u čovekovom pokušaju da svoju bespomoćnost savlada verom u oca i majku-pomagače koje oličava Bog na nebu. On je sagledao da jedino čovek može sebe spasti; učenja velikih učitelja, ljubavlju ispunjena podrška roditelja i voljenih bića mogu biti od pomoći — ali mu mogu pomoći samo da se usudi na prihvatanje izazova bivstvovanja i da na nj odgovori svom svojom moći i svim srcem.

Čovek se odrekao iluzije o očinskom bogu kao roditeljskom pomagaču, ali se odrekao i istinskih ciljeva svih velikih humanističkih religija: prevazilaženja ograničenja samoživog *ja*, postizanja ljubavi, objektivnosti, smernosti i poštovanja života, kako bi cilj života bilo samo življenje a čovek postao ono što potencijalno jeste. Ovo su bili ciljevi velikih religija Zapada, kao što su bili ciljevi velikih religija Istoka. Istok, međutim, nije bio opterećen bremenom pojma jednog transcendentnog oca-spasitelja kroz koji su monoteističke religije izrazile svoje žudnje. Taoizam i budizam su raspolagali racionalizmom i realizmom koji su nadmašali racionalizam i realizam religija Zapada. Oni su bili u stanju da čoveka sagledaju realistički i objektivno: kao biće koje sem „prosvetljenih“ nema nikog drugog ko bi ga vodio, a sposobno je da primi vođstvo zato što svaki čovek u sebi poseduje sposobnost buđenja i prosvetljavanja. Upravo zbog ovog razloga, religiozna misao Istoka (taoizam i budizam — i njihov spoj u zen-budizmu) danas stiže toliki značaj po Zapad. Zen budizam pomaže čoveku da

pronađe odgovor na pitanje njegovog sopstvenog postojanja, odgovor u suštini jednak onom što ga daje judeo-hrišćanska tradicija, no koji ipak ne protivreči racionalnosti, realizmu i nezavisnosti, tim dragocenim tekovinama modernog čoveka. Paradoksalno, istočnjačka religiozna misao ispada bliža racionalnoj misli Zapada od njegove sopstvene religiozne misli.

II. VREDNOSTI I CILJEVI U FROJDOVOJ KONCEPCIJI PSIHOANALIZE

Psihoanaliza je karakterističan izraz spiritualne krize zapadnog čoveka i jedan pokušaj pronalaženja rešenja. Ovo je otvoreno ispoljeno u skorašnjim vidovima razvoja psihoanalize, u *humanističkoj* ili *egzistencijalističkoj* analizi. No pre no što pristupim razmatranju svoje *humanističke* koncepcije, želim da pokažem kako je, sasvim suprotno opšte usvojenoj pretpostavci, sistem samoga Frojda prevazilazio pojmove „bolesti“ i „izlečenja“, bavio se čovekovim „spasenjem“, a ne samo terapijom mentalno bolesnih pacijenata. Površno gledano, Frojd je tvorac jedne nove terapije za mentalna oboljenja i na tu građu su bili usredsređeni njegovo najveće interesovanje i svi njegovi životni naponi. Međutim, ako bolje zagledamo, otkrićemo da se iza ove koncepcije medicinske terapije neuroza nalazi interesovanje za sasvim drugu stvar koje je Frojd retko izražavao i kojeg je, verovatno, retko bio svestan. Ova skrivena ili samo implicitna koncepcija ne bavi se prvenstveno lečenjem mentalnih oboljenja već nečim što prevazilazi pojmove bolesti i izlečenja. Šta je bilo to nešto? Kakva je priroda „psihoanalitičkog pokreta“ koji je Frojd zasnovao? Kakva je bila Frojdova vizija čovekove budućnosti? Šta je sačinjavalo dogmu na kojoj se temeljio njegov pokret?

Na ovo pitanje Frojd je verovatno najjasnije odgovorio ovom rečenicom: „Gde je bilo *ono* (id) — neka bude *ja* (ego).“ Njegov cilj bio je da iracionalne i ne-

svesne strasti potčini razumu; da čoveka oslobodi vlasti nesvesnog — u granicama čovekovih mogućnosti. Čovek je morao postati svestan nesvesnih sila u samom sebi, kako bi ih nadvladao i kontrolisao. Frojdov cilj bila je najpotpunija spoznaja istine, a to je spoznaja stvarnosti; po njemu, ova spoznaja jedino je svetlo spram kojeg se čovek na ovoj zemlji može upravljati. Ovi ciljevi bili su tradicionalni ciljevi racionalizma, filozofije prosvetećenosti i puritanske etike. Ali dok su religija i filozofija ovaj cilj samokontrolne postulisale na način koji se može nazvati *utopiškim*, Frojd je prvi (ili je bar verovao da je prvi) postavio ove ciljeve na *naučnu osnovu* — putem istraživanja nesvesnosti — i time ukazao na put ka njihovom ostvarivanju. Iako Frojd predstavlja vrhunac zapadnog racionalizma, njegova genijalnost se iskazala time što je istovremeno prevazišao lažno racionalističke i površno optimističke aspekte racionalizma, i ostvario sintezu sa romantizmom, upravo sa onim pokretom koji se, tokom devetnaestog veka, suprotstavljao racionalizmu svojim zanimanjem za iracionalnu, afektivnu stranu čovekove ličnosti i poštovanjem koje joj je ukazivao.³

U pogledu tretmana pojedinca, Frojda je filozofski i etički cilj takođe zaokupljao više no što se to obično veruje. U *Uvodnim predavanjima*, on govori o pokušajima izvesnih mističkih praktičnih postupaka da u ličnosti izazovu temeljan preobražaj. „Moramo priznati“, nastavlja, „da su terapeutske napore psihoanalize odabrali sličnu tačku pristupa. Njena je namera da ojača *ja* (ego), da ga učini nezavisnijim od *nad-ja* (super-ego), da proširi njegovo polje osmatranja i tako mu omogućiti da sebi pripoji nova područja *onog* (id). Gde je bilo *ono* (id) — neka bude *ja* (ego). To je kulturni poduhvat sličan isušivanju Zojderskog jezera.“ U istom duhu, on govori kako se psihoanalitička terapija sastoji u „oslobađanju ljudskog bića od njegovih neurotičkih

³ Za pojedinosti o kvazireligioznom karakteru psihoanalitičkog pokreta koji je Frojd stvorio, v. moju knjigu *Sigmund Freud's Mission* (World Perspective Series, ed. R. N. Anshen (New York, Harper, 1959)).

simptoma, inhibicija i nenormalnosti karaktera.“⁴ U svetlu pod kojim je on posmatra, i uloga analitičara prevazilazi ulogu lekara koji „leči“ pacijenta. „Analitičar“, veli on, „mora u neku ruku biti superioran ako u izvesnim psihoanalitičkim situacijama treba pacijentu da posluži kao *uzor*, a u drugom — da deluje kao učitelj.“⁵ „Na kraju“, piše Frojd, „ne smemo zaboraviti da se odnos između analitičara i pacijenta zasniva na *ljubavi prema istini*, to jest, na priznavanju stvarnosti, i da isključuje bilo koju vrstu *himbe* ili *obmanjivanja*.“⁶

U Frojdovoj koncepciji psihoanalize postoje i drugi činioци koji prevazilaze konvencionalno shvatanje bolesti i izlečenja. Oni koji poznaju misao Istoka, a posebno zen budizam, zapaziće da činioци koje ću pomenuti nisu bez svojih veza sa shvatanjima i mislima istočnjačkog uma. Načelo koje ću ovde prvo pomenuti jeste Frojdovo shvatanje da *spoznaja vodi preobražaju*, da se teorija i praksa ne smeju odeljivati, da samim činom *samospoznanje* čovek sebe *preobražava*. Skoro i nije potrebno naglašavati koliko se ova misao razlikuje od koncepcije naučne psihologije u Frojdovo ili naše vreme, po kojoj spoznaja po sebi ostaje teorijsko znanje a ne preobražava onog koji spoznaje.

Po još jednom aspektu, Frojdov metod je prisno povezan sa istočnjačkom mišlju, a naročito sa zen budizmom. Frojd nije delio visoko mišljenje o našem svesnom misaonom sistemu koje je tako karakteristično po modernog čoveka Zapada. Naprotiv, on je verovao da je naše svesno mišljenje samo mali deo celine psihičkog procesa koji se u nama odvija, delić upravo beznačajan u poređenju sa ogromnom snagom onih sila u nama koje su mračne, iracionalne, a istovremeno, i nesvesne. U želji da sagleda pravu prirodu neke osobe, Frojd je svojim metodom *slobodnih asocijacija* hteo da se probije kroz sistem svesnog mišljenja. Trebalo je da

⁴ „Analysis Terminable and Unterminalable“, *Collected Papers* Hogarth Press, V, 316. (Kurziv moj — E. F.)

⁵ *Ibid.*, str 351 (kurziv moj — E. F.).

⁶ *Ibid.*, str. 352 (kurziv moj — E. F.).

slobodne asocijacije zaobiđu logično, svesno, konvencionalno mišljenje. Ma kakva se kritika mogla uputiti *sadržini* Frojdovog nesvesnog, ostaje činjenica da je naglašavajući slobodne asocijacije na račun logičkog mišljenja suštinski prevazišao konvencionalni, racionalistički način mišljenja svojstven zapadnom svetu i krenuo pravcem koji je mnogo dalje i radikalnije razvila misao Istoka.

Postoji još jedna tačka u kojoj je Frojd radikalno odstupio od savremenog zapadnog stava. Tu imam na umu činjenicu da je bio voljan da neku osobu analizira jednu, dve, tri, četiri ili pet godina, pa i duže. Ovaj postupak je, u stvari, bio razlog za mnoge kritike upućene Frojdu. Nema zбора, treba se truditi da analiza bude što je moguće efikasnija, no ovde bih hteo da istaknem da je Frojd imao hrabrosti da kaže kako ima smisla provesti godine s jednom osobom, samo da bi joj se pomoglo da sebe shvati. Sa stanovišta korisnosti, sa stanovišta gubitka i dobitka, ovo baš nema mnogo smisla. Pre bi se moglo reći da se vreme utrošeno na takvu produženu analizu ne isplaćuje, ukoliko se ima u vidu *društveni učinak* promene do koje dolazi u jednoj osobi. Frojdov metod ima smisla jedino ako se prevaziđe moderno shvatanje „vrednosti“, ispravnog odnosa između sredstava i ciljeva, nekakvog bilansa; ako se prihvati da jedno ljudsko biće nije samerljivo ma kojoj *stvari*, da njegovo osamostaljenje, njegovo blagostanje, njegovo prosvetljenje (ili koji god termin upotreбили) samo po sebi predstavlja stvar od „vrhunske važnosti“, da ovaj cilj ne može kvantitativno izraziti nikakva količina vremena i novca. Posedovati viziju i hrabrost za iznalaženje metoda koji je podrazumevao ovo produženo bavljenje jednom osobom značilo je ispoljiti stav koji u jednom važnom aspektu prevazilazi konvencionalnu zapadnu misao.

Prethodne opaske nisu imale za cilj da nagoveste kako je Frojd svojim namerama bio blizak misli Istoka, ili određenije — misli zen-budizma. Mnogi elemen-

ti koje sam ranije pomenuo bili su u umu samog Frojda više implicitni no izričiti, pre nesvesni no svesni. Frojd je isuviše bio sin zapadne civilizacije, a naročito misli osamnaestog i devetnaestog stoleća, da bi mogao biti blizak misli Istoka izraženoj zen-budizmom, čak i da je ovaj poznavao. U bitnim crtama Frojdova slika čoveka bila je ona slika koju su uobličili ekonomisti i filosofi osamnaestog i devetnaestog veka. Oni su čoveka sagledali kao suštinski konkurentski nastrojenog, izdvojenog i vezanog za druge jedino potrebom razmenjivanja zadovoljenja ekonomskih i nagonskih potreba. Za Frojda, čovek je mašina koju pokreće libido a reguliše je načelo održavanja nadraženosti libida na najmanjoj meri. On je čoveka sagledao kao suštinski samoživog, s drugima povezanog jedino uzajamnom potrebom zadovoljavanja nagonskih želja. Za Frojda, uživanje je popuštanje napetosti, a ne iskustveni doživljaj radosti. Čovek se ukazuje rascepljen na svoj intelekt i svoja osećanja; čovek nije potpuni čovek, već razumno biće filozofa prosvetćenosti. Bratska ljubav je nerazuman zahtev protivan stvarnosti; mistično iskustvo je regresija na detinji narcisizam.

Pokušao sam da pokažem kako uprkos ovih očiglednih suprotnosti zen-budizmu, u Frojdovom sistemu ipak postoje elementi koji prevazilaze konvencionalne pojmove bolesti i izlečenja i tradicionalno racionalističko shvatanje svesti, elementi koji su doveli do daljeg razvoja psihoanalize čiji plodovi imaju neposredniji i pozitivniji afinitet prema misli zen-budizma.

Međutim, pre no što dođemo do razmatranja veze između ove *humanističke* psihoanalize i zen-budizma, želim da ukažem na promenu koja je bitna za razumevanje daljeg razvoja psihoanalize: na promenu u vrsti pacijenata koji dolaze da budu analizirani i na promenu problema što ih oni postavljaju.

Početak ovog veka psihijatru su se uglavnom obraćali ljudi koji su patili od *simptoma*. Ruka im je bila paralizovana ili su imali neki opsesivni simptom — kao što je prisilno pranje — ili su patili od opsesivnih

misli kojih se nisu mogli osloboditi. Drugim rečima, bili su bolesni, u smislu u kojem se reč *bolest* upotrebljava u medicini; nešto ih je sprečavalo da društveno funkcionišu kao što funkcioniše tzv. normalna osoba. Ako su od toga patili, i njihovo shvatanje izlečenja odgovaralo je shvatanju bolesti. Oni su želeli da se otarale simptoma, a njihov pojam „zdravlja“ bio je — ne biti bolestan. Želeli su da budu zdravi kao svaka prosečna osoba, ili, kako bismo to mi rekli, želeli su da ne budu nesrećniji i uznemireniji no što je prosečna osoba u našem društvu.

Tahvi ljudi se još uvek obraćaju psihoanalitičaru za pomoć i za njih psihoanaliza još uvek predstavlja terapiju čiji je cilj da otkloni njihove simptome i osposobi ih da društveno funkcionišu. No dok su nekad oni sačinjavali većinu psihoanalitičareve klijentele, danas su u manjini — možda ne zato što je njihov apsolutni broj danas manji, već stoga što je njihov broj relativno manji u poređenju sa mnogim novim „pacijentima“ koji društveno funkcionišu, koji nisu bolesni u ustaljenom smislu te reči, no koji pate od *maladie du siècle*, *malaise*, unutarnjeg mrtvila o kome sam govorio. Ovi novi „pacijenti“ obraćaju se psihoanalitičaru ne znajući od čega zapravo pate. Žale se na potištenost, nesanicu, nesreću u braku, odsustvo uživanja u radu i mnoge druge slične tegobe. Oni obično veruju da se njihov problem sastoji u ovom ili onom određenom simptomu i da bi se dobro osećali kad bi se oslobodili te određene teškoće. Međutim, ti pacijenti obično ne vide da njihov problem nije problem potištenosti, nesаницe, braka ili posla. Sve te različite tegobe samo su svestan oblik u kojem im naša kultura dopušta da izraze nešto što počiva mnogo dublje i zajedničko je raznim ljudima koji svesno veruju da pate od ovog ili onog određenog simptoma. Njihova zajednička muka je otuđenost od samih sebe, od bližnjeg i od prirode; svest da čoveku život sipi iz ruke poput peska i da će umreti da nije ni živio; svest da čovek živi usred izobilja, a ipak je čemeran.

Kakvu pomoć može psihoanaliza ponuditi onima koji pate od *maladie du siècle*? Ova pomoć se razlikuje (i mora se razlikovati) od „izlečenja“ koje se sastoji u otklanjanju simptoma, ponuđenog onima koji nisu kadri da društveno funkcionišu. Za one koji pate od otuđenosti, izlečenje se ne sastoji u *odsustvu bolesti* već u *prisustvu blagostanja*.

Međutim, ako treba da definišemo blagostanje, nailazimo na znatne teškoće. Ostanemo li u granicama frejdističkog sistema, morali bismo blagostanje definisati terminima teorije libida kao sposobnost punog genitalnog funkcionisanja, ili, gledano iz drugog ugla, kao svest o skrivenoj edipovskoj situaciji — a te definicije, po mome mišljenju, samo ovlaš dodiruju pravi problem ljudskog postojanja i postizanja blagostanja totalnog čoveka. Svaki pokušaj davanja probnog rešenja problema blagostanja mora prevazići frejdističku šemu i dovesti do razmatranja (koliko god nužno nepotpuno) osnovne koncepcije ljudskog postojanja na kojoj se zasniva humanistička psihoanaliza. Jedino tako možemo položiti temelj za poređenje psihoanalize i misli zen-budizma.

III. PRIRODA BLAGOSTANJA — ČOVEKOVA PSIHIČKA EVOLUCIJA

Prvi pristup definiciji blagostanja može se ovako formulisati: *blagostanje je usaglašenost sa čovekovom prirodom*. Ako pođemo dalje od ove formalne tvrdnje javlja se pitanje: *Šta je usaglašenost sa okolnostima čovekovog postojanja? Koje su te okolnosti?*

Ljudsko postojanje postavlja jedno pitanje. Čovek je u ovaj svet bačen bez svoje volje, a iz njega nestaje opet mimo svoje volje. Nasuprot životinji, koja u svojim nagonima poseduje „ugrađeni“ mehanizam za prilagođavanje sredini i koja potpuno živi u prirodi, čovek nema taj nagoni mehanizam. *On mora da proživi svoj život, ne proživljava život njega*. On je u prirodi,

ali i *prevazilazi* prirodu; poseduje svest o sebi, a zbog te svesti o sebi kao posebnom entitetu on se oseća nepodnošljivo usamljen, izgubljen, nemoćan. Sama činjenica rađanja postavlja jedan problem. U trenutku rođenja život čoveku postavlja jedno pitanje, i on mora na to pitanje da odgovori. On mora na nj da odgovara u svakom trenutku; ne njegov um, ni njegovo telo već *on sam*, ličnost koja misli i sanja, spava i jede, plače i smeje se — *celokupan čovek* — mora naći odgovor. Koje pitanje postavlja život? Pitanje glasi: Kako možemo nadvladati patnju, utamničenost i sram što ih izaziva iskustvo odvojenosti; kako da ostvarimo jedinstvo sa samim sobom, svojim bližnjima, sa prirodom? Čovek nekako mora odgovoriti na ovo pitanje; čak i ludilu dajemo jedan odgovor time što potpuno brišemo stvarnost van nas, živimo sasvim zatvoreni u ljušturi svoje ličnosti i tako preovladavamo užas odvojenosti.

Pitanje je uvek isto. Međutim, postoji *nekoliko odgovora*, ili, u osnovi, samo dva. Prvi: prevazići odvojenost i postići jedinstvo *regresijom* na stanje sjedinjenosti koje je postojalo pre javljanja svesti, to jest, pre no što se čovek rodio. Drugi odgovor: *roditi se u potpunosti*, razviti svoju svest, svoj razum, svoju sposobnost za ljubav do tačke na kojoj čovek prevazilazi samoživu zabavljenost samim sobom i dospeva do nove harmonije, nove sjedinjenosti sa svetom.

Kad govorimo o rođenju obično mislimo na činjenicu fiziološkog rođenja, koje se, kad je u pitanju čovekovo dete, događa oko devet meseci posle začeća. Međutim, značaj ovog rođenja umnogome je precenjen. Po bitnim svojstvima, život odojčeta nedelju dana nakon rođenja više liči na intrauterinsko bivstvovanje no na život odraslog čoveka ili žene. Postoji, ipak, jedan jedinstven aspekt rođenja: pupčana vrpca je presečena i dete počinje svoju prvu delatnost: disanje. Ma kakvo prekidanje primarnih veza ubuduće moguće je samo ukoliko je ovo prvo prekidanje propratila istinska aktivnost.

Rođenje nije čin; ono je proces. Cilj života je potpuno rađanje, mada je njegova tragedija u tome što većina nas umire pre no što se tako rodi. Živeti znači rađati se svakog trenutka. Smrt nastupa kad prestane rađanje. U fiziološkom pogledu, naš ćelijski sistem je u procesu neprestanog rađanja; međutim, psihološki gledano, većina nas na izvesnoj tački prestaje da se rađa. Neki su potpuno mrtvorodeni; nastavljaju da žive fiziološki, mada mentalno žude da se vrate u matericu, zemlju, tamu, smrt; oni su ludi ili skoro ludi. Mnogi drugi produžavaju dalje stazom života. A ipak ni oni kao da ne mogu sasvim da preseku pupčanu vrpcu; ostaju simbiotski vezani za majku, oca, porodicu, rasu, državu, položaj, novac, bogove itd.; nikad se u potpunosti ne iskazuju kao samostalna bića te se tako nikad ne rađaju u potpunosti.⁸

Regresivni pokušaj rešavanja problema postojanja može poprimiti različite oblike: svima im je zajedničko to da nužno propadaju i da vode patnji. Pošto je čovek jednom istrnut iz prečovečanskog, rajskog jedinstva

⁸ Čovekovu evoluciju od fiksacije na majku i oca do pune nezavisnosti i prosvetlosti divno je opisao Majstor Eckhart: „Na prvom stupnju, veli sv. Avgustin, unutarnji ili novi čovek sledi dobre, pobožne ljude. On je još odojče na majčinoj sili.

Na drugom stupnju, više ne sledi slepo čak ni primer dobrih ljudi. Zudno ište razumnu pouku, pobožan savet, svetu mudrost. Leđa okreće čoveku, a lice — Bogu: napaštajući majčino krilo, smeši se svom nebeskom Ocu.

Na trećem stupnju sve više i više se odvaja od svoje majke, sve je dalje od njene dojke. Izbegava brige i odbacuje strah. Mada bi nekažnjeno mogao da bude grub i nepravedan prema svakome, u tome ne bi našao nikakvo zadovoljstvo, pošto je u svojoj ljubavi prema Bogu toliko njime očaran, toliko je njime zaokupljen u dobročinstvima: Bog ga je tako učvrstio u milju, svetosti i ljubavi da mu sve što je Bogu neslično ili tuđe izgleda bezvredno i odurno.

Na četvrtom stupnju, on sve više i više raste, a koren mu je u ljubavi, u Bogu. Vazda je spreman da dočeka svaku borbu, svako iskušenje, nesreću ili patnju i to dragovoljno, veselo, radosno.

Na petom stupnju je smiren, uživa u potpunosti vrhovne nezrecive mudrosti.

Na šestom stupnju, večna priroda Božja preoblikovala ga je i preobrazila. Postigao je potpuno savršenstvo i, zaboravivši stvari koje nisu večite i privremeni život, pretvorio se u sliku Božju i postao dete Božje. Nema daljeg i višeg stupnja. Sve je večno spokojstvo i blaženstvo. Kraj unutaršnjeg i novog čoveka jeste večni život.” Meister Eckhart, *The Book of Benedictus* [translation by C. de B. Evans (London, John M. Watkins, 1952)], II, 80—81.

s prirodom, više mu nema povratka u ishodište: povratak mu preče dva anđela s plamenim mačevima. Povratak se može ostvariti jedino smrću ili ludilom — u životu i mentalnom zdravlju je neizvodiv.

Čovek se može upinjati da ovo regresivno jedinstvo ostvari na nekoliko razina koje su, istovremeno, različite razine patologije i iracionalnosti. Može ga spopasti strasna želja da se vrati u matericu, zemlju, smrt. Ako je ova želja neobuzdana i sve proždire, ishod je samoubistvo ili ludilo. Manje opasan i u manjoj meri patološki vid regresivnog traganja za jedinstvom jeste vezanost za majčinu dojku ili ruku, ili očevu zapovest. Razlike između ovih različitih težnji označavaju razliku među raznim vrstama ličnosti. Onaj što ostaje na majčinoj dojci je večno zavisno odojče koje je blaženo kad ga vole, brinu se za nj, štite ga i dive mu se, a ispunjava ga nepodnošljiva nelagodnost kad mu zapreti odvajanje od majke koja ga neizmerno voli. Onaj što ostaje vezan za očevu zapovest može razviti priličnu preduzimljivost i aktivnost, ali uvek pod uslovom da bude prisutan neki autoritet koji naređuje, izriče pohvale i kažnjava. Drugi vid regresivne orijentacije jeste destruktivnost, prevazilaženje odvojenosti strašću za uništavanjem svega i svačega. Čovek može pokušati da to ostvari željom da sve pojede, da sve i svašta unese u sebe, to jest doživljavajući svet i sve što je u njemu kao hranu, ili otvorenim uništavanjem od kojeg je izuzet jedino on sam. Drugi vid pokušaja vidanja patnji prouzrokovanih odvojenošću jeste izgrađivanje sopstvenog Ega u izdvojenosti, utvrđenu, neuništivu „stvar“. Čovek tada sebe iskustveno doživljava kao svoje sopstveno imanje, sopstvenu moć, ugled, intelekt.

Izlazak pojedinca iz regresivnog jedinstva propaćen je postepenim savladavanjem narcisoidnosti. Neposredno nakon rođenja, odojče čak ne poseduje ni svest o stvarnosti koja postoji van njega (u smislu čulne percepcije); ono, majčina bradavica i majčina dojka još uvek su jedno; ono se nalazi u stanju koje *prethodi* ma kakvom razlikovanju subjekta i objekta. Malo ka-

snije u svakom detetu razvija se sposobnost razlikovanja subjekta i objekta — no samo u očiglednom smislu svesti o razlici između onog što jeste, odnosno nije ono samo. Međutim, u *afektivnom* smislu, potreban je razvoj do pune zrelosti da bi se nadvladao narcisoidni stav sveznanja i svemoći, ukoliko se do ovog stupnja ikad i dospe. Ovaj narcisoidni stav jasno uočavamo u ponašanju dece i neurotičnih osoba, samo što je kod prvih svestan, a kod potonjih — nesvestan. Dete stvarnost ne prima onakvu kakva ona jest već kakvu želi. Ono živi u svojim željama i stvarnosti sagledava u željenom vidu. Ako mu se želja ne ispuni, razbesni se, a njegov bes ima za zadatak da (posredstvom oca i majke) prisili svet da se saobrazi njegovoj želji. Normalnim razvojem deteta ovaj stav se polako pretvara u zrelo stav svesti o stvarnosti i u prihvatanje stvarnosti, njenih zakona, pa, dakle, i prihvatanje nužnosti. Kod neurotične osobe uvek zapažamo da nije dospela do ove tačke i da se nije odrekla narcisoidnog tumačenja stvarnosti. Ona uporno tvrdi da stvarnost mora odgovarati njenim zamislima, a kad shvati da nije tako, reaguje ili porivom da stvarnost prisili da se saobrazi njenim željama (to jest, da postigne nemoguće) ili osećanjem nemoći (jer nije u stanju da postigne nemoguće). Predstava slobode koju ova osoba poseduje jeste predstava o narcisoidnoj svemoći (bez obzira da li je osoba toga svesna ili nije), dok potpuno razvijena ličnost slobodu shvata kao spoznaju stvarnosti i njenih zakona, kao delanje u okviru zakona nužnosti plodonosnim povezivanjem sa svetom putem poimanja sveta vlastitim mislima i osećanjima.

Ovi različiti ciljevi i načini njihovog ostvarivanja nisu primarno različiti sistemi *mišljenja*. Oni su različiti *vidovi bivstvovanja*, različiti odgovori što ih totalni čovek daje na pitanje koje mu postavlja život. To su isti oni odgovori dati u raznim religioznim sistemima koji sačinjavaju istoriju religije. Od primitivnog kanibalizma do zen-budizma, ljudski rod je dao svega nekoliko odgovora na pitanje postojanja, a svaki čovek svojim životom pruža jedan od ovih odgovora, mada obično nije

svestan šta je odgovorio. U našoj zapadnoj kulturi skoro svako *misli* da daje odgovor hrišćanske, ili jevrejske religije ili prosvećenog ateizma, no kad bismo mogli rendgenski da snimimo sve ljude, našli bismo izvestan broj pristalica kanibalizma, izvestan broj pristalica obožavanja totema, toliko i toliko poklonika raznovrsnih idola i svega nekolicinu hrišćana, Jevreja, budista, taoista. Religija je formalizovan i složen odgovor na čovekovo postojanje, a pošto se u svesti i ritualu može deliti sa drugima, čak i najneuglednija religija samim tim što podrazumeva opštenje sa drugima stvara u čoveku osećaj razumnosti i bezbednosti. Kad se ne deli sa drugima, kad su regresivne želje u suprotnosti sa svešću i zahtevima postojeće kulture, tada je tajna, individualna „religija“ — neuroza.

Da bi shvatili individualnog pacijenta — ili ma koje ljudsko biće — moramo znati *njegov* odgovor na pitanje postojanja, ili, drukčije rečeno, moramo znati šta je njegova tajna, individualna religija kojoj su posvećeni svi njegovi naponi i strasti. Najveći deo onog što se smatra „psihološkim problemima“ samo su sekundarne posledice čovekovog osnovnog „odgovora“, te je prilično beskorisno pokušavati njihovo „izlečenje“, pre no što se shvati ovaj osnovni odgovor, to jest — njegova tajna, privatna religija.

Vratimo se problemu blagostanja. Kako da ga definišemo u svetlu onog što je dosad rečeno?

Blagostanje je stanje u kojem je postignuta puna razvijenost razuma: razum ne treba shvatiti kao pukio intelektualno rasuđivanje, već kao poimanje istine ostvareno time što je „stvarima dozvoljeno da ostanu“ onakve kakve jesu (da upotrebimo Hajdegerov [Heidegger] izraz). Blagostanje je moguće samo ukoliko je čovek savladao svoj narcisizam, ukoliko je otvoren, prijemčiv, osetljiv, budan, prazan (u zenovskom smislu). Blagostanje znači da sam se u potpunosti afektivno povezao sa čovekom i prirodom, da sam savladao izdvojenost i otuđenost, da sam iskusio jedinstvo sa svim što postoji — a da, u isti mah, *sebe* doživljam kao poseban enti-

tet koji *ja* jesam, kao in-dividuu. Blagostanje znači — roditi se potpuno, postati ono što čovek potencijalno jeste, posedovati moć punog doživljavanja radosti i tuge ili, drukčije rečeno, probuditi se iz polusna u kojem prosečni čovek provodi život i biti sasvim budan. Ako je blagostanje sve ovo, onda ono podrazumeva i kreativnost, to jest, da ću reagovati i odgovarati na sebe samog, na druge i na sve što postoji — kao pravi, totalni čovek, koji jesam; reagoaću i odgovaraću na stvarnost svakog bića i svake stvari kao takvu. Ovaj čin istinskog reagovanja otvara područje kreativnosti, sagledavanja sveta kakav on jeste i njegovog doživljavanja kao sveta koji *meni* pripada, sveta koji stvara i preobražava moje stvaralačko poimanje, te tako svet prestaje biti neki tuđ svet „tamo negde“ i postaje *moj* svet. Konačno, postići blagostanje znači napustiti svoje *ja* (ego), odreći se pohlepe, prestati sa upinjanjem oko očuvanja i veličanja ega, ono znači biti i sebe doživeti u činu bivstvovanja, a ne kroz posedovanje, tvrdičenje, gramženje, korišćenje.

U prethodnim opaskama pokušao sam da ukažem na upoređan razvoj pojedinca i istorije religije. S obzirom na činjenicu da se ovaj rad bavi odnosom psihoanalize prema zen-budizmu, osećam da treba razraditi bar još neke psihološke aspekte razvoja religije.

Rekao sam da čoveku sama činjenica njegovog postojanja postavlja jedno pitanje i da je ovo pitanje plod protivrečnosti u samom čoveku — on postoji u prirodi, a istovremeno prevazilazi prirodu budući da je čovek život koji je sebe svestan. Svaki čovek koji sluša pitanje koje mu je postavljeno i smatra svojom „privom brigom“ da na njega odgovori, i to da odgovori kao celokupan čovek, a ne samo mislima —svaki takav čovek je „religiozan“, a svi sistemi koji pokušavaju da pruže, propovedaju ili prenesu takve odgovore jesu „religije“. S druge strane, bilo koji čovek (ili kultura) koji se ogлуši o ovo egzistencijalno pitanje — nereligiozan je. Najbolji primer ljudi koji se ogлуšuju o pitanje što ga postavlja postojanje jesmo mi koji ži-

vimo u dvadesetom veku. Mi pokušavamo da izbegnemo to pitanje posvećujući se sticanju imanja i ugleda, proizvodnji, provodu, i, konačno, pokušavajući da zaboravimo da postojimo (da postojim). Bez obzira koliko često *misli* o Bogu ili odlazi u crkvu, ili koliko veruje u religiozne ideje, čovek tapka u mestu, živi i umire poput jedne od milion stvari što ih proizvodi ako je kao celokupno biće gluv za pitanje postojanja, ako ne raspolaže odgovorom na nj. On *misli* o Bogu umesto da iskustveno *bude* Bog.

Prevaričete se ako pomislite da religije moraju imati još nešto zajedničko osim toga što se bave davanjem *jednog* odgovora na pitanje postojanja. Ukoliko se radi o *sadržini* religije, ne postoji nikakvo jedinstvo; naprotiv, postoje dva suštinski suprotna odgovora, koji su već ranije pomenuti u vezi s pojedincem: jedan odgovor jeste — vratiti se prečovečanskom, presvesnom postojanju, ukinuti razum, postati životinja, i tako se ponovo sjediniti s prirodom. Oblici u kojima se ova želja izražava mnogobrojni su. Na jednom polu su pojave kakve nalazimo u nemačkim tajnim društinama *berserker*a (doslovno: *medveđe košulje*) koji su se identifikovali sa medvedom; u tim udruženjima mladić je tokom svog posvećenja morao da „preobrazi svoju ljudskost napadom agresivnog i zastrašujućeg besa, koji ga je poistovećavao sa pobesnelom krvožednom zveri.“⁹ (Da ova tendencija vraćanja prečovečanskom jedinstvu s prirodom nipošto nije ograničena samo na primitivna društva postaje jasno ako povežemo „medveđe košulje“ i Hitlerove (Hitler) „mrke košulje“. Dok su veliki deo pristalica Nationalsocijalističke stranke sačinjavali svetovni, oportunistički, bezobzirni, vlastoljubivi političari, junkeri, generali, poslovni ljudi i birokrati, jezgro — oličeno trijumviratom Hitler, Himler (Himmler), Goebels (Goebels) — nije se bitno razlikovalo od primitivnih „medvedih košulja“ koje je gonio „sveti“ bes i želja da uništavaju — konačno ispunjenje njihove religiozne

⁹ Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (New York, Harper, 1958), str. 84.

vizije. Ove „medveđe košulje“ dvadesetog stoleća, koje su u vezi s Jevrejima oživele legendu o „ritualnom ubistvu“, time su, zapravo, projicirale jednu od svojih najdubljih žudnji: ritualno ubistvo. Najpre su izvršili ritualno ubistvo Jevreja, zatim stranog stanovništva, pa i samih Nemaca, a na kraju su poubijali svoje žene, decu i sebe same u konačnom obredu potpunog uništenja.) Postoje mnogi drugi, manje arhaični, religiozni oblici stremljenja prečovečanskoj sjedinjenosti s prirodom. Mogu se naći u kultovima u kojima se pleme poistovećuje s nekom totemskom životinjom, u religioznim sistemima posvećenim obožavanju drveća, jezera, pećina i sl., u orgijastičkim kultovima čiji je cilj izopštenje svesti, razuma i savesti. U svim ovim religijama sveto je ono što se tiče vizije čovekovog preobražaja u prečovečanski deo prirode; „sveti čovek“ (recimo šaman) jeste onaj koji je najdalje otišao u ostvarivanju svog cilja.

Drugi pol religije predstavljaju sve one religije koje odgovor na pitanje ljudskog postojanja traže potpunim izlaženjem iz prečovečanskog postojanja, razvijanjem osobeno ljudskih moći razuma i ljubavi, i ostvarivanjem jedne nove harmonije između čoveka i prirode — i između čoveka i čoveka. Mada se takvi pokušaji mogu naći kod pojedinih pripadnika srazmerno primitivnih društava, velika prekretnica za čitavo čovečanstvo, izgleda, da je negde između 2 000 g. p.n.e. (grubo određeno) i početka naše ere. Taoizam i budizam na Dalekom istoku, Ihnatonova (Ikhnaton) religiozna revolucija u Egiptu, zoroastrijska religija u Persiji, Mojsijeva religija u Palestini, Kvecalkoatl-religija (Quetzalcoatl) u Meksiku¹⁰ predstavljaju potpuni zaokret koji je ljudski rod načinio.

Sve ove religije traže jedinstvo — ali ne regresivno jedinstvo koje se postiže vraćanjem na preindividualnu, presvesnu rajsku harmoniju, već jedinstvo na novoj razini: ono jedinstvo koje se može postići tek po-

¹⁰ V. Laurette Séjournée, *Burning Waters* (London, Thames & Hudson, 1957).

što čovek iskusi svoju odvojenost, pošto prođe kroz stupanj otuđenosti od sebe samog i od sveta i rodi se u potpunosti. Ovo novo jedinstvo ima kao premisu punu razvijenost čovekovog razuma, koja dovodi do stupnja na kojem razum više ne odvajava čoveka od neposrednog, intuitivnog poimanja stvarnosti. Postoje mnogi simboli ovog cilja koji je u budućnosti, a ne u prošlosti: Tao, Nirvana, Prosvetljenje, Dobro, Bog. Razlike između ovih simbola prouzrokovane su društvenim i kulturnim razlikama koje postoje u zemljama njihovog nastanka. U zapadnoj tradiciji, odabrani simbol „cilja“ jeste autoritarna ličnost najvišeg kralja ili najvišeg plemenskog poglavice. Ali već u doba starog zaveta, ova ličnost od proizvoljnog vladara postaje vladar koji je s čovekom vezan zavetom i u njemu sadržanim obećanjima. U proročkim spisima cilj se sagledava kao nova harmonija čoveka i prirode u Mesijско vreme; u hrišćanstvu, Bog se ukazuje kao čovek; u Majmonidesovoj (Maimonides) filozofiji i u misticizmu antropomorfnim i autoritarnim elementima su skoro potpuno izbačeni, mada u narodskim vidovima zapadnih religija ostaju skoro neizmenjeni.

Jevrejsko-hrišćanskom i zen-budističkom mišljenju zajednička je svest da se moram odreći svoje „volje“ (u smislu želje da prisiljavam, usmeravam, gušim svet koji je van mene i u meni) kako bih bio potpuno otvoren, prijemčiv, budan, živ. U zenovskoj terminologiji ovo se često naziva „pražnjenjem“ — što ne znači ništa negativno, već podrazumeva spremnost da se prima. U hrišćanskoj terminologiji ovo se često ovako izražava: „usmrtniti sebe i prihvatiti volju Gospodnju“. Izgleda da je mala razlika između hrišćanskog iskustva i budističkog iskustva što počivaju iza ovih različitih formulacija. Međutim, što se tiče popularnog tumačenja i iskustva, ova formulacija znači da čovek, umesto da sam odlučuje, prepušta odluku jednom sveznajućem, svemoćnom ocu koji nad njim bdi i zna šta je za njega dobro. Jasno je da ovim iskustvom čovek ne postaje otvoren i prijemčiv, već poslušan i pokoran. Volja božja (shvaćena kao istinsko napuštanje egoizma) najbolje se izvr-

šava ako ne postoji pojam boga. Paradoksalno je da ja istinski ispunjavam volju božju tek ako zaboravim boga. Zenovski pojam praznine podrazumeva istinsko značenje odricanja od svoje volje, no bez opasnosti regresije na idolopoklonički pojam oca koji pomaže.

IV. PRIRODA SVESTI, POTISKIVANJA (REPRESIJE) I DEREPSIJE

U prethodnom poglavlju pokušao sam da ocrtam shvatanja čoveka i ljudskog postojanja na kojima počivaju ciljevi humanističke psihoanalize. No psihoanaliza ove opšte ideje deñ sa drugim humanističkim filozofskim ili religioznim koncepcijama. Sad moramo pristupiti opisu osobenog pristupa kojima psihoanaliza pokušava da ostvari svoj cilj.

Najkarakterističniji sačinitelj psihoanalitičkog pristupa nesumnjivo je njegov pokušaj da *nesvesno učini svesnim* — ili, da to izrazimo Frojdovim rečima, da id (ono) pretvori u ego (ja). Međutim, iako ova formulacija izgleda jednostavna i jasna, ona to uopšte nije. Odmah se javljaju pitanja: Šta je nesvesno? Šta je svest? Šta je potiskivanje? Kako nesvesno postaje svesno? A ako do toga dođe, kakav je učinak te promene?

Pre svega, moramo imati u vidu da se oznake *svesno* i *nesvesno* upotrebljavaju u nekoliko različitih značenja. U jednom značenju, koje bi se moglo nazvati funkcionalnim, pojmovi *svesno* i *nesvesno* odnose se na subjektivno stanje pojedinca. Kad kažemo da je *svestan* ove ili one psihičke sadržine, to znači da je *svestan* osećanja, želja, sudova itd. Upotrebljen u istom smislu, pojam *nesvesno* odnosi se na stanje pri kojem ličnost nije svesna svojih unutarnjih iskustava; kad bi bila potpuno nesvesna *svih* iskustava (uključujući tu i čulna iskustva), bila bi sasvim slična osobi koja je *odista* nesvesna. Kad velimo da je čovek *svestan* izvesnih osećanja itd., to znači da je on *svestan* kad su u pitanju ta osećanja; kad kažemo da su neka osećanja

nesvesna, to znači da je on nesvestan sadržine tih osećanja. Moramo zapamtiti da pojam *nesvesno* ne ukazuje na odsustvo svih poriva, osećanja, želja, straha itd. već samo na odsustvo *svesti* o tim impulsima.

Od upotrebe pojmova *svesno* i *nesvesno* sa upravo opisanim funkcionalnim značenjem sasvim se razlikuje druga upotreba, kada se njima označavaju izvesna mesta u ličnosti i izvesne sadržine povezane sa tim mestima. Ovo je obično slučaj kad se upotrebljavaju reči *svest* i *nesvesnost*. Tu je *svest* — jedan deo ličnosti sa osobenom sadržinom, a *nesvesnost* je drugi deo ličnosti sa drukčijom osobenom sadržinom. Po Frojdovom shvatanju, nesvesnost je u suštini obitavalište iracionalnog. U Jungovoj teoriji smisao kao da je skoro obrnut: nesvesnost je, suštinski, područje najdubljih izvora mudrosti, dok je svest intelektualni deo ličnosti. Pri ovakvom shvatanju svesti i nesvesnosti, ova potonja se sagledava kao podrum kuće u kojem je nagomilano sve ono čemu nema mesta u nadgradnji; Frojdov podrum sadrži uglavnom čovekove poroke; Jungov sadrži pretežno čovekovu mudrost.

Kao što je naglasio H.S. Saliven, upotreba pojma *nesvesnost* za označavanje mesta nije najsrećnija i loše predstavlja psihičke činjenice o kojima se radi. Dodao bih da pretpostavljanje ovakvog supstantiva funkcionalnom pojmu odgovara opštoj tendenciji u savremenoj zapadnoj kulturi da se radije percipira kroz stvari koje *posedujemo* no u terminima *postojanja*. Mi imamo problem nelagodnosti, imamo nesanicu, imamo depresiju, imamo psihoanalitičara, kao što imamo automobil, kuću ili dete. Isto tako imamo i *nesvesnost*. Nije slučajno što mnogi ljudi upotrebljavaju reč *podsvest* umešto reći *nesvesnost*. Oni to očigledno čine zato što se *podsvest* lakše uklapa u lokalizovani pojam; ja mogu reći: „Nesvestan sam“ ovog ili onog, ali ne mogu reći da sam „podsvestan“.

Postoji još jedan način upotrebe pojma *svesno* koji ponekad dovodi do zabune. Svest se poistovećuje sa *intelektom koji razmišlja*, a nesvesnost — sa nesmišlje-

nim iskustvom. Naravno, ne može se zameriti ovakvoj upotrebi pojmova *svesno* i *nesvesno*, ukoliko je značenje jasno i ne brka se sa druga dva. Ipak, ovakva upotreba nije baš srećna; naravno, intelektualno razmišljanje uvek je svesno, ali sve što je svesno nije i intelektualno razmišljanje. Ako posmatram neku osobu, ja sam *svestan* te osobe, svestan sam svega što mi se događa u vezi s tom osobom, no jedino ako se od nje odvojim na razdaljinu koja deli subjekt od objekta, biće ova svest istovetna sa intelektualnim razmišljanjem. Isto važi i za svest o tome da dišem, koja nipošto nije isto i *razmišljanje* o disanju, u stvari, kad jednom počnem da mislim o svom disanju, više nisam svestan svog disanja. Isto važi i za sve činove kojima se povezujem sa svetom. O ovome će kasnije biti više reči.

Pošto smo odlučili da o nesvesnom i svesnom govorimo kao o stanjima svesti, odnosno nesvesnosti, a ne kao o „delovima“ ličnosti i specifičnim sadržinama, sad moramo razmotriti pitanje šta sprečava neko iskustvo da dopre do svesti, tj. da postane svesno.

Ali pre no što pristupimo razmatranju ovog pitanja, javlja se jedno drugo na koje treba prethodno odgovoriti. Ako u psihoanalitičkom kontekstu govorimo o svesti i nesvesnosti, postoji implikacija da svest ima veću vrednost od nesvesnosti. Da nije tako, zašto bismo se trudili da proširimo područje svesti? A ipak, sasvim je očito da svest kao takva nema neku naročitu vrednost; zapravo, najveći deo onog što ljudi nose u svojim svesnim umovima — izmišljotine su i obmane; i to ne toliko što su ljudi *nesposobni* da vide istinu, koliko zbog funkcije društva. Pretežni deo istorije čovečanstva (s izuzetkom nekih primitivnih društva) odlikuje činjenica da je neznatna manjina vladala većinom svojih bližnjih i izrabljivala ih. Da bi to postigla, manjina je obično pribegavala sili, no sila nije bila dovoljna. Većina je na kraju morala dobrovoljno da prihvati izrabljivanje — a to je bilo moguće jedino ako je njen um bio ispunjen svakovrsnim lažima i izmišljotinama koje opravdavaju i objašnjavaju njeno prihva-

tanje vladavine manjine. Međutim, ovo nije glavni razlog činjenice da je najveći deo onog što ljudi misle o sebi, drugima, društvu itd. — fikcija. U svom istorijskom razvoju svako društvo upada u zamku potrebe da opstane u određenom vidu do kojeg je razvojem dospelo, i ono taj opstanak obično postiže prenebregavajući šire čovečanske ciljeve, zajedničke svim ljudima. Ova protivrečnost između društvenog i sveopšteg cilja takođe vodi fabrikaciji (u razmerama društva) svakovrsnih izmišljotina i iluzija čija je svrha opravdanje i racionalno objašnjavanje dihotomije između čovečanskih ciljeva i ciljeva datog društva.

Mogli bismo, dakle, reći da je sadržina svesti uglavnom fiktivna i obmanjujuća, te niukoliko ne predstavlja stvarnost. Stoga svest kao takva nije nešto poželjno. Jedino ako se otkrije skrivena stvarnost (ono što je nesvesno), te više ne bude skrivena (tj. postane svesna) — postignuto je nešto vredno. Kasnije ćemo se vratiti na ovo, a ovdje bih samo hteo da naglasim kako je najveći deo onog što se nalazi u našoj svesti — *lažna svest* i da nas baš društvo puni ovim fiktivnim i nestvarnim predstavama.

Međutim, učinak društva se ne sastoji samo u ulivanju fikcija u našu svest, već i u sprečavanju sticanja svesti o stvarnosti. Razrada ove misli privešće nas pravo središnjem problemu nastajanja potiskivanja ili nesvesnosti.

Životinja ima svojevrstu svest o stvarima oko sebe, koju, upotrebljavajući R. M. Bakov (R. M. Bucke) termin, možemo nazvati *jednostavnom svešću*. Pošto je struktura čovekovog mozga razgranatija i složenija od životinjske, ona prevazilazi ovu jednostavnu svest i čini osnovu *samosvesti*, čovekove svesti o sebi kao subjektu vlastitog iskustva. Međutim, ljudska svest je, možda zbog svoje ogromne složenosti,¹¹ organizovana na različite načine, a da bi neko iskustvo doprlo do svesti mo-

¹¹ Lično saopštenje dr Viljema Vulfa (William Wolf) o neurološkoj osnovi svesti umnogome me je podstaklo na razmišljanje o ovom problemu.

ra biti pojmljivo u kategorijama organizacije svesnog mišljenja. Neke od tih kategorija (kao što su vreme i prostor) mogu biti univerzalne i sačinjavati kategorije percepcije zajedničke svim ljudima. Druge (recimo, kazualnost) mogu važiti za mnoge, ali ne i za sve, oblike čovekove svesne percepcije. Neke druge kategorije su u još manjoj meri opšte i u svakoj kulturi su drukčije. Bilo kako bilo, iskustvo može ući u svest jedino pod uslovom da se može percipirati, povezati i srediti u vidu termina jednog konceptualnog sistema¹² i njegovih kategorija. Sam po sebi, ovaj sistem je rezultat društvene evolucije. Svako društvo svojom životnom praksom i načinom povezivanja, osećanja i percipiranja razvija jedan sistem kategorija koji određuje oblike svesti. Ovaj sistem dejstvuje kao *društveno uslovljeni filter*: iskustvo ne može dospeti u svest ako ne uspe da prođe kroz ovaj filter.

Znači, treba konkretnije shvatiti kako dejstvuje ovaj „društveni filter“ i zbog čega se događa da izvesnim iskustvima dozvoljava da prođu, dok druga zadržava i ne dopušta da dopru do svesti.

Pre svega, moramo uzeti u obzir da se mnoga iskustva ne daju lako svesno percipirati. Bol je fizičko iskustvo koje je možda najbolje podešeno svesnoj percepciji; seksualna želja, glad i sl. takođe se lako percipiraju; sasvim razumljivo, svi oseti koji se tiču opstanka pojedinca ili skupine lako dopiru do svesti. Ali kad se radi o tananijem ili složenijem iskustvu, kao što je *posmatranje orošenog ružinog pupoljka, rano ujutru, dok je vazduh još prohladan a sunce se rađa i ptica peva*

¹² Istu misao izrazio je E. Sahtel (E. Schachtel) (u otkrivačkom radu „Memory and Childhood Amnesia“, *Psychiatry*, X, 1, 1947) u vezi sa zaboravljanjem uspomena iz detinjstva. Kao što naslov pokazuje, njega tu zanimaju specifičniji problem amnezije detinjstva i razlike između kategorija („shema“) koje upotrebljava dete i onih što ih upotrebljava odrasla osoba. On zaključuje da je „nepodudaranje iskustva iz ranog detinjstva sa kategorijama i organizacijom pamćenja odrasle osobe u velikoj meri plod... konvencionalizacije pamćenja kod odraslih.“ Po mome mišljenju, tačno je ono što Sahtel veli o detinjstvu i o pamćenju odraslih, ali ne uočavamo samo razlike između kategorija detinjstva i zrelog doba, već i one između različitih kultura; sem toga, to nije samo problem pamćenja već i svesti uopšte.

— pokazuje se da se u nekim kulturama ovo iskustvo lako svesno doživljava (na primer, u Japanu), dok u savremenoj zapadnoj kulturi to isto iskustvo obično neće dopreti do svesti jer nije dovoljno „važno“ ili „značajno“ da bi bilo zapaženo. Da li će tanana afektivna iskustva dospeti do svesti zavisi u kojoj se meri takva iskustva neguju u određenoj kulturi. Postoje mnoga osećajna iskustva za koja izvestan jezik nema odgovarajuće reči, dok drugi jezik može obilovati rečima koje izražavaju ova osećanja. U engleskom jeziku, na primer imamo samo jednu reč — *love* — koja služi za osećanja koja idu od naklonosti do erotske strasti i do bratske i materinske ljubavi. U jeziku u kojem različita emocionalna iskustva nisu izražena različitim rečima skoro je nemoguće da čovekova iskustva dopru do svesti, i obratno. Opšte uzev, može se reći da retko dospeva do svesti ono osećanje za koje jezik nema posebnu reč.

No ovo je samo jedan vid filtrirajuće funkcije jezika. Razni jezici se ne razlikuju samo raznolikošću reči koje upotrebljavaju za označavanje izvesnih afektivnih iskustava, već i svojom sintaksom, gramatikom i korenskim značenjima svojih reči. Jezik kao celina sadrži jedan životni stav, on je zaleđen izraz određenog načina iskustvenog doživljavanja života.¹³

Evo nekoliko primera. Postoje jezici u kojima se glagol *padati* u izrazu *pada kiša* različito menja, zavisno od toga da li kažem da pada kiša zato što sam bio na kiši i kisao, ili što sam iz kolibe video kako pada kiša, ili mi je pak neko rekao da pada kiša. Jasno je da ovo jezičko naglašavanje važnosti *izvora* iskustva neke činjenice (u ovom slučaju činjenice da pada kiša) veoma utiče na *način* na koji ljudi činjenice iskustveno doživljavaju. (U našoj modernoj kulturi, na primer, koja naglašava čisto intelektualnu stranu znanja, malo je važno kako sam doznao neku činjenicu: neposrednim ili posrednim iskustvom ili iz pričanja.) Međutim, u hebrejskom jeziku glavno načelo konjugacije sastoji se u od-

¹³ V. pionirski doprinos Bendžamina Vorfa (Benjamin Whorf) u njegovom delu *Collected Papers on Metalinguistics* (Washington, D. C., Foreign Service Institute, 1952).

ređivanju da li je neka radnja svršena (perfekt) ili nesvršena (imperpekt), dok se vreme u kojem se događa — prošlost, sadašnjost, budućnost — izražava samo sekundarno. U latinskom se primenjuju oba načela (vreme i svršenost), dok smo u engleskom uglavnom usmereni na vreme. I opet se samo po sebi razume da ova razlika u konjugaciji izražava razliku u iskustvenom doživljavanju.¹⁴

Jedan drugi primer može se naći u različitoj upotrebi glagola i imenica u raznim jezicima, ili čak i među ljudima koji govore isti jezik. Imenica upućuje na „stvar“, glagol označava radnju. Sve veći broj ljudi pri mišljenju radije upotrebljava termine za *posedovanje stvari* no termine za *postojanje* ili *delanje*, te pretpostavljaju imenice glagolima.

Svojom leksikom, gramatikom, sintaksom, vascelim duhom koji je u njemu zamrznut, jezik određuje kako ćemo doživljavati i koje će iskustvo dopreti do naše svesti.

Drugi vid filtera koji omogućuje svest jeste *logika*, koja u određenoj kulturi usmerava ljudsko mišljenje. Kao što većina ljudi pretpostavlja da je njihov jezik „prirodan“, a da drugi jezici samo upotrebljavaju različite reči za obeležavanje istih stvari, tako pretpostavljaju i da su pravila koja određuju ispravno mišljenje takođe prirodna i univerzalna, da je ono što je nelogično u jednom kulturnom sistemu, nelogično i u ma kom drugom, jer se protivni „prirodnoj“ logici. Dobar primer ovog stava jeste razlika između aristotelovske i paradoksalne logike.

Aristotelovska logika se zasniva na zakonu istovetnosti, koji tvrdi da je $A — A$, na zakonu protivrečnosti (A nije $ne-A$) i na zakonu isključivanja srednje mogućnosti (A ne može biti A i $ne-A$). Aristotel je tvrdio da je „nemoguće da jedna stvar istovremeno pripada i

¹⁴ Značaj ove razlike postaje očigledan kad se uporede engleski i nemački prevod Starog zaveta; kad se u hebrejskom tekstu upotrebljava perfekt za emocionalno iskustvo kao što je ljubav, u značenju: „Volim svim srcem“, prevodilac često pogrešno shvata i piše: „Voleh.“

ne pripada istoj stvari i u istom pogledu... ovo je najsigurnije načelo.¹⁵

Suprotnost aristotelovske logike jeste ona koju bi mogli nazvati *paradoksalnom* i koja postavlja da se *A* i *ne-A* uzajamno ne isključuju kao predikati *X*. Paradoksalna logika je preovlađivala u kineskom i indijskom mišljenju, u Heraklitovoj filosofiji, i opet, pod imenom dijalektike, u misli Hegela i Marksa. Lao Ce je opštim pojmovima jasno izrazio osnovno načelo paradoksalne logike: „Reči koje su potpuno istinite izgledaju paradoksalne.“¹⁶ I Čuan Zu: „Onaj koji je neko jeste neko. Onaj koji je niko takođe je neko.“

Ukoliko izvesna osoba živi u kulturi u kojoj se ne sumnja u ispravnost aristotelovske logike, njoj je neobično teško, ako ne i nemoguće, da bude svesna iskustava koja protivreče aristotelovskoj logici, te su, sa stanovišta kulture kojoj ta osoba pripada, besmislena. Dobar primer je Frojdov pojam ambivalentnosti, po kome se istovremeno može osećati i ljubav i mržnja prema istoj ličnosti. Ovo iskustvo, sasvim logično sa stanovišta paradoksalne logike, besmisleno je sa stanovišta aristotelovske logike. Zato je većini ljudi veoma teško da budu svesni ambivalentnih osećanja. Ako su svesni ljubavi, ne mogu biti svesni mržnje — pošto bi bilo sasvim besmisleno u isti mah imati dva protivrečna osećanja prema istoj osobi.¹⁷

Treći vid filtra (pored jezika i logike) jeste *sadržina* iskustava. Svako društvo isključuje misaono uobličavanje, doživljavanje i izražavanje izvesnih misli i osećanja. Postoje stvari koje ne samo što se „ne čine“, već se čak „ne smeju ni pomisliti“. Na primer, u ratničkom plemenu čiji pripadnici žive od ubijanja i pljačkanja pripadnika drugih plemena može postojati pojedinac koji se gnuša ubijanja i pljačke. Ipak, sasvim je

¹⁵ Aristotel: *Metafizika*, knj. G, 1005b 20.

¹⁶ Lao-tse, *The Tao Teh King, The Sacred Books of the East* (ed. by F. Max Mueller (Oxford University Press, London, 1927), XXXIX. str. 120.

¹⁷ V. moje opširnije razmatranje ovog problema u knjizi *The Art of Loving* [World Perspective Series (Harper & Bros, New York, 1956)], str. 72 i dalje.

neverovatno da će on biti svestan ovog osećanja, jer bi to bilo nespojivo sa osećanjem čitavog plemena; svest o ovom nepodudarnom osećanju dovela bi ga u opasnost da se oseti potpuno izdvojen i ostrakiziran. Zato bi pojedinac s takvim osećanjem gnušanja verovatno razvio psihosomatski simptom povraćanja, umesto da dozvoli osećanju gnušanja da proдре do njegove svesti.

Upravo suprotno bi se zapazilo kod pripadnika miroljubivog zemljoradničkog plemena koji bi osetio poriv da ode i ubija i pljačka pripadnike drugih grupa. Ni on, po svoj prilici, ne bi sebi dozvolio da postane svestan svojih poriva, već bi, umesto toga, razvio neki simptom — možda nesavladiv strah. Još jedan primer: u našim velikim gradovima sigurno postoje mnogi trgovci koji imaju mušteriju kojoj je, recimo, preko potrebno odeo, no koja nema dovoljno novca da kupi makar ono najjeftinije. Među tim trgovcima mora biti nekoliko njih koji osećaju prirodan čovečanski poriv da kupcu ustupe odeo po ceni koju ovaj može da plati. Ali koliko će trgovaca sebi dopustiti da postanu svesni ovog poriva? Pretpostavljam: vrlo mali broj. Većina će ga potisnuti, pa kod takvih ljudi možemo naći izvesno agresivno ponašanje prema mušteriji, koje prikriva nesvesni poriv, ili san koji će sledeće noći taj poriv izraziti.

Iznoseći tezu da sadržinama koje se ne podudara sa onim društveno dopuštenim nije dozvoljen ulazak u područje svesti, pokrećemo dva nova pitanja. Zašto su izvesne sadržine nespojive sa datim društvom? I, dalje, zašto se pojedinac toliko plaši svesti o takvim zabranjenim sadržinama?

Što se tiče prvog pitanja, moram se pozvati na pojam *društvenog karaktera*. Da bi opstalo, svako društvo mora tako uobličiti karakter svojih članova da *oni žele da učine ono što moraju učiniti*; njihova društvena funkcija se mora u njih usaditi i pretvoriti u nešto što čine iz unutarne potrebe, a ne zbog prinude. Društvo ne sme dopustiti odstupanje od ove šeme, jer bi — da ovaj *društveni karakter* izgubi svoju povezanost i čvrstinu — mnogi pojedinci prestali da postupaju kako se od njih

očekuje, te bi bio ugrožen opstanak društva u njegovom datom obliku. Društva se, naravno, razlikuju po krutošći s kojom nameću svoj društveni karakter i poštovanje zabrana (tabua), čija je svrha da taj karakter zaštite, ali u svim društvima postoje zabrane čije narušavanje dovodi do ostrakizma.

Drugo pitanje glasi: zašto se pojedinac toliko plaši implicitne opasnosti ostrakizma da sebi ne dozvoljava da bude svestan „zabranjenih“ poriva? Da bih odgovorio na ovo pitanje, opet se moram pozvati na potpuno izlaganje dato na drugom mestu.¹⁸ Sažeto rečeno, ako neće da poludi, čovek se na neki način mora povezati sa drugima. Potpuna nepovezanost dovodi ga na granicu ludila. Dok se u onoj meri u kojoj je životinja — najviše boji smrti, kao čovek najviše se plaši potpune usamljenosti. Ovaj strah (a ne strah od škopljenja kako to pretpostavlja Frojd) delotvorni je činilac koji ne dozvoljava svest o zabranjenim osećanjima i mislima.

Dolazimo, dakle, do zaključka da su svest i nesvesnost društveno uslovljene. *Ja sam svestan* svih svojih osećanja i misli kojima je dozvoljeno da se probiju kroz trostruki filter (društveno uslovljenog) jezika, logike i zabrana (društvenog karaktera). Iskustva koja ne mogu da se profiltriraju ostaju izvan svesti, tj. ostaju nesvesna.¹⁹

U vezi s naglašavanjem društvene prirode nesvesnosti moramo dati dve dopune. Prva, prilično očigledna, jeste da povrh društvenih zabrana postoje i individualne razrade ovih tabua koje se razlikuju u svakoj porodici; plašeci se da će ga roditelji „napustiti“ zato što je svesno iskustava koja su njima kao pojedincima tabu, dete će uz društveno normalno potiskivanje, potisnuti i ona osećanja kojima individualna svojstva filtra ne dozvoljavaju da dospeju do svesti. S druge strane,

¹⁸ V. moj opis ovog pojma u knjigama *Escape from Freedom* (New York, Rinehart, 1941) i *Zdravo društvo* (Rad, Beograd, 1963).

¹⁹ Ova analiza svesti dovodi do zaključka do kojeg je Karl Marks došao formulisavši problem svesti ovako: „Ne određuje svest ljudi njihovo postojanje već, naprotiv, njihovo društveno postojanje određuje njihovu svest.“ *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, predgovor, str. LV.

slobodoumniji i manje „potisnuti“ roditelji teže da svojim uticajem prošire društveni filter (i nad-ja) i povećaju njegovu propustljivost.

Druga dopuna se odnosi na jednu složeniju pojavu. Mi ne potiskujemo samo svest o onim porivima koji su nespojivi sa društvenom šemom mišljenja, već smo skloni da potisnemo i one porive koji su nespojivi sa načelom strukture i rašćenja celokupnog ljudskog bića, nespojivi sa humanističkom savešću, tim glasom što govori u ime punog razvoja naše ličnosti.

Razorni porivi, ili poriv vraćanja u matericu ili smrt, poriv da pojedem sve one kojima bih želeo da budem blizak — svi ovi i mnogi drugi regresivni porivi mogu, ili ne mogu, biti spojivi sa društvenim karakterom, no ni pod kojim okolnostima nisu spojivi sa inherentnim ciljevima evolucije čovekove prirode. Kad odojče želi da bude podojeno, to je normalno, tj. odgovara stupnju evolucije na kome se ono tada nalazi. Ako odrastao čovek ima isti cilj — on je bolestan; ukoliko ga ne pokreće samo prošlost nego i cilj sadržan njegovom sveukupnom strukturom, čovek oseća razliku između onoga što jeste i onog što bi trebalo da bude; *treba* se ovde ne upotrebljava u moralnom značenju zapovesti, već u smislu imanentnih evolutivnih ciljeva sadržanih u hromozomima iz kojih se čovek razvija, baš kao što su njegova buduća fizička građa, boja njegovih očiju itd. već „prisutne“ u hromozomima.

Ako čovek izgubi vezu sa društvenom grupom u kojoj živi, počće da se plaši potpune izolovanosti i zbog tog straha se neće usuditi da misli o onom „na šta se ne sme ni pomisliti“. Ali čovek se boji i potpune odvojenosti od čovečnosti koja je u njemu i koju oličava njegova savest. Biti sasvim nečovečan takođe je strašno, mada, kako nam to izgleda dokazuje istorija, manje strašno od društvenog ostrakizma — pod uslovom da je celo društvo usvojilo nečovečne norme ponašanja. Što je društvo bliže humanoj normi života, utoliko je manji sukob između odvojenosti od društva i od čovečnosti. Ukoliko je zaoštreniji sukob između društvenih i čo-

većnih ciljeva, utoliko se pojedinac više rastrže između dva opasna pola izolacije. Skoro i nije potrebno dodati da ukoliko intelektualni i spiritalni razvoj dovodi ličnost do osećanja solidarnosti sa čovečanstvom, utoliko će lakše podneti društveni ostrakizam. Sposobnost delanja u skladu sa svojom savešću zavisi od toga u kojoj je meri čovek prevazišao ograničenja svog društva i postao građanin sveta, *kosmopolit*.

Pojedinac sebi ne može dozvoliti svest o mislima ili osećanjima koja se ne podudaraju sa šemama njegove kulture, te je stoga prinuđen da ih potiskuje. *Formalno* govoreći, šta je nesvesno a šta svesno zavisi od strukture društva i šema osećanja i mišljenja koje ono obrazuje (a osim toga i od individualnih, porodično uslovljenih elemenata i uticaja humanističke savesti). U pogledu *sadržine nesvesnog* nisu moguća nikakva uopštavanja. Ali može se reći jedno: ona uvek predstavlja čitavog čoveka, sa vaskolikim njegovim potencijalom za svetlost i tamu; ona uvek sadrži osnovu za različite odgovore koje je čovek kadar da pruži na pitanje što ga postavlja postojanje. U krajnjem slučaju najregresivnijih kultura, posvećenih vraćanju životinjskom postojanju, upravo je ta želja svesna i preovlađuje, dok su potisnuta sva stremljenja da se čovek vine sa te razine. U kulturi koja je regresivni cilj zamenila spiritalno-progresivnim — nesvesne su sile koje predstavljaju tamu. No čovek u svakoj kulturi poseduje sve sposobnosti: on je pračovek, krvoločna zver, ljudožder, idolopoklonik, ali i biće kadro da razumno misli, voli i bude pravedno. Sadržina nesvesnog, dakle, nije ni dobro ni zlo, ni racionalno ni iracionalno, već i jedno i drugo, sve što je ljudsko. Nesvesnost je čitav čovek — osim onog dela koji odgovara njegovom društvu. Svest predstavlja društvenog čoveka, ona slučajna ograničenja što ih postavlja istorijska situacija u koju je pojedinac bačen. Nesvesnost predstavlja univerzalnog, celokupnog čoveka, ukorenjenog u kosmosu; ona oličava biljku koja je u čoveku, životinju koja je u njemu, duh koji je u njemu; ona predstavlja njegovu prošlost sve od zore

ljudskog postojanja i njegovu budućnost do dana kada će čovek u potpunosti postati čovek i kada će se priroda humanizovati, baš kao što će se čovek „naturalizovati“.

Pošto smo ovako definisali svesno i nesvesno, šta znače pojmovi *osvešćivanje nesvesnog, depresija?*

Po Frojdovoj koncepciji, osvešćivanje nesvesnog imalo je ograničenu funkciju pre svega zato što se pretpostavljalo da se nesvesno uglavnom sastoji od potisnutih, nagonskih želja, nespojivih sa civilizovanim životom. Frojd se bavio pojedinim nagonским željama (kao što su rodoskrvni porivi, strah od škopljenja, zavist zbog nemanja penisa itd.) uz pretpostavku da je u životu dotičnog pojedinca svest o njima bila potisnuta. Smatralo se da će svest o potisnutom porivu dovesti do uspostavljanja vlasti pobjedničkog ega nad njim. Kad se oslobodimo Frojdove ograničene koncepcije nesvesnog i sledimo gore izloženu koncepciju, Frojdov cilj — pretvaranje nesvesnosti u svest („id u ego“) — dobija šire i dublje značenje. *Osvešćivanje nesvesnog pretvara голу ideju o čovekovoј univerzalnosti u živo iskustvo ove univerzalnosti, to je iskustveno ostvarenje humanizma.*

Frojd je jasno sagledao da potiskivanje čovekovo osećanje stvarnosti i da otklanjanje potiskivanja vodi jednoj novoj percepciji stvarnosti. Izobličujuće dejstvo nesvesnih težnji Frojd je nazvao *prenosom*; kasnije je H. S. Saliven istu pojavu nazvao *parataksičkim iskrivljavanjem*. Frojd je otkrio (najpre u odnosu pacijenta prema analitičaru) da pacijent analitičara ne vidi onakvog kakav je, već kao projekciju vlastitih iščekivanja, želja i nelagodnosti kako su prvobitno uobličene iskustvima sa važnim ličnostima iz njegovog (pacijentovog) detinjstva. Tek kad pacijent dođe u vezu sa svojom nesvesnošću biće u stanju da savlada izobličena čiji je tvorac i da sagleda ličnost analitičara (a takođe i ličnost svog oca ili majke) onakvu kakva jeste.

Frojd je tu otkrio činjenicu da stvarnost sagledavamo izobličeno; da verujemo da izvesnu osobu vidimo kakva ona jeste, a zapravo vidimo našu projekciju jedne

predstave o toj osobi, mada toga nismo svesni. Frojd nije uočio samo izobličavajući uticaj prenosa, već i mnoge druge izobličavajuće uticaje potiskivanja. Ukoliko neku osobu motivišu porivi koji su joj nepoznati i suprotni njenom svesnom mišljenju (koje predstavlja zahteve društvene stvarnosti), ona može projicirati vlastite nesvesne težnje u drugu osobu, te neće biti svesna njihovog prisustva u sebi, ali će ih — s negodovanjem — zapažati kod drugog (*projekcija*). Ili će izmisliti iracionalne razloge za porive koji sami po sebi imaju sasvim drugi izvor. Ovo svesno rasuđivanje koje predstavlja pseudoobjašnjenje usmerenosti čiji su pravi motivi nesvesni, Frojd je nazvao *racionalizacijom*. Bilo da se radi o prenosu, projekciji ili racionalizaciji, najveći deo onoga čega je čovek svestan jeste fikcija, dok je ono što potiskuje (tj. što je nesvesno) — stvarno.

Uzimajući u obzir ono što je gore rečeno o neutrališućem uticaju društva, a takođe i našu širu koncepciju o tome šta sačinjava nesvesnost, dolazimo do novog shvatanja nesvesnog-svesnog. Možemo početi time što ćemo reći da je prosečna osoba, dok misli da je budna, zapravo u polusnu. Pod *polusnom* podrazumevam da je njena veza sa stvarnošću vrlo nepotpuna; najveći deo onog što smatra stvarnošću (van sebe ili u sebi) jeste sklop fikcija koji sazda je njen um. Ona je svesna stvarnosti samo onoliko koliko iziskuje njeno društveno funkcionisanje. Čovek je svestan svojih bližnjih pošto s njima treba da sarađuje; svestan je materijalne i društvene stvarnosti, jer je mora biti svestan da bi mogao njome rukovati. *On je svestan stvarnosti u meri u kojoj cilj opstanka čini takvu svest nužnom.* (Nasuprot ovome, u stanju sna svest o spoljašnjoj stvarnosti je obustavljena, mada se, ako zatreba, lako ponovo stiće; kad se radi o ludilu puna svest o spoljašnjoj stvarnosti je odsutna i ne može se povratiti čak ni u nuždi.) Svest prosečnog čoveka, uglavnom, je *lažna svest* koja se sastoji od fikcija i iluzija, a baš stvarnosti nije svestan. Tako možemo praviti razliku između onog čega čovek *jeste svestan* i onog čega *postaje svestan*. On je uglav-

nom svestan fikcija; može *postati svestan* realnosti koje počivaju ispod tih fikcija.

Postoji još jedan aspekt nesvesnog koji proizlazi iz ranije razmotrenih premisa. Pošto svest predstavlja samo malo područje društveno shematizovanog iskustva, a nesvesnost — bogatstvo i dubinu univerzalnog čoveka, stanje potisnutosti dovodi do toga da sam ja, kao nebitna, društvena ličnost odvojen od sebe kao celovite ljudske ličnosti. Sam sâm sebi stranac, pa su mi u istoj meri i svi drugi strani. Odvojen sam od ogromnog područja ljudskog iskustva, te ostajem i dalje krnjutak čoveka, bogalj, koji doživljava samo mali deo onog što je — u njemu i u drugima — stvarno.

Dovde smo govorili samo o izobličavajućoj funkciji potisnutosti; ostaje da pomenemo jedan drugi aspekt koji ne vodi iskrivljavanju već pretvaranju iskustva u nestvarnost *umovanjem*. Ovim skrećem pažnju na činjenicu da ja verujem da vidim — ali da *vidim* samo *reči*; verujem da osećam, no *samo mislim osećanja*. Ličnost koja umuje, otuđena je ličnost, čovek u pećini, koji, kao u Platonovoj alegoriji, vidi samo senke pa pogrešno misli da su one neposredna stvarnost.

Ovaj proces umovanja povezan je sa dvosmislenošću jezika. Čim sam nešto izrazio rečju, dolazi do otuđenja, a potpuno iskustvo zamenila je reč. Zapravo, potpuno iskustvo postoji samo dok ne izrazimo posredstvom jezika. Ovaj sveopšti proces umovanja rasprostranjeniji je i intenzivniji u modernoj kulturi no što je, po svoj prilici, bio ikad ranije tokom istorije. Upravo zbog sve jačeg naglašavanja intelektualnog znanja, koje je preduslov za naučna i tehnička dostignuća, pa s tim u vezi, i zbog naglašavanja pismenosti i obrazovanja, reči sve više zauzimaju mesto iskustva. Međutim, čovek, kojeg se to tiče, nije svega ovog svestan. On misli da nešto vidi; misli da nešto oseća, a nema nikakvog iskustva sem pamćenja i mišljenja. Kad misli da *to on* poima stvarnost, poima je samo njegov mozak, dok on, čitav čovek, njegove oči, njegove ruke, njegovo srce,

njegov trbuh ništa ne poimaju — zapravo, *on* ne sude-
luje u iskustvu koje smatra *svojim*.

Šta se onda događa tokom procesa kojim nesvesno postaje svesno? Biće bolje da, odgovarajući na ovo pitanje, nađemo i novu formulaciju za nj. Uopšte ne postoji „svest“, niti postoji „nesvesnost“. Postoje stupnjevi svesnog i nesvesnog, te bi naše pitanje trebalo da glasi: šta se događa kad postanem svestan onog čega ranije nisam bio svestan? U skladu sa onim što je već rečeno, opšti odgovor na ovo pitanje jeste da je svaki korak načinjen u ovom procesu usmeren ka razumevanju fiktivnog, nestvarnog karaktera naše „normalne“ svesti. Postati svestan nesvesnog i tako proširiti svoju svest, znači doći u dodir sa stvarnošću i — u tom značenju — sa istinom (intelektualno i osećajno). Proširiti svest znači probuditi se, podići veo, izaći iz pećine, uneti svetlo u tamu.

Da li je to ono iskustvo koje zen-budisti nazivaju *prosvetljenjem*?

Iako ću se kasnije vratiti na ovo pitanje, hteo bih da ovde poblizje razmotrim jednu stvar koja je za psihoanalizu od presudnog značaja, to će reći — *prirodu uvida i spoznaje* koji dovode do preobražaja nesvesnog u svest.²⁰ Tokom prvih godina svojih psihoanalitičkih istraživanja Frojd je, nesumnjivo, delio konvencionalno racionalističko uverenje da je spoznaja samo intelektualno, teorijsko znanje. Mislio je da je dovoljno pacijentu objasniti zašto je došlo do nekog razvoja i reći mu šta je analitičar otkrio u njegovoj nesvesnosti. Trebalo je da ta intelektualna spoznaja, nazvana *tumačenjem* dovede do promene u pacijentu. Međutim, Frojd i ostali analitičari ubrzo su, hteli-ne hteli, otkrili istinitost Spinozine (Spinoza) tvrdnje da *intelektualna spoznaja vodi promeni samo ukoliko je istovremeno i afektivna spoznaja*. Pokazalo se da intelektualna spoznaja kao takva ne izaziva nikakvu promenu, sem što zahvaljujući

²⁰ Nemamo reči za ovaj preobražaj. Mogli bismo reći: *reverzija potisnutosti* ili, konkretnije — *buđenje*; ja predlažem termin *dereprestija*.

intelektualnoj spoznaji svojih nesvesnih težnji, čovek može bolje da ih obuzdava — no to je pre cilj tradicionalne etike no psihoanalize. Dokle god pacijent zadržava stav distanciranog naučnog posmatrača koji samog sebe uzima za predmet ispitivanja, on nije u kontaktu sa svojom nesvesnošću, sem kroz *razmišljanje* o njoj, ne *doživljava* širu, dublju stvarnost koja je u njemu samom. Otkrivanje svoje nesvesnosti nipošto *nije* intelektualni čin već osećajno iskustvo koje se teško može izraziti rečima (ako je to uopšte i moguće). Ovo ne znači da razmišljanje i spekulacija ne mogu prethoditi činu otkrića, no sam čin otkrića uvek je jedno *totalno* iskustvo. Totalno zato što ga *doživljava* celokupna ličnost; to je iskustvo koje se odlikuje svojom spontanošću i iznenadnošću. Čovek odjednom progleda, on sam i svet ukazuju se u novom svetlu, sagledavaju se sa drugog stanovišta. Pre no što dođe do ovog iskustva, ispoljava se priličan nemir, a nakon njega vlada nov osećaj snage i izvesnosti. Proces otkrivanja nesvesnog može se opisati kao niz sve obuhvatnijih iskustava koja su duboko proosećana i prevazilaze teorijsku, intelektualnu spoznaju.

Značaj ove vrste *iskustvene spoznaje* počiva u činjenici da ona prevazilazi spoznaju i svest u kojima subjekt-objekt sebe posmatra kao neki predmet, te tako prevazilazi zapadno, racionalističko shvatanje spoznavanja. (Kad se radi o iskustvenoj spoznaji, u zapadnoj tradiciji izuzetke predstavljaju Spinozin najviši vid spoznaje — intuicija; Fihteova (Fichte) intelektualna intuicija ili Bergsonova (Bergson) stvaralačka svest. Sve ove kategorije intuicije prevazilaze spoznaju rascepljenu na subjekt i objekt. Značaj ovakvih iskustava za problem zen-budizma razjasniće se kasnije, razmatranjem zena.)

U našem kratkom prikazu suštinskih sačinilaca psihoanalize treba pomenuti još nešto: *ulogu psihoanalitičara*. Prvobitno, ona se nije razlikovala od uloge ma kog lekara koji „leči“ pacijenta. Međutim, posle nekoliko godina situacija se iz korena promenila. Frojd je shvatio

da je potrebno da sam analitičar bude analiziran, to jest da prođe kroz isti onaj proces kojem će potom biti podvrgnut njegov pacijent. Ova potreba da se analizira analitičar objašnjena je kao plod nužnosti da analitičar bude oslobođen svojih slepih mrlja, neurotičnih tendencija i sl. No ovo objašnjenje izgleda nedovoljno kad se radi o shvatanjima samog Frojda, ukoliko uzmemo u obzir njegove rane tvrdnje (ranije navedene) da analitičar treba da bude „uzor“, „učitelj“, kadar da upravlja odnosom između sebe i pacijenta koji se zasniva na „ljubavi prema istini“, isključuje svaku vrstu „himbe ili obmanjivanja“. Frojd je ovde, izgleda, naslutio da analitičar ima funkciju koja prevazilazi funkciju lekara u njegovom odnosu prema pacijentu. Međutim, on ipak nije izmenio svoju osnovnu koncepciju o analitičaru-distanciranom posmatraču — i pacijentu *predmetu* posmatranja. Tokom istorije psihoanalize ova koncepcija distanciranog posmatrača menjana je s dveju strana. Najpre je to učinio Ferenci (Ferenci), koji je poslednjih godina svog života postulirao da nije dovoljno da analitičar posmatra i tumači, nego da mora biti kadar da pacijenta voli onom ljubavlju koja mu je kao detetu bila potrebna, a nije je iskusio. Ferenci nije mislio da analitičar treba da oseti erotsku ljubav prema pacijentu već pre — materinsku ili očinsku ljubav ili, uopštenije rečeno, da se o njemu s ljubavlju stara.²¹ H. S. Saliven je pristupio istom problemu s druge strane. On je smatrao da analitičar ne sme zauzeti stav distanciranog posmatrača već mora imati stav *posmatrača koji učestvuje*, čime je pokušao da prevaziđe ortodoksnu ideju o analitičarevoj odvojenosti. Po mome mišljenju, Saliven nije otišao dovoljno daleko, a definicija uloge analitičara kao *učesnika koji posmatra* mogla bi se pretpostaviti onoj o ulozi posmatrača koji učestvuje. Međutim, čak i izraz *učesnik* ne izražava u potpunosti ono što se ovde ima u vidu; *učestvovati* još

²¹ V. S. Ferenci, *Collected Papers* [ed. by Clara Thompson (Basic Books, Inc.)] i izvršnu studiju Ferencijevih shvatanja u knjizi *Izette de Forest The Leaven of Love* (New York, Harper, 1954.)

uvek znači biti napolju. Spoznaja druge osobe iziskuje da budemo u njoj, da se s njom *poistovetimo*. Analitičar razume pacijenta jedino ukoliko u sebi preživljava sve što pacijent doživljava, inače će raspolagati samo intelektualnim znanjem o pacijentu, ali nikad neće stvarno znati šta pacijent oseća, niti će biti u stanju da mu saopšti kako deli i shvata njegovo iskustvo. U ovoj plodonosnoj povezanosti analitičara i pacijenta, u punoj predanosti pacijentu, u potpunoj otvorenosti i prijemčivosti, u svojevrsnoj natopljenosti pacijentom, u toj direktnoj vezi — jedan je od bitnih preduslova psihoanalitičkog razumevanja i izlečenja.²² Analitičar mora postati pacijent, ali mora ostati i ono što jeste; mora zaboraviti da je lekar, a ipak mora toga ostati svestan. Jedino kad prihvati ovaj paradoks, moći će da da *tumačenja* koja će uživati autoritet jer se korene u njegovom vlastitom iskustvu. Analitičar analizira pacijenta, ali i pacijent analizira analitičara, pošto analitičar, deleći nesvesnost svog pacijenta, ne može a da ne razjasni sopstvenu nesvesnost. Zato ne leči samo analitičar pacijenta već i ovaj njega. Ne shvata samo on pacijenta već, na kraju, i pacijent shvata njega. Kad se dođe do ovog stupnja, postignuta je solidarnost i družba.

Ovaj odnos prema pacijentu mora biti realističan i lišen svake sentimentalnosti. Ni analitičar, ni bilo koji čovek, ne može „spasti“ drugo ljudsko biće. On može delovati kao vodič — ili babica: može pokazati put, ukloniti prepreke i, ponekad, ukazati neposrednu pomoć, ali nikad neće moći za pacijenta da učini ono što jedino pacijent može učiniti za sebe. On mora savršeno jasno ovo predočiti pacijentu: ne samo rečima, već čitavim svojim stavom. On takođe mora naglasiti i svest o realističkoj situaciji koja je čak ograničenija no što je to nužno odnos dveju osoba; ako analitičar treba da živi svojim životom i da istovremeno služi većem broju pacijenata, postoje izvesna vremenska i prostorna

²² V. moj rad „The Limitations and Dangers of Psychology“, objavljen u knjizi *Religion and Culture* (ed. by W. Leibrecht (New York, Harper, 1959)).

ograničenja. No u trenutku susreta između pacijenta i analitičara nema ograničenja. Kad tokom analitičke seanse dođe do ovog susreta, kad njih dvoje razgovaraju, tada u svetu ne postoji ništa važnije od njihovog razgovora — ni za pacijenta ni za analitičara. Tokom godina zajedničkog rada sa pacijentom, analitičar odista prevazilazi konvencionalnu ulogu lekara, on postaje učitelj, uzor, možda i gospodar, pod uslovom da analizu samog sebe ne smatra okončanom sve dok ne postigne punu samosvest i slobodu, dok ne savlada svoju otuđenost i odvojenost. Didaktička analiza analitičara nije kraj već početak jednog neprekidnog procesa autoanalize, to jest sve veće budnosti.

V. NAČELA ZEN-BUDIZMA

Na prethodnim stranicama dao sam kratak prikaz frojdističke psihoanalize i njenog nastavka u humanističke psihoanalize. Razmatrao sam čovekovo postojanje i pitanje koje ono postavlja; prirodu blagostanja definisanog kao savladavanje otuđenosti i odvojenosti; specifični metod kojim psihoanaliza pokušava da ostvari svoj cilj, naime: prodiranje u nesvesnost. Bavio sam se pitanjem prirode nesvesnosti i svesti i značenjem *spoznaje* i *svesti* u psihoanalizi; na kraju sam razmotrio ulogu analitičara u ovom procesu.

Da bih pripremio tlo za razmatranje odnosa između psihoanalize i zena, trebalo bi, izgleda, sistematski da prikazem zen budizam. Srećom, takav pokušaj je nepotreban, pošto dr Suzukijeva predavanja objavljena u ovoj knjizi (kao i njegova ostala dela) upravo imaju za cilj da izlože tumačenje prirode zena u onoj meri u kojoj se ona može rečima iskazati. Međutim, moram govoriti o onim načelima zena koja se neposredno tiču psihoanalize.

Suština zena jeste sticanje prosvetljenja (*satori*). Ko nije prošao kroz ovo iskustvo neće moći u potpunosti da pojmi zen. Pošto nisam doživeo *satori*, ja mogu samo približno da govorim o zenu, a ne onako kako o

njemu treba govoriti — na osnovu potpunog iskustva. Ali ne zbog toga što *satori*, kako je nagovestio K. G. Jung, „predstavlja jednu umetnost i jedan vid prosvetljenja koji su Evropejcu praktično nepojmljivi.“²³ Po tome, zen za Evropljanina nije ništa teži od Heraklita, Majstora Ekharta ili Hajdegera. Teškoća je u ogromnom naporu, potrebnom za postizanje *satorija*; ovaj napor je veći od onog koji je većina ljudi voljna da načini, te je zato *satori* redak čak i u Japanu. No, čak i ako ne mogu s nekim autoritetom da govorim o zenu, ipak zahvaljujući srećnoj okolnosti da sam pročitao knjige dr Suzukija, čuo priličan broj njegovih predavanja i pročitao sve druge napise o zen-budizmu koji su mi bili dostupni, stekao sam bar približnu predstavu o tome šta sačinjava zen, predstavu koja mi, nadam se, omogućuje da obavim jedno ogledno upoređivanje zen-budizma i psihoanalize.

Šta je osnovni cilj zena? Poslužimo se Suzukijevim rečima: „U svojoj suštini zen je umetnost pronicanja u prirodu vlastitog bića, on pokazuje put iz ropstva u slobodu... Možemo reći da zen oslobađa vaskolikou energiju koju svaki od nas prirodno u sebi nosi, no koja je, u običnim okolnostima, osujećena i izobličena, te ne nalazi prikladan kanal za svoju aktivnost... Zato je svrha zena da nas spase ludila ili sakaćenja. To podrazumevam pod slobodom: davanje maha svim stvaralačkim i blagotvornim porivima koje kriju naša srca. Mi smo obično slepi za činjenicu da raspoložemo svim potrebnim sposobnostima koje će nas usrećiti i ispuniti uzajamnom ljubavlju.“²⁴ U ovoj definiciji nalazimo izevanost broja suštinskih svojstava zena koja bih hteo da istaknem: zen je umetnost *pronicanja u prirodu vlastitog bića*, put *iz ropstva u slobodu*, on *oslobađa našu prirodnu energiju*, *sprečava da poludimo ili obogaljimo* i prisiljava nas da izrazimo svoju sposobnost doživljavanja *sreće i ljubavi*.

²³ Predgovor knjizi D. T. Suzukija: *Introduction to Zen Buddhism* (London, Rider, 1949), str. 9–10.

²⁴ D. T. Suzuki, *Zen Buddhism* (New York, Doubleday Anchor Books, 1956), str. 3.

Konačni cilj zena jeste iskustvo prosvetljenja, nazvano *satori*. U ovim predavanjima i u svojim ostalim delima, dr Suzuki je opisao *satori* koliko je to moguće. Ovim opaskama hteo bih da istaknem izvesne aspekte koji su naročito značajni za čitaoca sa Zapada, a pogotovo za psihologa. *Satori* nije nenormalno stanje uma niti trans u kojem stvarnost iščezava. On nije narcističko mentalno stanje, kakvo se može zapaziti pri nekim verskim manifestacijama. „To je savršeno normalno stanje uma . . . Kao što je objavio Džošu, „zen je vaša svakodnevna misao' i jedino od načina na koji je podešena šarka zavisila da li će se vrata otvoriti ka unutrašnjosti ili ka spoljašnjosti.“²⁵ *Satori* naročito deluje na osobu koja ga doživljava. „Sva vaša mentalna delatnost obavljace se sada na drukčiji način, koji će vas potpuno zadovoljavati i biće spokojniji, radosniji od svega što ste ikad ranije iskusili. Izmeniće se ton vašeg života. Proletnji cvet izgledaće lepši, a planinski potok — hladniji i providniji.“²⁶

Sasvim je jasno da je *satori* istinsko ostvarenje stanja blagostanja koje je dr Suzuki opisao u navedenom odlomku. Ako bismo pokušali da prosvetljenje izrazimo psihološkim pojmovima, rekao bih da je to stanje u kojem je čovek sasvim usklađen sa stvarnošću izvan sebe i u sebi, stanje u kome je potpuno svestan te stvarnosti i u potpunosti je poima. Čovek je svestan, to znači — ne njegov mozak ili ma koji drugi deo njegovog organizma, već *on*, celokupan čovek. On je *nečega* svestan, ali ne kao nekog predmeta tamo napolju koji poima svojom mišlju, već *nečega*, cveta, psa, čoveka — u svoj njegovoj realnosti. Onaj koji se bude otvoren je i prijemčiv prema svetu, a može da bude otvoren i prijemčiv zato što se više ne drži sebe kao neke stvari, te je tako postao prazan i spreman da prima. Biti prosvetljen znači da se „totalna ličnost probudila i sagledala stvarnost.“

²⁵ D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism* (London, Rider, 1949), str. 97.

²⁶ *Ibid.*, str. 97—98.

Veoma je važno shvatiti da stanje prosvetljenja nije stanje disocijacije ili transa u kojem čovek *veruje* da se probudio, a, u stvari, spava dubokim snom. Zapadni psiholog je, naravno, sklon verovanju da je *satori* jedno subjektivno stanje, neka vrsta tranša koji čovek sam izaziva, te čak i psiholog toliko naklonjen zenu kao što je dr Jung ne može izbeći istu grešku. Jung piše: „Sama uobrazilja jeste psihička pojava, te je, stoga, sasvim nevažno da li će se prosvetljenje nazvati stvarnim ili zamišljenim. Čovek koji je doživeo prosvetljenje, ili koji tvrdi da ga je doživeo, u svakom slučaju misli da je prosvetljen. Čak i ako laže, njegova bi laž bila jedna spiritualna činjenica.“²⁷ Ovo je, naravno, sačinilac Jungovog opšteg relativističkog stava prema „istini“ religioznog iskustva. Nasuprot njemu, ja verujem da laž nikad nije „spiritualna činjenica“, niti ma kakva druga, uostalom, sem činjenice da je laž. No bilo kako bilo, zen-budisti jamačno ne usvajaju Jungov stav. Naprotiv, za njih je od najvećeg značaja da razlikuju autentično *satori*-iskustvo (u kojem je pribavljanje novog gledišta stvarno, te stoga i istinito) od pseudoiskustva, koje može biti histeričnog ili psihotičnog karaktera, kada je izučavalac zena ubeđen kako je postigao *satori*, a učitelj zena mora da mu predoči da nije. Jedna od funkcija učitelja zena baš i jeste da pazi da njegov učenik ne pobrka pravo i zamišljeno prosvetljenje.

Potpuno se probuditi i sagledati stvarnost znači, opet izraženo psihološkim pojmovima, da je čovek postigao punu „usmerenost na proizvodnju“. To znači da sa svetom nije povezan primanjem, izrabljivanjem, gomilanjem ili trgovački, već stvaralački, aktivno (u Spinozinom značenju te reči). U stanju pune proizvodnosti nema velova koji *mene* odvajaju od *nemene*. Objekt više nije objekt; ne stoji protiv mene, već sa mnom. Ruža koju vidim više nije predmet mog razmišljanja, kao što je to kad kažem: „Vidim ružu“ i time samo konstatujem da taj predmet, ruža, spada u kategoriju *ruža*;

²⁷ Predgovor Suzukijevoj knjizi *Introduction to Zen Buddhism*, str. 15.

sada je „ruža je ruža je ruža“.* Stanje proizvodnosti je, istovremeno, stanje najveće objektivnosti; predmet vidim bez iskrivljavanja prouzrokovanih mojom pohlepom i strahom. Vidim ga onakvog kakav jeste, a ne onakvog kakav bih želeo da bude (ili ne bude). U ovom vidu percepcije nema parataksičkih iskrivljavanja. Sve je sasvim živo, a sinteza je sinteza subjektivnosti-objektivnosti. *Ja* intenzivno doživljavam — a predmetu je ipak dopušteno da bude ono što jeste. *Ja* njega oživljavam i on mene oživljava. *Satori* izgleda tajanstven samo osobi koja nije svesna u kolikoj je meri njena percepcija sveta čisto mentalna ili parataksička. Ako je čovek ovoga svestan, svestan je i drukčije svesti koja se može nazvati potpuno realističkom. Čovek je možda iskustio samo nagoveštaje te svesti — ali je ipak može zamisliti. Dečak koji uči da svira na klaviru, ne svira kao neki veliki virtuoz. Međutim, u virtuozeovom sviranju nema ničeg tajanstvenog, to je samo savršen vid rudimentarnog iskustva kojim je raspolagao dečak.

Dve zenovske priče sasvim jasno pokazuju da je neiskrivljena i necerebralna percepcija stvarnosti suštinski sačinitelj iskustva zena. Prva je priča o učiteljevom razgovoru s nekim kaluderom:

„Pokušavaš li ikad da disciplinom dođeš do istine?“

„Pokušavam.“

„Šta činiš?“

„Kad sam gladan — jedem, kad se umorim — spavam.“

„To svi rade; može li se kazati da čine što i ti?“

„Ne može.“

„A zašto?“

„Zato što dok jedu, ne jedu već razmišljaju o raznim drugim stvarima, te tako dozvoljavaju da budu uznemireni; kad spavaju, ne spavaju već sanjaju o hiljadu i jednoj stvari. Eto, zato mi nisu slični.“²⁸

Priči skoro i nije potrebno objašnjenje. Gonjen nesigurnošću, pohlepom, strahom, prosečni čovek stalno

zapada u mreže maštarija (toga ne mora biti svestan) u kojima svetu pridaje svojstva što ih sam u njega projicira, a koja u svetu ne postoje. Ovo je bilo tačno u vreme kad se ovaj razgovor odigrao, ali je kudikamo tačnije danas kad skoro svako gleda, sluša, oseća i kuša svojim mislima, a ne onim silama u sebi koje su kadre da vide, čuju, osećaju i kušaju.

Druga podjednako otkrivačka tvrdnja jeste ona koju je izrekao izvesni učitelj zena: „Dok nisam bio prosvetljen, reke bejahu reke a planine bejahu planine. Kad sam počeo da se prosvetljujem, reke više nisu bile reke i planine nisu bile planine. Sad, nakon prosvetljenja, reke su opet reke i planine su planine.“ Ponovo zapažamo nov pristup stvarnosti. Prosečni čovek nalik je čoveku u Platonovoj pećini koji vidi samo senke pa pogrešno smatra da su one stvarnost. Kad uvidi svoju grešku, zna jedino da senke *nisu* stvarnost. Ali kad se prosvetli, on je napustio pećinu i njenu tamu i izašao na svetlost: tu vidi stvarnost a ne senke. Budan je. Dokle god je u tami, ne može da shvati svetlost (kao što kaže Biblija: „Svetlost sja u tami a tama je ne poznaje“). Kad jednom izađe iz tame, on shvata razliku između načina na koji je svet sagledavao kao senke i načina na koji ga sagledava sad — kao stvarnost.

Zen stremljenju spoznaji čovekove prirode. On pokušava da „spozna-sebe“. Ali ova spoznaja nije „naučna“ spoznaja modernog psihologa, spoznaja spoznavaoce-intelektualna koji sebe spoznaje kao objekt spoznaje svog *ja* u zenu jeste neintelektualna, neotuđena spoznaja to je puno iskustvo kroz koje onaj koji spoznaje i ono što se spoznaje postaju jedno. Kako to Suzuki kaže: „Osnovna misao zena jeste: doći u dodir sa unutarnjim delovanjem sopstvenog bića i to na najneposredniji način, bez pribegavanja išemu spoljašnjem ili nadodatim.“²⁹

Ovaj uvid u vlastitu prirodu nije intelektualan, nije ostvaren spolja, već je iskustven, i kao da dolazi iznutra. Ova razlika između intelektualne i iskustvene

* „Maksima“ Gertrude Stejn (Gertrude Stein) — Prev.

²⁸ Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, str. 86.

²⁹ *Ibid.*, str. 44.

spoznaje od središnjeg je značaja za zen, a, istovremeno, čini jednu od osnovnih teškoća na koje izučavala sa Zapada nailazi pokušavajući da razume zen. Zapad je dve hiljade godina verovao (uz svega nekoliko izuzetaka kao što su mističari) da se konačni odgovor na problem postojanja može dati *mišlju*; u religiji i filosofiji „tačan odgovor“ ima vrhunski značaj. Ovim nastojanjem pripremljen je put napretku prirodnih nauka. Tu je ispravno, mada ne daje konačno rešenje problema postojanja, obuhvaćeno metodom i neophodno za primenu misli u praksi tj. za tehniku. Zen se, međutim, temelji na premisi da se konačni odgovor životu ne može dati mišlju. „Intelektualna kolotečina ‚da‘ i ‚ne‘ sasvim odgovara dok stvari idu svojim uobičajenim smerom, no čim iskrnsne suštinsko pitanje života, intelekt ne uspeva da pruži zadovoljavajući odgovor.“³⁰ Upravo zbog ovog razloga ne može se intelektualno iskazati iskustvo *satorija*. To je „iskustvo koje sva moguća objašnjenja i argumenti neće uspeti da prenesu drugim ljudima, ukoliko ovi nisu prethodno i sami imali to iskustvo. Ako se *satori* može analizirati, to će reći, ako analizom postaje savršeno jasan čoveku koji ga nikad nije doživeo, taj *satori* nije *satori*. Jer *satori* pretvoren u pojam prestaje biti *satori*, te više ne postoji zenovsko iskustvo.“³¹

Ne samo što se konačni odgovor životu ne može dati nekom intelektualnom formulacijom, već se čovek, da bi postigao prosvetljenje, mora odreći mnogih tvorevina uma koje ometaju istinski uvid. „Zen želi da čovekov um bude slobodan i nesputan; čak je i sama ideja jedinstva i sveukupnosti kamen spoticanja i zamka-ugušiteljka koja ugrožava prvobitnu slobodu duha.“³² Jedna nova posledica: ideja saučestvovanja ili empatije, koju toliko naglašavaju zapadni psiholozi, neprihvatljiva je za zen. „Ideja saučestvovanja ili empatije jeste jedno intelektualno tumačenje primarnog iskustva, a, ukoliko se radi o samom iskustvu, nema mesta nikakvoj

³⁰ Ibid., str. 67.

³¹ Ibid., str. 92.

³² Ibid., str. 41.

dihotomiji. Međutim, intelekt se nameće i narušava iskustvo kako bi ga podveo intelektualnom razmatranju, što znači: razlikovanju i deljenju nadvoje. Tada se gubi prvobitni osećaj istovetnosti, a intelekt može da, na sebi svojstven način, lomi stvarnost na komade. Saučestvovanje, ili empatija, rezultat je intelektualizacije. Filozof koji ne poseduje samosvojno iskustvo sklon je da se kroz nju izivi.“³³

Ne samo intelekt već i svaki autoritarni pojam ili ličnost ograničava spontanost iskustva; zato zen „ne pridaje neki suštinski značaj svetim sutrama ili njihovim tumačenjima koja daju mudraci i učenjaci. Lično iskustvo snažno se suprotstavlja autoritetu i objektivnom otkrivenju...“³⁴ Zen boga ne poriče, niti ga naročito ističe. „Zen želi apsolutnu slobodu, čak i slobodu od boga.“³⁵ On želi da isto tako bude slobodan čak i od Bude, otuda zenovska izreka: „Kad izgovoriš reč Buda, isperi usta!“

U skladu sa stavom zena prema intelektualnom uvidu, zen u poučavanju ne teži sve većoj tananosti logičkog mišljenja (kao što je to slučaj na Zapadu); njegov metod sastoji se u tome što čoveka dovodi u dilemu iz koje mora nekako da izađe, ali nipošto pomoću logike, već duhom višeg reda.“³⁶ Sledstveno, učitelj nije učitelj u zapadnom značenju tog pojma, on je gospodar, pošto je zagospodario svojim umom, te je kadar da učeniku prenese jedinu stvar koja se može preneti: njegovo postojanje. „I pored svega što učitelj može učiniti, on je nemoćan da učenika prisili da ovlada stvari, ako ovaj za to nije potpuno pripremljen... Čovek mora sam ovladati suštinskom stvarnošću.“³⁷

Stav učitelja zena prema učeniku zbunjuje savremenog zapadnog čitaoca, stavljenog pred izbor između

³³ D. T. Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist* (World Perspective Series, ed. R. N. Anshen (Harper, New York, 1957)), str. 105.

³⁴ D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, str. 34.

³⁵ Ibid., str. 97.

³⁶ Ibid., str. 40.

³⁷ D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, str. 96.

jednog iracionalnog autoriteta, koji ograničava slobodu i iskorišćava svoj objekt, i laissez-faire odsustva svakog autoriteta. Zen predstavlja drugi vid autoriteta — „racionalni autoritet“. Učitelj ne zove učenika, ništa od njega ne traži, čak ni da se prosvetli; učenik dolazi po svojoj slobodnoj volji i po svojoj slobodnoj volji odlazi. No, ukoliko želi da uči od učitelja, mora biti priznata činjenica da je učitelj — učitelj tj. da učitelj zna ono što učenik želi da dozna, a još ne zna. Učitelj „nema šta da objašnjava rečima, da izlaže kao svetu doktrinu. Bilo da potvrđuješ ili odričeš, sleduje ti trideset udaraca. Nemoj da čutiš, nemoj da brbljaš.“³⁸ Učitelja zena, istovremeno, karakteriše potpuno odsustvo iracionalnog autoriteta i podjednako snažno iskazivanje onog autoriteta koji ništa ne zahteva, čiji je izvor istinsko iskustvo.

Zen je nemoguće razumeti ako se ne uzme u obzir ideja da je postizanje istinskog uvida nerazdvojno povezano sa promenom karaktera. Tu se zen koreni u budističkom mišljenju, po kome je preobražaj karaktera preduslov spasenja. Gramzivost, kao i svaku drugu pohlepu, uobraženost i veličanje vlastite ličnosti, čovek mora ostaviti za sobom. Prema prošlosti ima stav zahvalnosti, prema sadašnjosti — stav spremnosti da služi, a prema budućnosti — stav odgovornosti. Živeti u zenu „znači sebi i svetu odavati najveću čast i poštovanje“, to je stav koji čini temelj „tajne vrline, jednog veoma karakterističnog svojstva zenovske discipline. To znači: ne tračiti prirodne darove, u potpunosti ekonomski i moralno iskoristiti sve na šta naidete.“

Etički cilj zena jeste da kao pozitivnu tekovinu postigne „potpunu bezbednost i neustrašivost“, da iz ropstva pređe u slobodu. „Zen je stvar karaktera, a ne intelekta, što znači da zen izrasta iz volje kao prvog načela života.“³⁹

³⁸ Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, str. 49.

³⁹ *Ibid.*, str. 131.

VI. DEREPRESIJA I PROSVETLJENJE

Sta proizlazi iz našeg razmatranja psihoanalize⁴⁰ i zena u pogledu njihovog odnosa?

Čitalac je dosad morao uočiti da je pretpostavka nepomirljivosti zen-budizma i psihoanalize samo plod njihovog površnog sagledavanja. Baš naprotiv, mnogo više pada u oči afinitet koji između njih postoji. Ovo poglavlje posvećeno je detaljnom razjašnjavanju ovog afiniteta.

Krenimo od ranije navedenih izjava dr Suzukija o cilju zena. „U svojoj suštini zen je umetnost pronicanja u prirodu vlastitog bića, on pokazuje put iz ropstva u slobodu... Možemo reći da zen oslobađa vaskoliku energiju koju svaki od nas prirodno u sebi nosi, no koja je, u običnim okolnostima, osujećena i izobličena, te ne nalazi prikladan kanal za svoju aktivnost... Zato je svrha zena da nas spase ludila ili sakaćenja. To podrazumevam pod slobodom; davanje maha svim stvaralačkim i blagotvornim porivima koje kriju naša srca. Mi smo obično slepi za činjenicu da raspoložemo svim potrebnim sposobnostima koje će nas usrećiti i ispuniti uzajamnom ljubavlju.“

Ovaj opis cilja zena mogao bi se bez izmena upotrebiti kao opis onoga čemu teži psihoanaliza: pronicanju u vlastitu prirodu, šćicanju slobode, sreće i ljubavi, oslobađanju energije, izbavljenju od ludila ili osakaćenja.

Ova poslednja tvrdnja da smo sučeljeni sa alternativom: prosvetljenje ili ludilo, možda zvuči zapanjujuće, ali je, po mome mišljenju, osnažuju činjenice koje se mogu zapaziti. Dok se psihijatrija bavi pitanjem zašto neki ljudi polude, pravo pitanje jeste zašto većina ljudi ne poludi. S obzirom na čovekov položaj u svetu, njegovu izdvojenost, usamljenost, nemoć i njegovu svest o svemu ovom, očekivalo bi se da će ovaj teret prema-

⁴⁰ Kad u ovom poglavlju govorim o psihoanalizi, mislim na humanističku psihoanalizu kao dalji razvoj frejdističke analize, ali uključujem one aspekte frejdističke analize koji su u osnovi ovog razvoja.

šati čovekove snage i da će se on doslovno „raspasti“ od napora. Većina ljudi izbegava ovaj ishod kompenzacionim mehanizmima, kao što su premoćna ustaljenost života, saobražavanje krdu, traganje za moći, ugledom i novcem, oslanjanje na idole (koje, u okviru religioznih kultura, dele s drugima), požrtvovni mazohistički život, narcisoidna naduvenost — ukratko, postajući bogalji. Pod uslovom da deluju, ovi kompenzacioni mehanizmi mogu do izvesne mere da održe mentalno zdravlje. Jedino temeljno rešenje koje istinski savlađuje potencijalno ludilo jeste pun, produktivan odazov svetu, čiji je najviši vid — prosvetljenje.

Pre no što dođemo do središnjeg problema veze psihoanalize i zena, želim da razmotrim još neke periferne afinitete:

Najpre ćemo spomenuti etičku usmerenost, zajedničku i zenu i psihoanalizi. Uslov za ostvarenje cilja zena jeste savladavanje pohlepe, bilo da se radi o pohlepi za imanjem ili slavom, ili kakvom drugom vidu pohlepe („žudnje“ u starozavetnom smislu reči). Ovo je upravo cilj psihoanalize. Svojom teorijom evolucije libida od oralno-prijemčivog, preko oralno-sadističkog i analnog, do genitalnog nivoa, Frojd je implicitno postavio da se zdrav karakter razvija od pohlepnog, surovog, škrtog do usvajanja jedne aktivne, nezavisne usmerenosti. Svojom vlastitom terminologijom, koja sledi Frojdove kliničke nalaze, ja sam još otvorenije ispoljio ovaj element vrednosti govoreći o evoluciji od usmerenosti na primanje, preko usmerenosti na izrabljivanje, gomilanje, trgovanje do proizvodne orijentacije.⁴¹ Koju god terminologiju upotrebljavali, suština je u tome da je, po shvatanjima psihoanalize, pohlepa patološka pojava, ona postoji samo kad ličnost nije razvila svoje aktivne, produktivne sposobnosti. Međutim, ni psihoanaliza ni zen nisu *prvenstveno* etički sistemi. Cilj zena prevazilazi cilj etičkog ponašanja, psihoanaliza takođe. Moglo bi se reći da oba sistema pretpostavljaju da

⁴¹ *Man for Himself* (New York, Rinehart, 1947), III glava.

ostvarenje njihovog cilja sobom donosi etički preobražaj, savlađivanje pohlepe i sposobnost osećanja ljubavi i saučešća. Njima nije cilj da gušenjem „rđavih“ želja čoveka prisile na vođenje života vrline, već očekuju da će se rđava želja istopiti i iščeznuti na svetlosti i toploti proširene svesti. No kakav god da je kauzalni odnos između prosvetljenja i etičkog preobražaja, predstavljalo bi temeljnu grešku ako bi se verovalo da se cilj zena može odvojiti od cilja savlađivanja pohlepe, samoveličanja i ludosti, ili da se može postići *satori* a da se ne postigne smernost, ljubav i saučesnost. Takođe bi bila pogrešna pretpostavka da je postignut cilj psihoanalize, ako, u karakteru ličnosti, nije došlo do sličnog preobražaja. Ličnost koja je dosegla stupanj proizvodnosti nije pohlepna, a istovremeno je savladala svoju umišljenu veličinu i fikcije o sveznanju i svemoći: smerna je i sebe sagledava u pravom vidu. I zen i psihoanaliza streme nečem što prevazilazi etiku, a njihov cilj se ipak ne može ostvariti ukoliko ne dođe do etičkog preobražaja.

Drugi zajednički element oba sistema jeste njihovo insistiranje na nezavisnosti od svih vrsta autoriteta. Ovo je bio glavni razlog Frojdove kritike religije. On je kao suštinu religije sagledao iluziju zamenjivanje prvobitne zavisnosti od oca koji pomaže i kažnjava — zavisnošću od boga. Po Frojdu, čovek verom u Boga produžava svoju detinju zavisnost umešto da postigne zrelost, što znači: osloni se jedino na vlastite snage. Šta bi Frojd rekao za „religiju“ koja veli: „Kad pomeneš Budino ime, isperi ustal!“ Šta bi kazao za religiju u kojoj nema boga, nema nikakvog iracionalnog autoriteta i čiji je glavni cilj baš da čoveka oslobodi svake zavisnosti, da ga aktivira, da mu pokaže kako samo on i niko drugi snosi odgovornost za svoju sudbinu?

Ipak, moglo bi se postaviti pitanje: zar ovaj anti-autoritaristički stav ne protivreči značaju ličnosti učitelja (u zenu) i analitičara (u psihoanalizi)? Ovo pitanje ukazuje opet na jedan element duboke srodno-

sti žena i psihoanalize. I u jednom i u drugom sistemu potreban je vodič, čovek koji je i sam prošao kroz iskustvo koje pacijent (učenik) treba da postigne pod njegovim nadzorom. Da li ovo znači da učenik postaje zavisn od učitelja (ili psihoanalitičara) i da stoga učiteljeve reči za njega sačinjavaju istinu? Psihoanalitičari se nesumnjivo bave *činjenicom* takve zavisnosti (prenos) i svesni su moćnog uticaja koji može imati. No cilj psihoanalize je da shvati i na kraju razvrgne tu vezu i da umesto toga pacijenta dovede do tačke na kojoj će se sasvim osloboditi analitičara, budući da je u sebi iskusio ono što je bilo nesvesno i ponovo ga uklopio u svoju svest. Učitelj žena — a isto se može reći i za psihoanalitičara, više zna, te se stoga može pouzdati u svoj sud, no to nipošto ne znači da on svoj sud nameće učeniku. On nije zvaio učenika i ne sprečava ga da ode. Ako učenik dragovoljno dođe učitelju i zatraži da ga ovaj vodi strmom stazom ka prosvetljenju, učitelj je voljan da ga vodi, ali samo pod jednim uslovom: da učenik shvati da se mora sam o sebi starati ma koliko učitelj želeo da mu pomogne. Niko od nas ne može spasti tuđu dušu. Čovek može jedino sebe da spase. Učitelj može samo da odigra ulogu babice ili planinskog vodiča. Kao što reče jedan učitelj: „Ja zaista nemam šta da ti kažem, a i kad bih pokušao, mogao bi me izvrgnuti ruglu. Sem toga, sve što bih ti mogao reći, moje je i nikad ne može postati tvoje.“

Veoma upadljiv i konkretan primer stava učitelja žena može se naći u Herigelovoj (Herrigel) knjizi o umetnosti streljaštva.⁴² Učitelj žena insistira na svom racionalnom autoritetu, to će reći, ističe da bolje zna kako se postiže umetnost streljaštva, i stoga mora naglasiti izvestan način njenog izučavanja; no on ne želi nikakav iracionalni autoritet, moć nad učenikom, produženu učenikovu zavisnost od učitelja. Naprotiv, kad učenik i sam postane veštak, on odlazi svojim putem,

⁴² Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (New York, Pantheon Books, 1953).

a učitelj od njega jedino očekuje da mu s vremena na vreme pošalje sliku koja će pokazati kako učenik napreduje. Može se reći da učitelj žena voli svoje učenike. Njegova ljubav odlikuje se realizmom i zrelošću, on sve čini kako bi učeniku pomogao da postigne svoj cilj, a ipak zna da ništa što učitelj učini neće rešiti problem *umesto* učenika, neće umesto njega postići cilj. Ova ljubav učitelja žena je nesentimentalna i realistična, ljubav koja prihvata stvarnost ljudske sudbine, u kojoj niko od nas ne može spasti drugoga, a ipak ne smemo prestati da činimo sve kako bi drugom pomogli da se spase. Svaka ljubav koja nije spoznala ovo ograničenje i tvrdi da je kadra da „spase“ drugu dušu jeste ljubav koja se nije oslobodila grandomanije i ambicije.

Skoro su nepotrebni dalji dokazi da ono što je rečeno o učitelju žena, u načelu važi (ili bi trebalo da važi) i za psihoanalitičara. Frojd je mislio da će se pacijentova nezavisnost od analitičara najbolje postići ogledalu podobnim, bezličnim stavom analitičara. Međutim, analitičari koji, poput Ferencija, Salivena, mene samog i drugih, ističu potrebu povezanosti analitičara i pacijenta kao uslov razumevanja, u potpunosti bi se složili da taj odnos mora biti oslobođen svake sentimentalnosti, nerealističkih iskrivljavanja, a naročito svakog, ma i najtananijeg i najposrednijeg analitičarvog uplitanja u život pacijenta (čak i u viđu zahteva da pacijent ozdravi). Ako pacijent želi da ozdravi i da se promeni — odlično, analitičar je gotov da mu pomogne. Ako je njegov otpor promeni suviše jak, za to nije odgovoran analitičar. Na njemu je da uloži svoje najbolje znanje i sve napore, da se potpuno preda pacijentu u traganju za ciljem radi kojeg mu se pacijent obratio.

Sa stavom analitičara povezana je još jedna srodnost zen-budizma i psihoanalize. „Pedagoški“ metod žena kao da se sastoji u saterivanju učenika u ugao. Koan učeniku onemogućuje da traži utočište u intelektualnom mišljenju: koan je sličan preprieci što onemogu-

ću je dalji beg. Analitičar čini (ili bi trebalo da čini) nešto slično. On mora izbeći grešku kljukanja pacijenta tumačenjima i objašnjenjima koja ga samo sprečavaju da izvede skok iz mišljenja u doživljavanje. Naprotiv, analitičar mora uklanjati jednu racionalizaciju za drugom, štaku za štakom, sve dok pacijent više ne bude mogao dalje da beži, pa se probije kroz fikcije koje ispunjavaju njegov um i iskusi stvarnost, to jest: postane svestan onog čega ranije nije bio svestan. Ovaj proces često izaziva znatnu nelagodnost, te bi, ponekad, da nije ohrabrujućeg prisustva analitičara, nelagodnost osujetila prodor. Ali ovo ohrabrenje se sastoji u „prisustvu na licu mesta“, a ne u rečima, koje teže da pacijenta sputaju u doživljavanju onog što samo on može doživeti.

Dovde se naše razmatranje bavilo dodirnim tačkama sličnosti ili afiniteta zen-budizma i psihoanalize. Ali takvo poređenje ne može nas zadovoljiti ako se izravno ne pozabavim glavnim problemom zena — prosvetljenjem i središnjim problemom psihoanalize — savlađivanjem potisnutosti, preobražajem nesvesnog u svest.

Da svedemo šta je o ovom problemu rečeno u odnosu na psihoanalizu. Cilj psihoanalize jeste da nesvesnost pretvori u svest. Međutim, govoriti o „svesti“ i „nesvesnosti“ znači prihvatiti reči kao da su one stvarnost. Moramo se držati činjenice da pojmovi *svesno* i *nesvesno* označavaju funkcije, a ne mesta ili sadržine. Zapravo, možemo govoriti samo o stanjima različitih stupnjeva potisnutosti, to jest o stanju u kome je jedino onim iskustvima koja mogu proći kroz društveni filter jezika, logike i sadržine dozvoljeno da dopru do svesti. U meri u kojoj sam kadar da se oslobodim ovog filtra i sebe doživim kao univerzalnog čoveka tj. u meri u kojoj je potisnutost smanjena, ja sam u vezi sa najdubljim vrelima u sebi samom, a to znači — sa celim ljudskim rodnom. Ako se potisnutost potpuno otkloni, nema više nesvesnosti suprotstavljene svesti, postoji neposredno, trenutno iskustvo; pošto nisam sam sebi

stranac, ništa mi nije strano. Sem toga, u onoj meri u kojoj je deo mog bića otuđen od mene, a moja „nesvesnost“ odvojena od moje svesti (to će reći da sam ja, celokupan čovek, odvojen od sebe kao društvenog čoveka), moje poimanje sveta višestruko je krivotvoreno. Prvo — parataksičkim iskripljavanjem (prenosom): ja drugu osobu ne doživljam svojim totalnim bićem, već rascepljenim, infantilnim bićem, te tako drugu osobu doživljam kao neku važnu ličnost iz svog detinjstva, a ne kao ličnost koja je u stvarnosti.

Drugo, u stanju potisnutosti čovek doživljava svet lažnom sveću. On ne vidi ono što postoji, nego svoju misaonu predstavu ubacuje u stvari i sagledava ih u svetlosti svojih misaonih predstava i maštarija, a ne u njihovoj realnosti. Misaona predstava, taj veo koji izobličava, uzročnik je njegovih strasti, njegovih nelagodnosti. Na kraju, umesto da iskustveno doživljava stvari i bića, potisnuti čovek doživljava *umovanjem*. Veruje da je u dodiru sa *svetom*, a povezan je samo s *rečima*. Parataksičko iskripljavanje, lažna svest i umovanje nisu strogo odvojeni vidovi nerealnosti, pre će biti da su to različiti (no ipak poklopljeni) vidovi iste pojave nerealnosti koja postoji dokle god je univerzalni čovek odvojen od društvenog. Mi samo opisujemo isti fenomen na drugi način kad velimo kako je osoba koja živi u stanju potisnutosti — otuđena. Takav čovek projicira svoja vlastita osećanja i misli na predmete, pa sebe ne doživljava kao subjekt svojih osećanja, već njime upravljaju predmeti opterećeni njegovim osećanjima.

Suprotnost otuđenom, izvitoperenom, parataksičkom, lažnom, cerebralnom iskustvu jeste trenutno, neposredno, totalno poimanje sveta kakvo zapažamo kod odojčeta i deteta pre no što moć vaspitačaja promeni ovaj oblik iskustva. Za novorođenče još ne postoji podela na ono što jeste odnosno nije njegovo biće. Ta podela se postepeno uspostavlja, a njeno dovršenje izraženo je činjenicom da dete može da kaže: „Ja“. No ipak, detinje poimanje sveta ostaje srazmerno trenutačno i

neposredno. Kad se dete igra loptom, ono zaista vidi da se lopta kreće, potpuno je *obuhvaćeno* tim iskustvom i za to se ono može beskonačno ponavljati, sa nesmanjenim uživanjem. Odrastao čovek, takođe, veruje da vidi kako se lopta kotrlja. To je, naravno, tačno, pošto on vidi kako se objekt-lopta kotrlja po objektu-podu. Međutim, on u pravom smislu ne *vidi* kotrljanje. On *misli* loptu koja se kotrlja po površini. Kad kaže „Lopta se kotrlja“, on, u stvari, samo potvrđuje (a) svoje znanje da se onaj okrugli predmet zove *lopta* i (b) svoje znanje da će se okrugli predmeti, ako ih gurne, kotrljati po glatkoj površini. Njegove oči dejuju kako bi dokazale njegovo znanje i tako mu pružaju osećaj bezbednosti u svetu.

Stanje nepotisnutosti jeste stanje u kojem čovek ponovo stiće neposredno, neiskrivljeno poimanje stvarnosti, stiće jednostavnost i spontanost deteta — ali *nakon* prolaska kroz proces alijenacije i razvoja svog intelekta; nepotisnutost predstavlja povratak nevinosti na jednom višem stupnju. Ovaj povratak nevinosti moguć je tek pošto čovek izgubi svoju nevinost.

Čitava ova ideja našla je jasan izraz u *Starom zavjetu*, u priči o Padu i u proročkoj koncepciji Mesije. Po biblijskoj priči, čovek se našao u stanju neizdiferenciranog jedinstva u Edenskom vrtu. Tu ne postoji svest, ni diferencijacija, ni izbor, ni sloboda, ni greh. On je deo prirode i nije svestan bilo kakve razdaljine između sebe i prirode. Ovo stanje prvobitnog, preindividualnog jedinstva narušeno je prvim činom izbora, koji je istovremeno i prvi čin neposlušnosti i slobode. Taj čin dovodi do pojave svesti. Čovek je svestan sebe kao takvog, svoje odvojenosti od Eve-žene i od prirode, zverinja i zemlje. Iskusišći ovu odvojenost, on je osetio stid — kao što još uvek svi osećamo stid (mada nesvesno) kad iskusimo odvojenost od svojih bližnjih. On napušta Edenski vrt i to je početak ljudske istorije. On ne može da se vrati u prvobitno stanje harmonije, ali može stremiti jednom novom stanju harmonije razvijajući u potpunosti svoj razum, svoju objektivnost, svoju

savest i ljubav, tako da će, kako kažu proroci, „zemlja biti puna poznanja Gospodnjeg kao more vode što je puno.“* Prema mesijskoj koncepciji, istorija je poprište ovog razvoja od preindividualne, presvesne harmonije do jedne nove harmonije zasnovane na potpunosti i savršenstvu razvoja razuma. Ovo novo stanje harmonije naziva se Mesijskim vremenom, u kojem će nestati sukobi između čoveka i prirode, između čoveka i čoveka, pustinja će postati cvetna dolina, jagnje i vuk će počivati jedno kraj drugog a mačevi će biti prekovani u pluge. Mesijsko vreme je doba Edenskog vrta, ali i njegova suprotnost. Njegovo jedinstvo, neposrednost i potpunost svojstva su potpuno razvijenog čoveka koji je opet postao dete, ali je ipak prerastao detinji uzrast.

Ista misao izražena je u *Novom zavjetu*: „I kažem vam zaista: koji ne primi carstva Božijega kao dijete, neće ući u njega.“⁴³ Značenje je jasno: moramo ponovo postati deca kako bismo iskusili neotuđeno, stvaralačko poimanje sveta; međutim, postajući opet deca, mi, istovremeno, nismo deca, već sasvim razvijeni odrasli ljudi. Tada, odista, doživljavamo iskustvo koje *Novi zavjet* ovako opisuje: „Tako sad vidimo kao kroz staklo u zagonetki, a onda ćemo licem k licu; sad poznajem nešto, a onda ću poznati kao što sam poznat.“⁴⁴

„Postati svestan nesvesnog“ znači savladati potisnutost i otuđenost od sebe samog, pa, dakle, i od tuđina. To znači: probuditi se, odbaciti iluzije, fikcije, laži, sagledati stvarnost onakvu kakva jeste. Čovek koji se budi, oslobođen je čovek, čovek čiju slobodu ne mogu ograničiti ni drugi ni on sam. Proces sticanja svesti o onome čega nismo bili svesni predstavlja unutarnju revoluciju čoveka. To je istinsko buđenje, koje je u osnovi i stvaralačkog intelektualnog mišljenja i intuitivnog neposrednog poimanja. Laž je moguća samo u stanju otu-

* *Sveto pismo staroga zavjeta*: Knjiga proroka Isaije, gl. 11, 9 — Prev.

⁴³ *Sveto pismo novoga zavjeta*: Sveto jevanđelje po Lucu gl. 18, 17.

⁴⁴ *Sveto pismo novoga zavjeta*: Korinćanima poslanica prva sv. apostola Pavla, gl. 13, 12.

đenosti, u kojem se stvarnost ne doživljava (sem kao misao). U stanju otvorenosti prema stvarnosti (koje postoji u probuđenosti) nemoguće je lagati, jer bi se laž rasplinula od siline punog iskustvenog doživljaja. U konačnoj analizi pretvoriti nesvesno u svest znači živeti u istini. Stvarnost je prestala da bude otuđena, ja sam otvoren prema njoj, ostavljam je na miru, te su i moje reakcije na nju „istinske“.

Ovaj cilj postizanja neposrednog, punog poimanja sveta jeste istovremeno i cilj zena. Pošto je dr Suzuki u ovoj knjizi napisao jedno poglavlje koje obrađuje nesvesnost, mogu se pozvati na njegovo razmatranje i tako pokušati da još bolje razjasnim vezu između psihoanalitičke i zenovske koncepcije.

Pre svega, želeo bih da opet ukažem na terminološke teškoće koje, verujem, nepotrebno komplikuju stvari, na upotrebu pojmova *svesno* i *nesvesno* umesto funkcionalnog termina veće ili manje svesti o iskustvu u totalnom čoveku. Verujem da ćemo, ako naše razmatranje oslobodimo ovih terminoloških prepreka, lakše sagledati vezu između pravog značenja pretvaranja nesvesnog u svesno i ideje prosvetljenja.

„Zenovski pristup se svodi na ulaženje u sam predmet i njegovo sagledavanje iznutra.“ Ovo neposredno poimanje stvarnosti „može se, takođe, nazvati voljnim ili stvaralačkim.“ Suzuki potom govori o ovom izvoru kreativnosti kao o „zenovoj nesvesnosti“, pa nastavlja tvrdeći da je „nesvesnost nešto što treba osetiti, i to ne u običnom smislu te reči, već u onom, kako bih ga ja nazvao, najprvobitnijem ili najosnovnijem.“ Ova formulacija govori o nesvesnosti kao o jednom području u ličnosti, koje, međutim, ovu prevazilazi; Suzuki nastavlja: „osećaj nesvesnog je... osnovniji (i) primarniji.“ Prevedeći ovo u funkcionalne termine, ja ne bih govorio o osećaju „nesvesnog“, već radije o svesti o jednom dubljem i nekonvencionalizovanom području iskustva, ili, drukčije rečeno, o smanjivanju stepena potisnutosti, čime se umanjuje parataksičko iskrivljavanje, projiciranje vlastitih predstava i cerebracija stvar-

nosti. Kad Suzuki veli da sledbenik zena „neposredno opšti sa velikom nesvesnošću“, ja bih se radije poslužio formulacijom: svestan je svoje realnosti i realnosti sveta u svoj njenoj dubini, bez ikakvih velova. Malo dalje Suzuki upotrebljava ovaj funkcionalni jezik kad kaže: „Naprotiv, (nesvesnost) je, zapravo, ono što nam je najprisnije i baš zbog te prisnosti teško je njome ovladati, kao što ni oko nije kadro sebe da vidi. *Sticanje svesne predstave o nesvesnom zato iziskuje posebno obučavanje svesti*“ (kurziv moj — E.F.). Ovde se Suzuki poslužio baš onom formulacijom koju bi odabrali sa psihoanalitičkog stanovišta: cilj je — postati svestan nesvesnog, a da bi se on ostvario — potrebno je naročito obučavanje svesti. Da li ovo znači da zen i psihoanaliza imaju isti cilj, a da se razlikuju samo po načinu obučavanja svesti koji su razvili?

Pre no što se vratim ovom pitanju, hteo bih da razmotrim još neke stvari koje traže razjašnjenje.

U svom izlaganju dr Suzuki dotiče onaj isti problem koji sam ja pomenuo razmatrajući psihoanalitičku koncepciju — problem sukoba znanja i stanja nevinosti. Ono što se biblijskim terminom naziva gubitkom nevinosti putem sticanja znanja, u zenu, i budizmu uopšte, naziva se „afektivnom zagađenošću“ (*klesha*) ili „uplitanjem svesnog uma kojim je ovladalo umovanje“ (*vijnāñā*). Izraz „umovanje“ pokreće veoma važno pitanje. Da li je umovanje isto što i svest? U tom slučaju, pretvaranje nesvesnog u svest povlačilo bi za sobom popačano umovanje, te bi zaista vodilo cilju koji je potpuno suprotan cilju zena. Kad bi tako bilo, onda bi ciljevi psihoanalize i zena odista bili dijametralno suprotni, pošto psihoanaliza teži proširenju umovanja, a zen — prevladavanju umovanja.

Mora se priznati da je tokom prvih godina svoje delatnosti (dok je još verovao da će tačna obaveštenja koja psihoanalitičar pruža pacijentu biti dovoljna da ga izleče), Frojd umovanje shvatao kao cilj psihoanalize. Sem toga, moramo priznati da se mnogi analitičari u praksi još nisu oslobodili ovakvog shvatanja umova-

nja i da Frojd nikad nije sasvim jasno izložio svoje mišljenje o razlici između umovanja i afektivnog, totalnog iskustva do kojeg dolazi pri istinskom „prorađivanju“. A upravo ovaj iskustveni i neintelektualni uvid predstavlja cilj psihoanalize. Kao što rekoh, biti svestan svog disanja, ne znači *misliti* o svom disanju. Svest o pomeranju ruke ne znači da se o pomeranju razmišlja. Naprotiv, kad jednom počnem da *mislim* o svom disanju ili pomeranju svoje ruke, više nisam svestan disanja ili pomeranja ruke. Isto važi i za moju svest o nekom cvetu ili osobi, za moj doživljaj radosti, ljubavi ili spokojsva. Svojsstvo svakog pravog uvida ostvarenog psihoanalizom jeste da se ne može misaono formulisati, dok je svojsstvo svake loše analize da „uvid“ formuliše složenim teorijama koje nemaju nikakve veze sa neposrednim iskustvom. Pravi psihoanalitički uvid je iznenađan, dolazi bez prisiljavanja i čak bez predumišljaja. On se ne začinje u našem mozgu, već u trbuhu, da upotrebimo jednu japansku metaforu. Rečima se ne može adekvatno formulisati, a ako čovek to pokuša, uvid mu izmiče, ali je ipak stvaran i konkretan, osoba koja ga doživljava izmenjena je.

Detinje neposredno poimanje sveta jeste poimanje koje prethodi punom razvoju svesti, objektivnosti i osećanja stvarnosti kao nečeg odvojenog od njegovog bića. U ovom stanju, „nesvesnost je nagoniska, ne prevazilazi nesvesnost životinja i male dece. To ne može biti nesvesnost zrelog čoveka.“ Tokom razvoja od prvobitne nesvesnosti do samosvesti svet se doživljava kao otuđeni svet, što se temelji na rascepu subjekta i objekta, na razdvojenosti univerzalnog i društvenog čoveka, nesvesnog i svesnog. Međutim, u meri u kojoj je svest obučena da se otvara, da olabavljuje trostruki filter — iščezava razlika između svesti i nesvesnosti. Kad sasvim nestane, postoji neposredno, nesmišljeno, svesno iskustvo, upravo ona vrsta iskustva što postoji bez umovanja i razmišljanja. Ova spoznaja je ono što Spinoza naziva najvišim oblikom spoznaje, *intuicijom*; to je spoznaja koju Suzuki opisuje kao pristup što se sastoji u

„ulaženju u sam predmet i njegovom sagledavanju iznutra“; to je voljni ili stvaralački način sagledavanja stvarnosti. Kroz ovo iskustvo neposrednog, nesmišljenog poimanja, čovek postaje „stvaralački umetnik življenja“ (svi smo takvi umetnici, samo što smo to zaboravili). „Svaki čin (takvog stvaralačkog umetnika življenja) izražava njegovu originalnost, kreativnost, njegovu živu ličnost. U njemu nema konvencionalnosti, konformizma, motiva koji bi ga sputavali... Njegovo *ja* nije zatočeno u krnje, ograničeno, sputano, egocentrično životarenje. On je izašao iz te tamnice.“

Ako se očistio od „afektivne zagađenosti“ i uplitanja umovanja, „zreo čovek“ može ostvariti „slobodan i spontan život u kojem ga neće spopadati takva uznemirujuća osećanja kao što su strah, nelagodnost ili nesigurnost.“ Ono što Suzuki ovde veli o osloboditeljskoj funkciji ove tekovine, jeste upravo ono što bi se sa stanovišta psihoanalize reklo o očekivanom učinku punog uvida.

Ostaje još pitanje terminologije koje ću samo ukratko pomenuti, pošto kao i sva terminološka pitanja nije naročito važno. Pomenuo sam ranije da Suzuki govori o obučavanju svesti, međutim, na drugim mestima on govori o *izvežbanoj nesvesnosti* (u koju) su uključena sva svesna iskustva kroz koja je (čovek) prošao od detinjstva i koja sačinjavaju njegovo potpuno biće.“ Mogla bi se uočiti protivrečnost u činjenici da jednom upotrebljava pojam *obučena svest*, a drugi put — pojam *izvežbana nesvesnost*. Ali ja, zapravo, ne verujem da se tu uopšte radi o protivrečnosti. U procesu pretvaranja nesvesnog u svest, postizanja pune, te stoga nesmišljene stvarnosti iskustva — i svest i nesvesnost moraju biti obučene. Svest se mora obučiti da se manje oslanja na konvencionalni filter, a nesvesnost se mora obučiti da iz svog potajnog, odvojenog postojanja izađe na svetlost. No, u stvari, kad govorimo o obučavanju svesti i nesvesnosti, mi upotrebljavamo metafore. Ni nesvesnosti ni svesti nije potrebna obuka (pošto ne postoji ni svest ni nesvesnost), ali *čovek* mora naučiti da

se otrese svoje potisnutosti i da stvarnost doživljava potpuno, jasno, pri punoj svesti, no ipak bez intelektualnog razmišljanja — sem tamo gde je intelektualno razmišljanje poželjno ili potrebno, kao u nauci i praktičnim delatnostima.

Suzuki predlaže da ovu nesvesnost nazovemo kosmičkom nesvesnošću. Naravno, nema punovažnog argumenta protiv ove terminologije pod uslovom da bude objašnjena onako jasno kao u Suzukijevom tekstu. Ipak, ja bih radije upotrebio izraz *kosmička svest*, koji je Bak koristio za označavanje jednog novog oblika svesti koji tek nastaje.⁴⁵ Pretpostavio bih ovaj izraz, jer ako nesvesnost postane svesna (i u meri u kojoj to postaje), ona prestaje biti nesvesna (uvek treba imati na umu da ne postaje — svesno umovanje). Kosmička nesvesnost je nesvesna samo dok smo odvojeni od nje, tj. dok smo nesvesni stvarnosti. Ukoliko smo budni i povezani sa stvarnošću, nema stvari koje bismo bili nesvesni. Mora se dodati da upotrebljavajući izraz *kosmička svest* (a ne *svesno*), više ističemo funkciju svesti no neko mesto unutar ličnosti.

Kuda nas čitavo ovo razmatranje vodi u pogledu odnosa zen-budizma i psihoanalize?

Cilj zena je prosvetljenje neposredno, nesmišljeno poimanje stvarnosti, bez afektivne zagađenosti i intelektualizacije; ostvarenje moje veze sa Univerzumom. Ovo novo iskustvo jeste obnavljanje preintelektualnog, neposrednog detinjeg poimanja, ali na jednom novom stupnju, na stupnju pune razvijenosti čovekovog ra-

⁴⁵ Richard R. Bucke, *Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of the Human Mind* (Innes & Sons, 1901; New York, Dutton, 1923, 17. izdanje, 1954). — Makar i uzgred, treba pomenuti da se Bakova knjiga možda najviše od svih odnosi na temu ovog napisa. Bak — psihijatar s velikim znanjem i iskustvom, socijalista koji je duboko verovao u nužnost i mogućnost jednog socijalističkog društva koje će „ukinuti individualno vlasništvo i zemlju smesta osloboditi dva golema zla: bogatstva i siromaštva” — u ovoj knjizi razvija jednu hipotezu evolucije ljudske svesti. Po njegovoj hipotezi, čovek je napredovao od životinjske *jednostavne svesti* do ljudske samosvesti, a sada je na pragu doba u kome će razviti kosmičku svest. Do tog revolucionarnog obrta već je došlo kod izvesnog broja izuzetnih ličnosti tokom poslednjih dve hiljade godina. Po mome mišljenju, to što Bak opisuje kao kosmičku svest jeste upravo iskustvo, koje se u zen-budizmu naziva satori.

zuma, objektivnosti i individualnosti. Dok detinje iskustvo, iskustvo neposrednosti i jedinstva *prethodi* iskustvu otuđenosti i rascepa subjekta-objekta, iskustvo prosvetljenja mu sledi.

Cilj psihoanalize, kako ga je formulisao Frojd, jeste da nesvesno pretvori u svesno, da id (ono) zameni egom (ja). Naravno, sadržina nesvesnog koja će se otkriti, bila je ograničena na jedno usko područje ličnosti, na one nagonске porive, koji su u ranom detinjstvu živi, a potom na njih deluje amnezija. Cilj analitičke tehnike bio je da ih izvede iz stanja potisnutosti. Sem toga, sasvim nezavisno od Frojdovih teorijskih premisa, područje koje će biti otkriveno određivala je terapijska potreba izlječenja određenog simptoma. Interesovanje za ovladavanje nesvesnošću izvan područja uobličavanja simptoma bilo je malo. Tokom poslednjih godina uvođenje koncepcije nagona za smrću, erosa i razvoja aspekata ega postepeno je dovelo do izvesnog proširivanja frojdističkih shvatanja sadržine nesvesnog. Nefrojdističke škole veoma su proširile područje nesvesnog koje treba otkriti. Jung je bio najradikalniji, ali su ovom proširivanju, takođe, doprineli Adler (Adler), Rank (Rank) i drugi, vremenski bliži, takozvani neofrojdistički autori. Međutim, uprkos ovakvom proširenju, terapijski cilj izlječenja ovog ili onog simptoma, ove ili one neurotične karakterne crte i dalje je određivao opseg područja koje će biti otkriveno (ovo ne važi za Junga). Ono nije obuhvatalo čitavu ličnost.

No, ako do poslednjih posledica sledimo prvobitni Frojdov cilj — pretvaranje nesvesnog u svesno — moramo ga osloboditi ograničenja nametnutih Frojdovom orijentacijom na nagone i neposrednim zadatkom otklanjanja simptoma. Ako stremimo ponovnom punom ovladavanju nesvesnošću, onda se ovaj poduhvat ne sme ograničiti na nagone, niti na druga ograničena područja iskustva, već mora težiti sveukupnom iskustvu totalnog čoveka; tada cilj postaje prevladavanje otuđenosti i rascepa na subjekt i objekt pri percepciji sveta; tada otkrivanje nesvesnog podrazumeva savlađivanje afektiv-

ne zagađenosti i cerebracije, derepresiju, ukidanje rascepa između univerzalnog i društvenog čoveka u meni; ono znači iščezavanje polarizacije na svesno i nesvesno, ostvarenje stanja neposrednog poimanja stvarnosti bez iskrivljavanja i uplitanja intelektualnog razmišljanja; ono znači savlađivanje žudnje da grčevito prianjamo uz svoj ego i obožavamo ga, odricanje od iluzije o neuništivom, odvojenom egu koji treba veličati i čuvati kao što su se egipatski faraoni nadali da će u vidu mumija sebe očuvati za večnost. Biti svestan nesvesnog znači biti otvoren, prijemčiv, ništa ne *posedovati* i *biti*.

Ovaj cilj ponovnog potpunog ovladavanja nesvesnošću očigledno je kudikamo radikalniji od opšteg cilja psihoanalize. Postizanje ovog totalnog cilja iziskuje napor koji daleko premaša napor koji je većina ljudi na Zapadu voljna da učini. Ali bez obzira na pitanje napora, čak je i zamišljanje ovog cilja moguće samo pod izvesnim uslovima. Pre svega, ovaj radikalni cilj može se sagledati jedino s gledišta izvesnog filozofskog stava. Nema potrebe da ovaj stav opisujemo u pojedinostima. Dovoljno je reći da je to stav pri kome se ne stremi negativnom cilju odsustva bolesti, već pozitivnom cilju blagostanja, a to blagostanje se shvata kao potpuno jedinstvo, neposredno i nezagađeno poimanje sveta. Ovaj cilj se ne bi mogao bolje opisati no što je to Suzuki već učinio izrazom *umetnost življenja*. Moramo imati na umu da svaki pojam podoban umetnosti življenja izrasta iz jedne spiritualne humanističke usmerenosti na kojoj se zasnivaju učenja Bude, proroka, Isusa, Majstora Ekarta ili ljudi kao što su Blejk (Blake), Volt Vitmen (Walt Whitman) ili Bak. Ako se ne sagleda u ovom kontekstu, pojam *umetnosti življenja* gubi sva svoja osobena svojstva i svodi se na ono što je danas poznato pod imenom „sreća“. Takođe se ne sme zaboraviti da ova usmerenost uključuje jedan etički cilj. Mada zen prevazilazi etiku, on uključuje osnovne etičke ciljeve budizma, koji su, u suštini, istovetni ciljevima svakog humanističkog učenja. Kao što je Suzuki veoma jasno pokazao u svojim predavanjima objavljenim

u ovoj knjizi, postizanje cilja žena podrazumeva savlađivanje svih vidova pohlepe, bilo da se radi o pohlepi za posedom, slavom ili ljubavlju; ono podrazumeva prevladavanje narcističke glorifikacije sopstvene ličnosti, i iluzije svemoći. Ono, zatim, podrazumeva savlađivanje želje za potčinjavanjem nekom autoritetu koji bi rešavao čovekov vlastiti problem postojanja. Osoba koja želi da otkriće nesvesnog upotrebi samo za izlečenje bolesti, neće naravno, ni pokušati da postigne radikalni cilj koji se sastoji u savlađivanju potisnutosti.

Međutim, bilo bi pogrešno verovati da radikalni cilj derepresije nema veze sa terapeutskim ciljem. Kao što je sagledano da izlečenje simptoma i sprečavanje **uobličavanja** novih simptoma nisu mogući bez analize i promene karaktera, mora se isto tako sagledati da promena ove ili one neurotične karakterne crte nije moguća, ako se ne stremi radikalnijem cilju potpunog **preobražaja** ličnosti. Lako je moguće da su srazmerno razočaravajući rezultati analize karaktera (koji nikad nisu poštenije obelodanjeni no što je to sam Freud učinio u svom radu *Ima li analiza kraja ili nema?*) prouzrokovani upravo činjenicom da ciljevi koji su se sastojali u izlečenju neurotičnog karaktera nisu bili dovoljno radikalni, da se blagostanje, oslobođenje od nelagodnosti i nesigurnosti mogu postići jedino ako se prevaziđe ograničeni cilj, tj. ako čovek shvati da ograničeni, terapeutski cilj ne može biti ostvaren dokle god ostane ograničen i ne uklopi se u širi, humanistički kontekst. Možda se ograničeni cilj može postići metodima koji su ograničeniji i ne troše toliko vremena, dok se vreme i energija utrošeni u drugom analitičkom procesu plodonošno upotrebljavaju jedino za ostvarenje radikalnog cilja **preobražaja**, a ne za ograničeni cilj **reforme**. Ovaj predlog bi se mogao potkrepiti pozivanjem na jednu malopredašnju tvrdnju. Ukoliko nije postigao stvaralačku povezanost, čije je najpotpunije ostvarenje *satori*, čovek u najboljem slučaju može kompenzirati tom situacijom sadržanu potencijalnu depresiju — rutinom, idolopoklonstvom, destruktivnošću, pohlepom za ima-

njem ili slavom itd. Ako bilo koja od ovih kompenzacija zataji, duševno zdravlje je ugroženo. Izlečenje potencijalnog ludila omogućuje jedino promena stava: od rascepljenosti i otuđenosti u stvaralačko, neposredno poimanje sveta i reagovanje na nj. Ako psihoanaliza može ovako da pomogne, pomoći će čoveku da postigne istinsko mentalno zdravlje; ukoliko to nije u stanju, pomoći će samo u usavršavanju kompenzacionih mehanizama. Drukčije rečeno: neka osoba se može „izlečiti“ od simptoma, ali se ne može „izlečiti njena karakterna neuroza. Čovek nije stvar,⁴⁶ čovek nije „slučaj“, a analitičar nikog neće izlečiti tretirajući ga kao predmet. Ne, analitičar samo može pomoći čoveku da se probudi, procesom u kojem se analitičar i „pacijent“ uzajamno razumevaju, što znači: doživljavaju svoje jedinstvo.

Međutim, pošto smo sve ovo izložili, moramo biti spremni da se sučelimo sa jednim prigovorom. Ako je, kao što sam maločas rekao, postizanje pune svesti nesvesnog radikalno i teško ostvariv cilj baš kao i prosvetljenje, ima li uopšte smisla o ovom radikalnom cilju govoriti kao o nečem opšte primenljivom? Zar nije puka spekulacija ozbiljno tvrditi da jedino ovaj radikalni cilj može opravdati nade psihoanalitičke terapije?

Kad bi postojala samo alternativa — potpuno prosvetljenje ili ništa, ovo bi zaista bio punovažan prigovor. Ali nije tako. U zenu postoje mnogi stupnjevi prosvetljenja, *satori* je poslednji i odlučujuć korak. No, koliko ja razumem, dragocena su i iskustva koja predstavljaju korake ka *satoriju*, mada *satori* možda neće biti postignut. Jednom je dr Suzuki to ilustrirao na sledeći način: ako se u potpuno mračnu sobu unese sveća, nestaje tame i odaja se osvetli. A ako dodamo deset, ili sto, ili hiljadu sveća, soba će biti sve svetlija i svetlija. Međutim, odlučujuću promenu izazvala je prva sveća, koja je probila pomrčinu.⁴⁷

⁴⁶ V. moj rad „The Limitations and Dangers of Psychology“ (*Religion and Culture*, ed. by W. Leibrecht (New York, Harper & Brothers, 1959)), str. 31 i dalje.

⁴⁷ Lično saopštenje.

Šta se događa u procesu analize? Čovek po prvi put oseti da je tašt, da se boji i mrzi, a svesno je verovao kako je skroman, hrabar i ispunjen ljubavlju. Nov uvid će ga, možda zaboleti, ali mu otvara jedna vrata, dozvoljava mu da prestane s projiciranjem na druge onoga što u sebi potiskuje. Čovek ide dalje: iskustveno doživljava odojče, dete, junosu, zločinca, ludaka, sveca, umetnika, muškarca i ženu koji su u njemu samom; dublje je povezan sa humanošću, sa univerzalnim čovekom; manje potiskuje, slobodniji je, manje oseća potrebu da projicira, da mozga; tada će po prvi put stvarno videti boje, kotrljanje lopte; odjednom će mu se uši sasvim otvoriti za muziku koju je dotle samo slušao; doživевši svoje sjedinjenje s drugima, možda će po prvi put nazreti da je obmana verovanje da je njegov odvojeni, individualni ego neka stvar koje se treba držati, koju treba negovati, štedeti; iskusiće jalovost traženja odgovora na pitanje života u *posedovanju* sebe samog, a ne u postojanju i postojanju. Sve su to iznenadna, neočekivana iskustva, bez intelektualne sadržine, a ipak se nakon njih čovek oseća slobodniji, krepkiji, manje uznemiren no što je ikad ranije bio.

Dosad smo govorili o *ciljevima* i ja sam postavio da se približavamo koncepciji prosvetljenja ukoliko izvedemo krajnje posledice Frojdrovog načela preobražaja nesvesnosti u svest. Ali u pogledu *metoda* ostvarivanja ovog cilja, psihoanaliza i zen se zaista potpuno razlikuju. Moglo bi se reći da je metod zena metod frontalnog napada na otuđeni način percipiranja, koji se izvodi pomoću „sedenja“, koana i učiteljevog autoriteta. Naravno, sve ovo nije neka „tehnika“ koja se može odvojiti od premisa budističkog mišljenja, od ponašanja i etičkih vrednosti ovaploćenih učiteljem i atmosferom manastira. Mora se zapamtiti da ovo nije neki uzgredan posao i da je, samim tim što je došao po zenovski nauk, učenik doneo najvažniju odluku, koja je bitan sačinilac onog što će se potom događati.

Psihoanalitički metod se potpuno razlikuje od zenovskog. On obučava svest da na drukčiji način ovlada

nesvesnim. Skreće pažnju na onu percepciju koja je iskrivljena, vodi sagledavanju fikcije što je čovek u sebi nosi, otklanjajući potisnutost proširuje opseg ljudskog iskustva. Analitički metod je psihološko-empirijski. On ispituje psihički razvoj izvesne osobe od detinjstva pa nadalje i pokušava da obnovi ranija iskustva kako bi joj pomogao da iskusi ono što je sad potisnuto. On korak po korak otkriva čovekove iluzije o svetu, te tako umanjuje parataksička iskrivljavanja i otuđene intelektualizacije. Postajući manje stran samom sebi, čovek koji prolazi kroz ovaj proces manje je otuđen od sveta; zapodenuvši opštenje sa svetom u sebi, on je stupio u vezu sa spoljašnjim svetom. Lažna svest iščezava, a sa njom i polarizacija na svesno-nesvesno. Rađa se jedan novi realizam u kome je „planina opet planina“. Naravno, psihoanalitički metod je samo jedan metod, jedna priprema; ali i zenovski metod je to isto. Samim tim što je metod, on nikad ne jamči ostvarivanje cilja. Činioci koji dopuštaju ovo ostvarivanje duboko su ukorenjeni u svakom pojedincu i mi o njima znamo odveć malo da bi nam to u praksi moglo pomoći.

Nagovestio sam da metod otkrivanja nesvesnog, ukoliko se sprovede do kraja, može biti korak ka prosvetljenju, pod uslovom da je načinjen u filozofskom kontekstu koji je najradikalnije i najrealističnije izražen zenom. No samo obilna dalja iskustva u primeni ovog metoda pokazale dokle on može da odvede. Ovde izloženo gledište samo podrazumeva jednu mogućnost, te stoga ima karakter hipoteze, koju treba proveriti.

Ali se s više izvesnosti može reći da poznavanje zena i bavljenje njime može najplodonsnije uticati na teoriju i tehniku psihoanalize i umnogome doprineti njihovom razjašnjavanju. Ma koliko se njegov metod razlikovao od psihoanalize, zen može da izoštri fokus, baci novo svetlo na prirodu uvida i da bolje predstavi šta je gledanje, šta znači biti kreativan, šta znači prevladati afektivnu zagađenost i lažne intelektualizacije koje su nužni rezultati iskustva zasnovanog na rascepu subjekta-objekta.

Upravo svojim radikalizmom u odnosu na intelektualizaciju, autoritet i samoobmane ega, svojim naglašavanjem cilja blagostanja, zenovska misao će produbiti i proširiti psihoanalitičareve vidike i pomoći mu da dođe do jedne radikalnije koncepcije poimanja stvarnosti kao konačnog cilja pune svesnosti.

Ako su dopuštene dalje spekulacije o odnosu zena i psihoanalize, moglo bi se pomisliti na mogućnost da i psihoanaliza ima izvestan značaj za izučavaoca zena. To zamišljam kao pomoć u izbegavanju opasnosti lažnog prosvetljenja (koje, naravno, nije prosvetljenje), prosvetljenja koje je čisto subjektivno, zasnovano na psihotičnim ili histeričnim pojavama ili pak na transu koji čovek sam prouzrokuje. Analitičko razjašnjenje moglo bi pomoći izučavaocu zena da izbegne iluzije, čije odsustvo upravo i jeste preduslov prosvetljenja.

Bez obzira na to kako će zen možda upotrebiti psihoanalizu, ja, sa stanovišta jednog zapadnog psihijatra, izražavam svoju zahvalnost na ovom besćenom daru Istoka, a posebno zahvaljujem dr Suzukiju, koji je uspeo da zen izrazi tako da ništa od njegove suštine nije izgubljeno pri pokušaju prevođenja istočnjačkog mišljenja na zapadno, te zapadnjak, ako se potruđi, može razumeti zen onoliko koliko je to moguće pre no što se dosegne cilj. Zar bi takvo razumevanje bilo moguće da nije činjenice da je „u svima nama Budina priroda“, da su čovek i postojanje univerzalne kategorije, a neposredno poimanje stvarnosti, buđenje i prosvetljenje — univerzalno iskustvo?

NAPOMENE

Suzukijeva predavanja i Fromov ogled bili su pripremljeni za simpozijum o zen-budizmu* i psihoanalizi koji je 1957. godine održan u Kuernavaki (Cuernavaca), Meksiko.

Ovi radovi su potom objavljeni u knjizi *Zen Buddhism & Psychoanalysis* (Harper & Brothers, New York, 1960).

Ostali Suzukijevi tekstovi obuhvaćeni našim izborom predstavljaju II, VI i VII poglavlje knjige *Zen Buddhism* (Doubleday Anchor Books, New York, 1956).

Budistička terminologija prenesena je u transkripciji datoju u engleskom izvorniku. Od ovog načela odstupilo se samo u sledećim slučajevima:

a) kad neki budistički termin već ima svoj odomaćen oblik u srpskohrvatskom jeziku (nirvana, Buda, karma itd.);

b) kad je neki termin upotrebljavan u padežima, a njegov oblik nije dozvoljavao jednostavno dodavanje nastavaka. U takvim slučajevima reč je data u približnoj fonetskoj transkripciji, ali je u nominativu uvek zadržavan izvorni oblik. (Na primer: *prajñā*, *prađžne* itd.).

* *Zen* od japanskog *zazen* = sedeti i meditirati (na kineskom: *ch'an* od sanskritskog *dhyaṇa*, meditacija).

SADRŽAJ

Čedomil Veljačić: *Zen i zapadna misao* 9

D. T. SUZUKI

ZEN BUDIZAM

Predavanja o zen-budizmu

I. Istok i Zapad	25
II. Nesvesnost u zen-budizmu	35
III. „Ja” kao pojam u zen-budizmu	50
IV. Koan	68
V. Pet stupnjeva	84

Istorijska pozadina zen-budizma

Zen u odnosu na budizam uopšte	105
Istorija zena	136

Zen i japanska kultura

I. Slikarstvo	161
II. Književnost: haiku	167
III. Mačevanje	172
IV. Čajna ceremonija	177

Egzistencijalizam, pragmatizam i zen 181

ERIH FROM
PSIHOANALIZA I ZEN BUDIZAM

I. Današnja spiritualna kriza i uloga psihoanalize	202
II. Vrednost i ciljevi u Frojdovoj koncepciji psihoanalize	205
III. Priroda blagostanja — čovekova psihička evolucija	211
IV. Priroda svesti potiskivanja (represije) i derepresije	221
V. Načela zen-budizma	240
VI. Derepresija i prosvetljenje	249
Napomene	270