

učenje o velikoj čistini

(Pretpostavke razumevanja)

dušan pajin

Prozni pisac ne mora stajati iza svojih karaktera u tom smislu što nijedan od njih nije on sam, niti oni moraju predstavljati lica iz stvarnog života, dok se smatra da u eseju pisac stoji iza svojih teza i tvrdnji, a podrazumeva se da su autori i dela koje navodi doista postojali.¹ No, čini se da je u novije vreme ova razlika skoro ukinuta i kao da postoji tendencija prelazanja granice. »Roman iz života« ili »pripovetka-esej« imaju svoj pandan u eseju-fikciji, izmišljenoj hronici ili biografiji (tu ne računamo izmišljanja, ili obmane u autobiografijama i memoarima). U njima autor smišlja i konstruiše teze, kao što se smišljaju književni karakteri, uobličava od njih neko učenje, a ponekad tom izmišljenom učenju izmišlja čitavu tradiciju (istina, »izmišljanje tradicije« nije nepoznata radnja ni kod zastupnika »pravih« teorija), sa izmišljenim piscima, delima i istorijom. Takva kombinacija omogućuje zanimljive spojeve, kao što su, na primer, esej-satira ili esej groteska.

Uzgrad, jedan od sporova, na primer, oko Kastanedinog opusa kreće se upravo oko ove podele na izmišljeno i stvarno, tj. izriče se sumnja da je Kastaneda izmislio Don Huana i njegova učenja (ili izmislio većim delom), pa se dovodi u pitanje antropološki i esejistički status njegovih tekstova. U jednom smislu mogli bi se reći da je to pitanje relevantno samo ako je posredi priznavanje nekog akademskog statusa, zasnovanog na »naučnom« doprinosu datog teksta. U konkretnom slučaju, problem postoji samo za one koji su Kastanedi priznali, kao doktorsku tezu iz oblasti antropologije, tekst njegove prve knjige. Za čitaoca njegove ideje vrede, ili su naprosto zanimljive, bez obzira na to da li iza njih stoji doista neki indijanski vrač, ili sam Kastaneda. Sve ovo napominjemo ne s namerom da otvaramo ovde posebno temu, već da ukažemo na jedan moguć način razumevanja onog o čemu će biti reči.

Ceo ovaj tekst je u znaku jednog paradoksa. Ovde palazimo od fikcije da je nekad postojalo »učenje o velikoj čistini«, koje je palo u zaborav, ali to biva dovedeno u pitanje zbog tragova koji su se o tome sačuvali u različitim delima kulture. Ova fikcija nam, dakle, omogućuje novo čitanje tih dela pod zajedničkim imeniteljem koji nazivamo »učenje o velikoj čistini«. Taj imenitelj dobija obrise metafore,² ispostavljaajući se kao okvir koji povezuje tako raznorodne oblasti kao što su književnost i slikarstvo, hortikultura i filozofija, predstavljene delima udaljenih kultura i razdoblja. Da bi to bilo moguće, glas pisca ovog eseja poslužio je kao posredni modalitet između jednoznačnosti i višeznačnosti (tj. između univoknosti i ekvivoknosti), koji – s pravom ili ne – nalazi ideju čistine³ u različitim tvoreninama kulture. Sam naslov – učenje o velikoj čistini – sadrži spoj pesničkog i filozofskog diskursa (kako se to učeno veli), koji nije uobičajen u našem vremenu, ili bar ne odgovara onom mentalitetu koji drži do razgraničenja i razlika. Filozofska učenja izlagana su pesničkim diskursom u vreme presokratika u Grčkoj, a u Kini i Indiji isto tako davno, pa danas zadaju muke istoričarima koji treba da ustanove početak filozofije, tj. trenutak kad se ona odvojila od poezije i mita.

Ako već priznajemo da »velika čistina« ne može biti pojam nego eventualno metafora, čime bi se onda mogao opravdati naš naslov – učenje o velikoj čistini? Tekst koji sledi nije njegovo opravdanje, niti ublažava njegovu paradoksalnost, nego je samo održava.

Čistina u književnosti i filozofiji

Smrt i čistina. »Svet mi daje obličje da me nosi, život da se trudim, starost da se odmorim i smrt da otpočinem. Ako držim da je život dobar, takvom ću smatrati i smrt«, kaže Čuang-ce (glava V).

Po jednoj podeli, misao Čuang-cea spadala bi u arhajsku misao, čime su joj određeni opšti okvir i doseg. To bi značilo da ona nema šta da nam kaže o odnosu savremenog čoveka prema smrti, da Čuang-ceov naturalizam ne može biti relevantan za evropski nihilizam izrastao na drugačijem poimanju vremena i čoveka-pojedinca, po otuda i drugačijem doživljaju smrti. Na osnovu uočene podele na neciklično i linearno poimanje vremena, evropski, autori su uobličili shvatanje koje je u ovom prostoru postalo, tako reći, opšte mesto istorije kulture.

To opšte mesto nalazimo i u sledećim Plesnerovim stavovima:

»U ciklično uređenom svetu, smrt je samo organska pojava. U kulturi, u kojoj se 'lanac' ne prekida, ili tačnije, u kojoj je prolaznost podređena zakonu vraćanja, značenje pojedinačne smrti ostaje, tako da kažemo, ograničeno i zakrpljeno. Tek sa preobražajem miske svesti o vremenu, od cikličke ka njenjoj eshatološkoj formi, otvara se vizija za ono 'nikad više' i razdvajaju se prošlost, sadašnjost i budućnost (...) Rađanje problema smrti postaje uočljivo u spiritualizovanim oblicima mita i kulta... Otuda porast svesti o egou, nastanak problema smrti i aktualizacija linearnog vremena koje se odvija kroz prošlost, sadašnjost i budućnost, idu skupa. Mada su mnoge stare civilizacije ostvarile prelaz ka eshatološkom shvatanju vremena, koji je potencijalno sadržan u cikličnoj svesti o vremenu, nisu bile u stanju da preduzmu poslednji korak« (13/236-237).

Plesner nam dalje veli da je ta nova, zaoštrena svest o smrti uobličena u hrišćanstvu, koje je na nju dalo odgovor u ideji spasenja. Sa povlačenjem hrišćanstva kao uobličujućeg kulturnog faktora, čovek je lišen spasenja, ali mu je ostala svest o smrti, i to je bio jedan od faktora savremenog evropskog nihilizma.

Ono što je u ovom sledu stavova sporno jeste polazna teza – da smrt jedva postoji kao problem u arhajskom, cikličnom shvatanju vremena. Njoj protivreči aktuelan materijal koji nam se sačuva iz egipatske, grčke, indijske i kineske tradicije, iz vremena daleko pre nastanka hrišćanstva.

U već pomenutom Čuang-ceovom tekstu vidimo da se na više mesta zapravo nastoji uobličiti stanovište koje bi ublažilo ili prevazišlo akutnu svest o ličnoj smrti. U upanišadama pitanje o tome šta biva posle smrti jedna je od osnovnih tema. Prema Plesnerovom shvatanju, ideja reinkarnacije ili vraćanja kroz novo rođenje, koja se tu javlja, trebalo bi da bude zadovoljavajući i završni odgovor. Međutim, vidimo da upanišadski mislioci, kao i budisti, ne samo da imaju akutnu svest o smrti – a ova tu ne bi trebalo da postoji, jer joj još nije vreme, prema shemi evropskih antropologa – nego nisu zadovoljni ni idejom reinkarnacije – koju Niče obnavlja preko ideje »večnog vraćanja«.

Ništa manje nije smrt individualizovana ni u egipatskoj tradiciji, koja be-
leži:

*Sam pomisli! Sahrana je bolna,
Nosi naricanje!
U jadu je čovek odvučen iz doma,
Bačen je na breg!
Nikada se više uspinjati nećeš
Da sa vrha gledaš zoru
I zalazak sunca! (7/26)*

– i u odgovoru na ovaj grč zaveštava večnosti svoje piramide i mumije.

Obično se smatra da su nekoliko otkrića, odnosno teorija u oblasti nauke, koje je doneo novi vek Evrope, bitno uticali na viđenje čoveka i njegovog mesta, razorivši onaj okvir orijentacije i verovanja delom izgrađen na hrišćanstvu, a delom na grškom racionalizmu, obnovljenom u prosvetiteljstvu. Rezultat je bio tzv. evropski nihilizam, kojega je počeo da biva sve-
stan već Paskal⁴, a kasnije Kjerkegor i Niče. Tako se veli da su najpre Koper-
nik i Galilej izbacili Zemlju iz centra sveta, a Darwin lišio čoveka božanskog porekla. Zatim je Marks ukazao na istorijsku i ekonomsku uslovljenost čoveka njegovih tvorenina i vrednosti, a Frojd na psihološku, čime je palo uzda-
nje u um i razum kao čovekove vodiče. Evropa je još uvek pod utiskom vlastite istorije i možda stoga tek letimice dolazi do uvida u to da su i pre-
postojale kulture mišljenja, koje su o čoveku razmišljale polazeći od pre-
postavki do kojih je zapadna kultura došla posle niza »kulturnih stresova«; da čovekovo stanište nije u središtu svemira, nego je samo jedno mesto, da on nije biće izuzeto od ostalih bića, nego je biće među bićima, da u njemu nije razum vladajuće načelo, da je smrtni i konačan, da živi u svetu u kojem sreća, nada i pravda nemaju eshatološku garanciju, da osim ovladavanja okolinom mora voditi računa i o opštoj ravnoteži i obnavljanju prirodne sredine.

Tako Čuang-ce veli:

»Čovek sakrije čamac u uvali i mrežu u močvari, smatrajući da su bezbedni. Ali, usred noći snažan čovek ih uprti i odnese. U svojoj gluposti, čovek veruje da će nešto postići krijući male stvari u velikima; ako svet sakrije u svetu, tada nema gubitaka, i to je krajnja istina o trajnosti stvari. (...) Otuda se mudrac slobodno kreće u području u kojem se ništa ne gubi već biva sačuvano. On prihvata ranu smrt, on prihvata starost, on prihvata početak kao i kraj« (gl.VI).

Idući tim putem, Čuang-ce nas vodi do nekog poravnanja, koje bismo mogli nazvati velikom čistinom.

»Trebalo mu je tri dana da nadiđe ovaj svet. Pošto je nadišao svet, čekao sam još sedam dana dok nije bio u stanju da nadiđe sve stvari. Pošto je nadišao sve stvari, bdeo sam nad njim devet dana dok nije bio u stanju da nadiđe život. Kad je nadišao život, postao je jasan kao jutro, kad je postao jasan kao jutro, mogao je da sagleda Jedno. Kad je sagledao Jedno, nadišao je razliku između prošlosti i sadašnjosti. Kad je nadišao prošlost i sadašnjost, dospao je tamo gde nema niti života niti smrti.⁵ Njemu, tada, razaranje života nije značilo smrt, niti mu je rađanje značilo život. U ophođenju sa stvarima, on se ne bi pirao, niti bi požurivao da se s njima uslagasi. Njemu je sve bilo u toku razlaganja, i sve je bilo u toku usavršavanja. To se naziva smirenošću u ometenosti. Smirenost u ometenosti znači da upravo u ometenosti (smirenost) biva usavršena« (Čuang-ce, gl.VI).

Dok Čuang-ce do svoje čistine dolazi putem koji bismo uslovno mogli nazvati meditativnim, Prust se osloboda zebnje od vremena i rastvara smrt u čistini estetičkim putem.

»Dakle, pronicah u taj uzrok upoređujući između njih sve ove raznorodne srećne impresije koje su imale to zajedničko što ih doživljavah u sadašnjem trenutku i u dalekom trenutku, kad zvečanje kašičice na tanjiriću, neporavnatost ploča, ukus madlenica idahu dotle da prošloću prigra-be sadašnjost, da me pokolebaju i stave u nedoumicu u kom se trenutku nalazim, u sadašnjem ili negdašnjem... Time se objašnjava da su moja nespokojstva u vezi sa smrću prestala u trenutku kad sam, nesvesno, prepoznao ukus kolačića, jer je u tom trenutku biće koje sam bio bilo biće vanvremeno, prema tome bezbrižno u odnosu na neuhvatljivost budućnosti... Ništa drugo do samo to? Mnogo više od toga, možda; nešto što je, u isti mah zajedničko prošlosti i sadašnjosti, daleko suštinskije i od jednog i od drugog« (Pronadeno vreme, II deo).

To saznanje ili ta radost o kojoj govori Prust kad govori o pronađenom vremenu – pronađenom jer je bilo izgubljeno, ili se činilo da je izgubljeno – jeste radost izlaska na čistinu. Jer, smrt se pojavljuje kao pretnja, kao prekid i zaustavljanje samo za život kao sled situacija, a ne može nam oduzeti život dosegnut u jednom komadu, kao nešto određeno konačno. Ako ima neke krajnje svrhe u životu kao duhovnoj avanturi, u promišljanju i refleksiji, onda je ona to – da se dosegne tačka u kojoj čovek može misliti o sopstvenoj smrti bez nelagodnosti, a to je moguće onda kad mu smrt ne izgleda kao pretnja, kao što mu ništa više što bi ga moglo snaći u životu ne

izgleda kao pretnja – niti neka lična nevolja ili tragedija, niti neka kolektivna nesreća, pa bilo to i uništenje sveg čovečanstva.

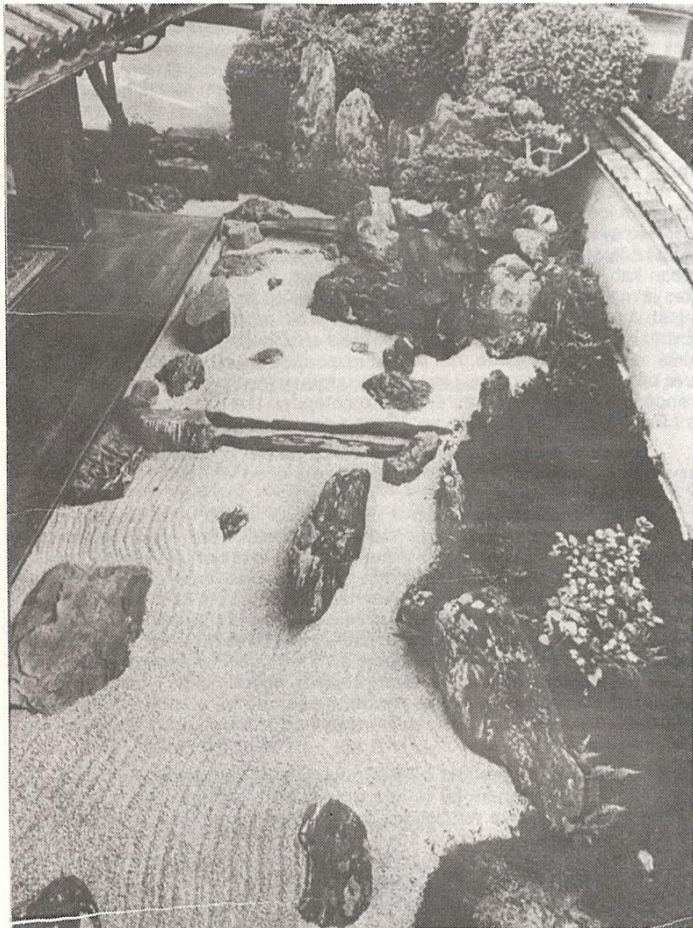
»Jedan trenutak razdrešen poretka vremena, u nama ponovo stvara čoveka oslobođenog poretka vremena. A sasvim je pojmljivo da se ovaj pouzdava u svoju radost, čak i ako jednostavni ukus madlenica i ne izgleda da logično sadrži povode za tu radost, pojmljivo je da za njega reč 'smrt' nema nikakvog smisla; postavljen van vremena, otkud se može pribojavati budućnosti?« (Pronađeno vreme, II).

Čuang-ce i Prust nadilaze razliku između prošlosti i sadašnjosti, dolaze do čistine u kojoj se potiru uobičajene granice egzistencije, uključujući tu i granicu između života i smrti. To je iskustvo ili uvid koji se uspostavlja potpuno mimo religijskih ili mističkih obrazaca, koje, dakle, nije posredovano niti milošću božanstva, niti mističkom participacijom, nego je izraz duhovne snage čoveka koji hoće sebi da položi računa o krajnjem ishodu svog opstanka.

Da ovo supsumiranje, ovaj doživljaj smrti u čistini nije povezan s idejom besmrtnosti, vidimo i u nekim učenjima upanišada. U vedskoj tradiciji govori se o besmrtnosti koju postiže onaj ko se sjedinio sa Suncem, tj. ko se vratio solarnom poretku svih ljudi posle svoje fizičke smrti. U pojedinim upanišadama besmrtnost (*amrtatva*) – kojoj je uzor božanska egzistencija – postiže se spoznajom boga (deva). Međutim, druge upanišade govore o postizanju oslobođenja (*vimukti* ili *mokša*) koje se razlikuje od ideje besmrtnosti utoliko što ono nadilazi dvojstvo smrtno-besmrtno, i ne postavlja božansku egzistenciju niti kao svoju pretpostavku, niti kao svoj ideal. U vedskoj tradiciji ideja besmrtnosti je bila povezana s pretpostavkom da se čovek jednom rađa i jednom umire, a da se posle te fizičke smrti ili stiče besmrtnost,⁹ ili pada u drugu, konačnu smrt (o tome vidi 5/156). Na drugoj strani, ideja oslobođenja, koju nalazimo u upanišadama, povezana je s pretpostavkom o reinkarniranju, tj. stalno ponavljanim rođenjima i smrtima sve dok se ne postigne oslobođenje (vidi 6/183-185). Kao i ideja nirvane (utrnuća), koju nalazimo u budizmu, ta ideja se bitno razlikuje od ideje besmrtnosti razvije kako u vedskoj tradiciji, tako i egipatskoj, grčkoj i hrišćanskoj tradiciji.

Ovde se izriče nešto što je s onu stranu ponavljanih rođenja i smrti, s onu stranu smrtnosti i besmrtnosti. Potonja budistička filozofija znatan deo truda posvetila je tome da izloži i objasni ovo shvatanje, i da ga razgraniči od mišljenja koje se kreće u dvojstvima. Ovo stanovište je u indijskoj tradiciji isticano kako nasuprot popularnoj religijskoj ravni koja je računala s besmrtnom nebeskom egzistencijom, tako i nespram zdravorazumske kritike materijalista, koji su govorili da su smrt i uništenje konačne činjenice.

»Ananda, u produbljenu samadhiju, kad četvrti sklop prijanja⁹ biva dokrajčen, suptilna smetnja u stanju čistine (tj. delovanje sansaričkog sklopa duhovnosti – D. P.), koja sačinjava mehanizam rođenja i smrti, nenadano eksplodira i otkriva viđenja potpuno drugačije od karme bića podložnih reinkarnaciji. U tom času se nirvana navešta, kao što petao navešta prvo svetlo dana na Istoku, kad je šest čula ispražnjeno i više ne lutaju spolja. Iznutra i spolja postoji samo duboka jasnost koja doseže koren života svih bića rođenih na dvanaest načina, na deset strana, kamo više nema šta da bude proniknuto« (27/226).



Vrt DAISEN-INA, po projektu Soamija, XV vek, manastir Daitoku-dži, Kjoto.

Ovde smo pokušali da ukažemo na tragove koji nas upućuju na takav doživljaj čistine u kojem se nadilazi ili gubi dvojstvo život-smrt.

U Hajdegerovom delu »Bivstvovanje i vreme« postoji odeljak u kojem se govori o autentičnom bivstvovanju – ka – smrti kao o nerelacionoj mogućnosti bitisanja⁹ (Dasein), neprikrivenoj bežanjem u bezličnost i neodređenost. Hajdegerova shvatanja o ovoj temi su komentarisana s raznih strana (na primer, Sartre u odeljku »Moja smrt«, u delu *Bivstvovanje i ništa*, ili Valter Kaufman u delu *Existentialism, Religion and Death*). No, ovde se ne možemo osvrnuti na pojedina tumačenja jer bi to vodilo u preopširnu digresiju. Prema Hajdegeru, pronicući kroz ono bezlično »se« – po kojem »se« umire, a ja vazda niti jesam, niti nisam uključen u to »se«, u to umiranje, nego stalno umiru drugi ljudi – čovek eventualno može dospeti do svoje smrti kao nečeg najbližnjeg, do mogućnosti koja je istinski njegova i svakad pred njim, te tako doživeti svoje bitisanje kao bivstvovanje – ka – smrti – ne u čisto faktičkom, nego ontološkom smislu.

Kad je na takav način prihvaćena, ova mogućnost dovodi bitisanje na čistinu u kojoj se ono ne može izgubiti u mogućnostima koje se stiču slučajem i biva oslobođeno prijanja za »bilo koju« egzistenciju.

»Kada, anticipacijom, čovek postane slobodan za sopstvenu smrt, on je oslobođen zapadanja, u one mogućnosti koje mu se nameću slučajem; biva tako oslobođen da prvi put autentično razume i odabere između faktičkih mogućnosti koje stoje ispred ove mogućnosti (tj. smrti – D. P.), koja ne treba da bude nadmašena. Anticipacija predočava egzistenciji da njena najbližnja mogućnost leži u predavanju sebe, te tako potresa sve svoje prijanje uz ma kakvu egzistenciju koju je stekla. U anticipaciji bitisanje čuva sebe od padanja iza sebe samog, ili iza potencije-ka-bivstvovanju koju je razumelo. Ono se čuva od toga da postane prestaro za svoje pobeđe, kako veli Niče« (11/264).

»Svo razumevanje praćeno je stanjem duha. Raspoloženje bitisanja suočava ga sa bačenošću 'da je ono tu'. *Alli stanje duha koje može da održi otvorenom potpunu i trajnu pretnju po sebe, koja se rađa iz najbližnjeg individualizovanog bivstva bitisanja, jeste strepnja*. U tom stanju-duha, bitisanje se nalazi licem u lice sa 'ništavilom' moguću nemogućnosti sopstvene egzistencije. (...) anticipacija otkriva bitisanje, njegovu izgubljenost u opštem sopstvu (Man-selbst) i suočava ga sa mogućnošću da bude ono samo, nepoduprto brižnom zabrinutošću, da bude ono samo u ostrašćenju slobodi ka smrti – slobodi koja se otkacila od iluzije 'opšteg' koja je faktička izvesna u pogledu sebe, ispunjena strepnjom« (11/266).

Sada se, za nas, otvara važno pitanje: da li su s ovog stanovišta ideje o čistini, koje smo prethodno razmatrali, takođe načini da se zabašuri ovo stanje duha kojim nas autentično bivstvovanje-ka-smrti dovodi na pravu čistinu? Dakle, da li su taoistička, upanišadska, budistička i Prustova shvatanja samo načini da se filozofskim, meditativnim ili estetičkim zrenjem zamene ono što ljudi, inače, sprovode utapanjem u generalizovan doživljaj smrti – i tako izbegne i zabašuri akutni, lični doživljaj smrti i s njom povezana strepnja koja nas jedina doista dovodi na egzistencijalnu čistinu? Drugim rečima, postavlja se pitanje: da li je postularanje jedne čistine s onu stranu dvojstva života i smrti samo drugi način da se izbegnu prava čistina i sloboda, i s njima povezana strepnja koja se javlja u suočavanju s ličnom smrću? Sa Hajdegerovog stanovišta, odgovor bi mogao biti potvrđan, a s ovog drugog stanovišta određen – s obrazloženjem da Hajdegerova fundamentalna ontologija nije dovoljno fundamentalna i da njegova egzistencijalna analitika bivstvovanja ostaje unutar temeljnog dvojstva bitisanja: dvojstva života i smrti. Za nas ovo pitanje ostaje otvoreno i u toj otvorenosti se nalazi ona čistina na koju pokušavamo da ukažemo pristupajući joj s raznih strana.

U dosadašnjem izlaganju odnosa smrti i čistine videli smo da se u jednoj perspektivi izriče čistina koju nadilazi dvojstvo života i smrti, a u drugoj se ukazuje na čistinu koja se otvara akutnoj svesti o ličnoj smrtnosti. U trećoj postavi – o čemu će sada biti reči – nalazimo doživljaj čistine onoga ko se odlučuje za namernu smrt, tražeći u njoj razbistrenje kakvo nije mogao naći u životu. Uz ovo o čemu će biti reči, dakako, treba imati u vidu da postoje različite vrste samoubistava, jer različiti putevi vode (spolja gledano) istom činu. To, uostalom, važi za sve ljudske postupke.

Reč je o onoj vrsti samoubistava kojim neki ljudi dolaze do odlučnosti potrebne za život tek kad odluče da se ubiju. Tu odlučnost ne treba brkati ili povezivati s voljom, sa životnom snagom u uobičajenom smislu. Volja je vezana uz ovo ili ono u životu, uz ostvarivanje određenih ciljeva ili projekata. Odlučnost i volja u uobičajenom smislu jesu svojstva tzv. čoveka akcije da se dugo ne premišlja, za koga se život iskazuje kao niz poduhvata u vremenu bez početka i kraja, koga kraj zatiče, ili zadesava. On još nije iskustvo ili nije postao svestan svojih granica; granica ljudskog života, ili granica svog života.

Odlučnost u smislu izlaska na čistinu udružena je sa svešću u granici života koji ima određeno trajanje, početak i kraj. Šekspir je u liku Hamleta prikazao sa čime se suočava čovek koji ima tu svest kada je potrebno navno se iskazati u području akcije.

Paradoks koji smo maločas pomenuli – da neko ko se okrenuo namernoj smrti postaje odlučan spram života odlučivši se za smrt – potiče otuda što je on po prvi put zaista uspostavio odnos sa svojom smrću, ali je sada taj odnos toliko zavodljiv da njegovu srž, tu čistinu, više nije moguće vratiti u život. On sada prijanja uz svoju smrt isto onako kao što je pre toga – istina neuspešno – prijanjao uz život. Druga mogućnost je da s tom pomisli nije prestala stešnjenost koja je vodila namernoj smrti kao izlazu. Kad govorimo o vezi samoubistava i čistine, ne mislimo na čoveka koji je hteo da se ubije, pa se tom mišlju, ili eventualno pokušajem, u nekom smislu oporavio, sagledao svoje prilike na nov način, i probrazivši se, nastavio dalje. Nije reč o nekom za koga je misao o samoubistvu bila neki izlazak na čistinu, neki »oporavak« posle kojega on nastavlja dalje. Ne zato što to ne bi bilo moguće – jer, to se događa – nego stoga što nam se ta situacija čini suviše poznatom. Ovde izdvajamo dve drugačije situacije o kojima nalazimo književnog traga. U prvoj, sama smrt se pojavljuje kao čistina, a u drugoj se život pojavljuje kao čistina, ali samo onaj život koji je preostao do samoubistva koje je književni junak sebi zakazao.

Prvu situaciju nalazimo opisanu u berlinskom papirusu 3024, koji egipćoloz nazivaju »Čovek u razgovoru sa dušom«. U tom dijalogu čovek veli duši:

»Smrt je preda mnom danas ? Kao ozdravljenje,
Kao hod u slobodu
Iz tamnice!

Smrt je preda mnom danas
Ko miris bosiljka,
Kao sestri pod jedro
Na vetrovit dan!

Smrt je preda mnom danas
Kao miris lotosovog cveta,
Kao kad je čovek na ivici
Pijanstva!

Smrt je preda mnom danas
K'o nadolaženje vode,
Kao povratak domu
Iz rata!

Smrt je preda mnom danas
Kao razvedrenje neba,
K'o preobraženje
Nečim nedokučivim!« (7)

Istina je da ova tema nije zaključna u pomenutom tekstu, budući da se u nastavku, jednom spiralom kojom nas vodi nepoznat autor, traži izlaz u drugom pravcu, mimo namerne smrti. Ali osobenost ovog teksta, napisanog u nekom vremenu pre X veka p. n. e. jeste u neobičnoj slobodi kojom se govori o namernoj smrti. U mnogim kulturama, kod Grka, Indijaca, Rimljana, u Japanu i Kini¹⁰ samoubistvo je smatrano časnim izlazom u nečasnim ili nepodnošljivim prilikama, ali retko nalazimo literarni trag o tome koji bi imao ovakav zamah.

U »Romanu o Londonu« Crnjanski nam predočava nešto drugačiju situaciju – njegov junak Rjepnin se posle mnogih potucanja odlučuje na samoubistvo nekoliko meseci unapred. Ta odluka ga na izvestan način preobražava, iako ne tako da od nje odustane. »Bio je miran kao da nikog nema na svetu. Drugi čovek. Osećao je da postaje hladan i snažan... Kao da on nije više on. Onaj koji je dotle bio. Nego neki drugi Rjepnin koga je, katkad, kao iz prikrakja, krišom, začuđen posmatrao. To je bio čovek koji se ispravio. Drugo je lice imao. Druge godine (...). Bio je to čudan slučaj pri kraju njegovog života, a nešto, kao uvod, u neki bolji život, u neki bolji svet. Kao jeza, međutim, prolazila ga je slutnja da, posle toga, kad prođe septembar, za njega više nema mesta, ni u toj kući, ni u Londonu, ni u životu.«

U tom zaključanju svoje egzistencije Rjepnin dospeva na čistinu koju nije mogao dosegnuti dok je pokušavao da na ovaj ili onaj način razreši svoju situaciju.

Nasuprot ovim likovima koji stoje spram namerne smrti, budistička tradicija nam je ostavila književne tragove onih koji stajahu naspram prirodne smrti. U tradiciji čan budizma javlja se lik posvećenika koji je uspostavio u toj meri samosvestan odnos spram života da oseća kad mu je kucnuo zadnji čas. Dok je druge ljude smrt zaticala, ovi ljudi su osećali kad im se približio smrtni čas i ostavljali su oproštajnu belešku (*gatha*), neku vrstu poslednje reči, obično namenjenu učenicima. Te reči nekad izražavaju izmirenost sa sobom i svetom, nekad čuđenje i zagledanost, a svakad svedoče o veliki čistini pred kojom su stajali ovi ljudi.

»Kako dugo već
Zvezde blede,
Lampa trne:
Nema dolaženja
Niti odlaženja.«

Nansen, 748 – 834.

»Prevalivši šezdeset četvrtu, sastavci
Tek što se nisu rastavili – put!
Čudo nad čudima, a gde su
Bude i patrijarsi? Više
Ne moram da se brijem i perem.
Dovoljno je potpaliti drva.

Nangaku Gentai, IX vek

»Svetlost zamire u očima, sluh
bledi. Za onog okrenutog izvoru
Nemaju posebnog značenja –
Danas, sutra.«

Eucuzan, X vek

»Došao sam do sedamdeset sedme,
Stvari nisu danas manje nestalne
nego što bejahu. Sunce je u zenitu,
Svijam kolena obema rukama.

Gjozan, 840 – 916.

Odlazeći, kuda poći. Ostati, gde?
Šta odabrati? Stojim neodlučan.
Kome iskazati reči rastanka?
Sazvežđe, belo, neizmerno. Pun mesec.«

Šoten, XI vek

»Šezdeset devet godina:
Rođenje-smrt, rođenje-smrt.
Oblaci više ne zaklanjaju
Stari zaliv, voda je nebesko plava.«

Tomei, 1272 – 1340.

»Pedeset i četiri godine
Vešah zvezdama nebo
Sada, skok kroza nj –
Kakav tresak!«

Dogen, 1200 – 1253.

Kad čoveku na kraju života izgleda nestvaran sav njegov predašnji život, on se čudi, ali još uvek misli da se vara, jer ne vidi iza sebe čistinu koja je ostala, opterećen uspomenu, neostvarenim ljubavima i nenaplaćenim osvetama. Kada bi mogao stajati tako pred svojim rođenjem, kao što stoji pred svojom smrću, možda bi pred sobom video čistinu, a da to ne bude samo iz neznanja. Ovi ljudi su se učili tome da ne uzmu k srcu ni svoje rođenje, ni svoju smrt. Od početka ničeg nije bilo, veli Nagradena, a Nansen dodaje: nema dolaženja, nema odlaženja. Ta misao je izazov na koji nema odgovora koji bi joj bio ravan: veliko očajanje ne može preći u veliku čistinu tek tako, jer se mora proći kroz »vratnice bez vrata«.

»Dolazeći, ne ulazim kroz kapiju,
Odlazeći, ne izlazim kroz vrata.
Ovo telo jeste
Zemlja smirenog svetla«, veli Gjoko (1315 – 1395).

Izaći na čistinu znači proći »vratnice bez vrata, biti magarac koji jaše na magarcu u potrazi za magarcem. To su neke od pouka zena, čiji posvećenici su – osećajući paradoksalnost sveg bivstvovanja-u-svetu – ostavili traga i o paradoksalnosti čistine. Jer, gde bi čistina mogla biti ako sam svet nije jedna čistina – ako ga još možemo videti izvan izveštaja o spoljnoj i unutrašnjoj politici? Zašto bi nas samo zbnjujući doživljaj sopstvene smrti vodio čistini – zar nije jednako vrtoglavo stajati pred sopstvenim rođenjem i videti sebe, svoje lice pre rođenja?

Jer, kako primećuje Paskal, »nema razloga: što ovde, a ne tamo, što sada, a ne onda...?«

Izlazak na čistinu. Svakom je jasno šta bi mogao značiti izlazak na čistinu kad se uporedi s vidikom što se otvara čoveku koji se uspeo na planinski vrh i baca pogled u dolinu, na veliko jezero, ili ka drugim vrhovima u daljini; ili onom ko stoji usred velike livade u rano jutro prolećnog dana. Pejzaži, neke arhitektonske celine, ili vrtovi, pojedina umetnička dela, jesu kao ono drveće što je govorilo Prustu: »ako ne saznaš to od nas danas, nećeš saznati nikada.« A opet, kao da iznova izmiču i blede poput sećanja na njih.

Odvajkada je postojala vrsta ljudi koji s tim nisu hteli da se pomire.

Jedan od tih ljudi bio je i nepoznati autor *Vidnjanabhaizavatantze*. Nikada nećemo saznati da li je to bilo odista njegovo iskustvo, ili samo slutnja o čovekovim mogućnostima. Kao sva iskustva i pouke, i njegova su data u okviru jedne tradicije, jednog referencijalnog okvira čije bi nas izlaganje odvelo daleko preko granice ovog eseja. Ali, ono što se u parafrazi može navesti makar kao nagoveštaj – i bez toga blizak – sledi ovde.

– Blistava, to iskustvo može se naslutiti između dva daha; kad dah kreće odozdo naviše i, opet, odozgo naniže; ili, kad se udisaj i izdisaj stope;

– Udi u eterično prisustvo koje sve prožima; stavi svoj duh u neizrecivu prefinjenost, iznad, ispod i u svoje srce; sa čulima razloženim u srcu, dosegni središte lotosa;

– Na nekoj beskrajnoj čistini, gde nema drveća, planina, zidova, niti naseobina, kad prestane teperenje duha;

– U praznini između dve misli;

– Kad ugledaš nebo beskrajno čisto, i osetiš nepomućenost;

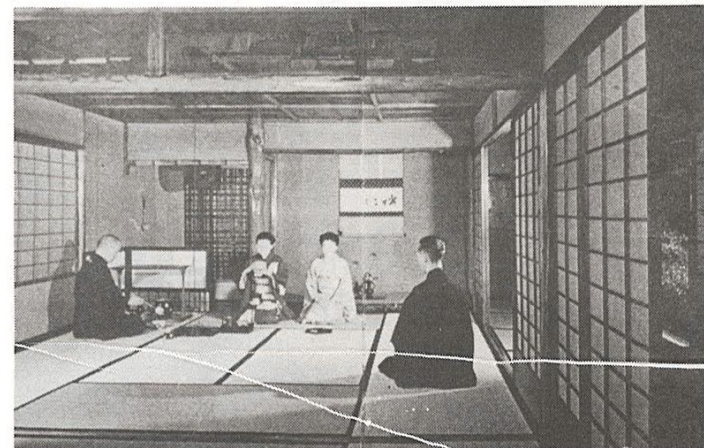
– Kad se usredsrediš na sebe kao na ogromnost bez granica – daleko, blizu. Tada.

Hajdeger čistinu vezuje uz bitisanje i smatra je ontološkim uslovom saznanja.

»Kad u ontološki figurativnom smislu govorimo o *lumen naturale* u čoveku«, kaže Hajdeger, »nemamo na umu drugo do egzistencijalno-onto-



Ši Guei: Deset hiljada milja jasnog vidika, XII vek, Dvorski muzej, Taivan.



Čajna ceremonija u tradicionalnom japanskom enterijeru, Kjoto.

lošku strukturu ovog bića, tj. da ono *jeste* na takav način da biva svoje 'tu'. Reći da je ono 'osvetljeno' ('erleuchtet') znači da je kao bivstvovanje-u-svetu ono očišćeno u samome sebi, ne kroz bilo koje drugo biće, već tako da ono samo *jeste* čistina. Samo za biće koje je egzistencijalno pročišćeno na ovaj način, postaje ono prilično pristupačno na svetlu, ili skriveno u tami, zaključuje Hajdeger (11/133).

Osobitost Hajdegerovog kazivanja je što u nemačkom čistina (Lichtung) i osvetljenost, odnosno »dovođenje na čistinu« (lichten) imaju zajedničko poreklo u reči svetlo (Licht). Reč »čistina« (Lichtung) je, inače, u kolokvijalnoj upotrebi vezana za čistinu (odnosno, svetlije mesto s manje drveća) u šumi.

»U našoj analizi i otkrivenosti onog 'tu',« veli Hajdeger, »ukazali smo na lumen naturale i označili smo otkrivenost bivstvovanja-u kao 'čistinu' bitisanja (ili tu-bivstvovanja – D. P.), u kojoj je najpre moguće nešto poput vide-nja. Naše shvatanje 'viđenja' dosegnuto je posmatranjem osnovne vrste otkrivenosti karakteristične za bitisanje – naime, razumevanje, u smislu neprotovorenog određenja onih bića spram kojih se bitisanje vlada saglasno svojim suštinskim mogućnostima bivstvovanja« (11/170).

Teško je oteti se analogiji između ovog »biti-tu« u »čistini« o kojoj govori Hajdeger i one čistine koju nam predočavaju neke beleške i slike u tradiciji zena, kad nam ukazuju na takvost (tathata) sveta. Ali, možda je plodnije pustiti ih da se »osvetljavaju«, nego tragati za sličnostima koje bi imale obaveznost.

Mada su nam draža dela koja nas vezuju za lepotu sveta, pre nas upućuju ka čistini ona koja nam ukazuju na samo bivstvovanje bića – Mu Či-jeva čaplja koja usamljeno stoji na obali u izmaglici, cipele, ili stolice s dveju Van Gogovih slika. Ali, i u ovima kao da ima prigušenog očajanja koje još nije sama čistina – jer ova više nema ništa od usamljenosti i tuge, a niti od estetizovane čežnje za svetom.

»Jutarnja izmaglica:
kao u slici sna,
ljudi idu svojim putem.«

»Za mene koji odlazim,
za vas koji ostajete –
dve jeseni« – kaže japanski pesnik Buson,
oprašajući se od sveta.

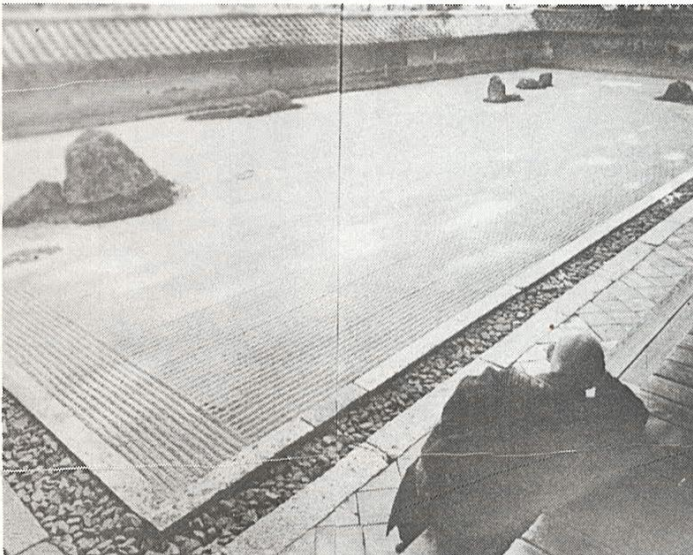
Čistina u skulpturi i slikarstvu

Osmeh velike čistine. Analizirajući osmeh Mona Lize (sl. 1), Džejnson ukazuje na izvesnu sličnost »arhajskog osmeha« ranih grčkih skulptura s njenim osmehom. Razlika je u tome što »arhajski osmeh« deluje fasadno i ukočeno – verovatno stoga što se ne može uočiti nikakve veza između njega i ostalog tela, niti između njega i »biografije« date skulpture. Njega srećemo i na skulpturi atlete i na skulpturama različitih ženskih figura.¹¹

Đokondin osmeh ostavlja na nas utisak velike blagosti. Na slikama kao što su Leonardova »Sveta Ana« Girlandajov »Starac s unukom« blagost je izražena u odnosu jedne osobe prema drugoj (ili drugima), takođe uključenju u dato delo. Girlandajova slika »Starac s unukom« (sl. 2)



Korin: Perunike, XVII vek, muzej Necu,



Vrt u manastiru RJOAN-DŽI, XV vek, Kjoto, Japan.

osobena je najpre po tome što izražava blagost u odnosu dede i unuka, umesto uobičajenog odnosa majka-dete. U celoj zapadnoj umetnosti malo je dela u kojima se muškarac pojavljuje u odnosu blagosti-nežnosti spram deteta. Rembrant je bio jedan od retkih kod koga nalazimo ove teme, i to na dve njegove slike – »Povratak bludnog sina« i »Jakov blagosilja Josifove sinove«. Na Girlandajovoj slici pada u oči neobičan kontrast između blagosti starca i njegovog strašnog nosa. Starčev nos, zahvaćen nekom kožnom bolešću, dominira na njegovom licu i upadljiv je detalj u sklopu cele slike. Tek »iza tog nosa« naziremo blagost starčevog lica, koja zrači iz njegovog pogleda i jedva vidljivog smeška. Dečakov pogled u starca i karakterističan pokret ruke koja traži oslonac, zaokružuju ovo duboko ljudsko saobraćanje. Sjajan profil dečaka ulazi u galeriju profila čije je slikanje italijanska renesansa dovela do savršenstva. Blagost scene kao da se prostire i na pejzaž koji odvodi pogled u daljinu, prema brdu iza kojeg zrači difuzna svetlost. Izgleda nam da je Girlandajo nadmašio Leonardove slike blagosti; prvo, jer je uspeo da izrazi blagost na licu muškarca¹² (istina, to je muškarac koji je egzistencijalno ostavio za sobom aktivno muževno doba u kojem je, po pretpostavci, bila vladajuća snaga, a ne blagost), i drugo, jer je posredi lice koje ne odlikuje formalna lepota što je nalazimo na likovima Leonardove sv. Ane i Mona Lize.

Na pomenutim Leonardovim slikama vidljiva je sličnost osmeha sv. Ane i Mona Lize. Međutim, Đokonda predstavlja korak dalje, stoga što njen osmeh ne odražava roditeljski odnos kao na slici »Sv. Ana«. Osmeh Mona Lize stoji na sredokračić između blagosti i čistine, jer nije upućen nekoj drugoj osobi na slici, nego posmatraču, i otvoren je za različita uosećavanja. Razlika između njenog osmeha blagosti i osmeha čistine na budističkim skulpturama nahodi se, delom, u pogledu. Istina, možemo zamisliti Mona Lizu s pogledom nadole, kakav imaju sv. Ana i budističke skulpture, ali u njenom izrazu tada bismo videli samo smernost.

Pogled nadole koji imaju budističke skulpture naglašava blagu odsutnost – odvrćenost od neposredne veze sa svetom; sagledavanje nekog unutarnjeg sadržaja, ili istine, brisanja granica, razrešenja »čvorova srca«. Taj izraz sadrži jednu crtu nadličnog i otvoren je u tom smislu što ga možemo razumeti i kao nešto upućeno ljudima uopšte (odnos spram ljudi) i kao izraz nekog uvida (odnos spram sveta). To je osmeh čoveka koji je sagledao svet kao veliku čistinu; koji je u svetu, ali je nadišao njegov veliki igrokaz.

Među budističkim skulpturama izdvajamo najpre Maitreju (japanski: Mikoku), iz hrama Čugu-dži u Nari, u Japanu (napravljen oko 650. godine). Ova skulptura, rađena u drvetu, svojim osmehom »velike čistine« oteľovljuje savršeno biće kako ga vidi budizam (sl. 3a i 3b). To savršenstvo izraženo je, najpre, u refinjenim crtama lica i zagonetnom osmehu. Desna ruka je, u suptilnom gestu blage upitnosti, prineta licu, što ne nalazimo na drugim budističkim skulpturama. Izraz lica i delikatan pokret ruke sadrže refinjenost koja bi se, u kulturi u kojoj je muškost izjednačena s grubošću, mogla tumačiti kao izraz ženstvenosti¹³. Izvan ove dihotomije taj pokret nam se pokazuje naprosto kao ljudski gest s onu stranu polnosti. Isto važi za zaobljenu, nenaglašenu muskulaturu tela. Nepoznati skulptor je elegantno uobličio budističku ideju da je savršeno biće s onu stranu polnosti¹⁴. Ova skulptura oteľovljuje jedinstvo saosećanja i mudrosti, što je bio ideal mahajanskog budizma u vrhunsko svojstvo bodhisatve.

Po značaju za našu temu, odmah posle bodhisatve Maitreje sledi glava kralja Džajavarmana VII iz XII veka (sl. 4a i 4b). Ona pripada jednom od najsjajnijih razdoblja kmerske budističke umetnosti. Ovaj osmeh savršene čistine i obrisi lica ne deluju kao idealizacija, već kao portret, s obzirom na doradenost detalja. Skladan odnos oblika lobanje i proporcija lica vidljiv je naročito iz profila. Lepota ove glave može se meriti s nekim egipatskim glavama i Atenom Partenosa, ali je lišena njihove imperijalne nadmenosti.

Čistina bez osmeha. U razdoblju Gupta (V vek) nastala su neke od najzanimljivijih skulptura indijske umetnosti. Pored ostalih, tu nalazimo i nekoliko kipova Bude u stojećem stavu. Kip Bude iz muzeja u Kalkuti (sl. 5) izražava mir čoveka u punoj snazi i zdravlju. Poluspušteni kapci odaju utisak zadubljenosti, ali stojećí stav i pokret ruku govore o čoveku koji daje i pronosi svoje učenje svetom. Po snazi i monumentalnosti ova skulptura posedća na ogromne Bude u sedećem položaju, koje nalazimo u Kini i Japanu, od kojih je najpoznatiji Buda iz Kamakure u Japanu. Međutim, dok ovi kipovi imaju izvesnu tvrdoću u izrazu, mladolikost i plemenitost ovog Bude nose doživljaj čistine koji se retko nalazi i u srodnim mu kipovima iz istog perioda i stila.

Po tim svojstvima sličan mu je Buda iz Mathure, kome su crte još umekšanije (sl. 6). Ovaj refinjeniji »izraz bez izraza« ne nalazimo ni u skulpturama Bude iz razdoblja Kušan (II – III vek), niti u Budama grčko-budističkog stila iz Gandhare (II vek). Nešto od tog izraza nastojaće, kasnije, da obnove kineski i japanski skulptori u likovima bodhisatvi, ali s manje uspeha, utoliko što će se u njihove likove uvući slatunjava bucmastost, karakteristična za likove ljudi iz viših slojeva.

U dosadašnjim primerima pažnju smo usredsredili na lica. Ali, postoji jedna skulptura kojoj nije sačuvana glava, a mesto joj je u ovom galeriji. To je Nike sa Samotrake, ponos grčke skulpture i Luvra (sl. 7). Zamaš njenih krila je, srećom, sačuvan, kao i kovitlac draperije, koji su u ovom slučaju važniji od izgubljene glave. Ona, svakako, predstavlja kontrast smirenoj zadubljenosti Buda i izražava čistinu u spoljšanjem smislu – čistinu vetrova i prostornih vidika – ali taj zamaš i polet dobijaju unutarnji kvalitet ponesenosti i širine, kojem je teško odoleti¹⁵.

Slikarstvo čistine. Galeriju slikarstva čistine otvaraju dela kineskih i japanskih majstora rađena u tradiciji čana (zena). Njihove slike su rađene tušem, dok je boja, po pravilu, bila vezana uz dekorativno slikarstvo. Kao i književni zapisi te tradicije, ove slike imale su za cilj da izraze meditativno raspoloženje. Zagledanost u takvost prirode, osećaj čistine, jasnoće i tišine bili su povezani sa štedljivošću u korišćenju slikarskih sredstava. Veština se sastojala u tome da se praznina hartije ili svile učini sastavnim delom slike, i da se forma i tvornost predmeta evociraju rukopisom same četkice, bilo da je reč o nazubljenim obroncima planine, mekoći vegetacije, delikatnim obrisima bambusovog lišća, ili gruboj tkanini budističke halje. Po nekim svojstvima, to slikarstvo, zapravo, više duguje taoističkim nego budističkim nače-

dije. On je pošao od rasprave o »okeanskom osećanju« u prvom poglavlju Frojdrovog dela »Nelagodnost u kulturi«, i zaključio da je on tu šintagmu pozajmio od Romena Rolana, ovaj od indijskog mistika novijeg vremena Ramakrišne, a Ramakrišna iz srednjovekovnog teksta *Aštavakrasanhita*. Frojd je smatrao da okeansko osećanje postoji u nekim ljudima kao potencijalni ili aktuelni ostatak ranije, detinje faze u razviću ega, iz vremena kada je ego obuhvatao sve i kad pojedinac još nije sebe razgraničio od spoljnog sveta. Iz toga se dalje mogao izvesti zaključak da bi čovek mogao pribegavati – ili vraćati se – ovom osećanju (ili, govoreći psihoanalitički, regresirati na ovu ego-formaciju) kada bi hteo da nadide ili potre osećanje malenkosti ili bespomoćnosti, ili strah od smrti koja preči poništenjem. Ukratko, okeansko osećanje bi se moglo shvatiti kao iluzorno pribežište kojem se čovek priklanja onda kad mu drugo ne preostaje, kad mu se čini da će »izgubiti« svet, da će »ispasti« iz njega. On se tada vraća na doživljaj sebe i sveta u kojem je veza bila – stvarno ili prividno – mnogo tešnja nego što je ona koju ima odrasli, odeljeni ego. Smatralo se da bi to ujedno moglo biti objašnjenje nekih ideja i osećanja vezanih za ovu ili onu religiju, pri čemu bi religija podređumevala da je čovek već unapred pripremljen za takvo pribežište – posredstvom određenih kulturnih obrazaca.

Ovakvo viđenje je pod uticajem redukcionizma¹⁹ koji je bio karakterističan kako za generalno tumačenje kulture u svetlu psihoanalize Frojdrovog vremena, tako i za pokušaje tumačenja dela pojedinih stvaralaca. Psihoanalitički redukcionizam koji je Frojd doveo do određene operacionalnosti u tumačenju i otklanjanju neurotičnih simptoma njegovih pacijenata, izgledao je njemu i drugim psihoanalitičarima kao pogodno sredstvo i u razumevanju kulture i umetnosti². Jedno od osnovnih načela tog redukcionizma jeste da se ništa ne može uzeti *prima facie*, kao samosvojan entite ili vrednost, negose mora razložiti na nešto drugo, što stoji u osnovi. U terapiji je to značilo razlaganje simptoma na njegove uzroke, obično zastoje u razvoju seksualnosti. Kada je ovo načelo primenjeno na razumevanje stvaralacstva i kulture, stvorena je predstava o tzv. višim ispoljavanjima kao o derivatima nižih poriva, koji su potiskivanjem i sublimacijom poprimili svoj civilizacijski lik u vidu nekog kulturnog obrasca, iza kojega će pronicljivi psihoanalitičar uvek prepoznati neku psihoanalitičku situaciju. U tom pogledu čuvene su, na primer, Frojdove opaske o tome da je ljubav samo preobražaj seksualnog poriva u impuls s inhibiranim ciljem (24/39), i što je ljubav opštija (na primer, ljubav prema ljudima, ljubav prema prirodi), to je posredi veća inhibicija. Isto važi, recimo, i za ljubav prema lepoti. U tumačnju okeanskog osećanja, Frojd je takođe primenio ovaj obrazac.

Da su psihoanalitičari uvek imali teškoća da povuku granice između psihopatologije i psihologije zdravlja, između osnovnih potreba i kulturnih potreba, između motivacije izrasle iz prikradenosti i motivacije povezane s rastom ličnosti, vidi se i po tome što je razumevanje kulturnih obrazaca iz perspektive psihopatologije bilo povezano s objašnjenjima obrnutog sleda, gde se pojave u oblasti psihopatologije tumače preko kulturnih ozbraca.

Primer za prvi pristup daje Franc Aleksander (25) kada – objašnjavajući budističko vežbanje kao veštačku katatoniju – kaže: »Sa našeg sadašnjeg psihoanalitičkog stanovišta jasno je da je budistička samo-apsorbicija libidinalno narcističko okretanje potrebe saznavanja ka unutra, vrsta veštačke shizofrenije sa potpunim okretanjem libidinalnog interesa od spoljnog sveta«. Primer za drugu vrstu pristupa daje Oto Fenihel (26) kad – objašnjavajući tzv. simptome restitucije u shizofreniji – kaže: »Spasenje bo-

lesnika može poprimiti pasivan oblik narcističkog »mističkog sjedinjenja«, kad se osoba stapa sa svemirom na oralan način i kad, konačno, ostvaruje svoj povratak majci u jednom osećaju nirvane (okeansko osećanje)«.

Istina, istorija psihoanalize beleži i srećnije primere ovih pristupa, ali ova dva primera značajna su jer dodiruju našu temu. U tumačenju okeanskog osećanja Frojd nije uzeo u obzir da u odraslim ljudima postoje osećanja i doživljaji čije redukovanje na obrasce prethodnih ego-formacija ispušta iz vidokruga sadržaje čiji su doseg i smisao autonomni. Tu autonomiju je, između ostalih²¹ dovoljno podrobno objasnio Abraham (28), svejedno što bi se njegovoj psihologiji zdravlja mogao uputiti niz zamermki, kao i Fromovoj psihologiji ljubavi. On je prevladao psihoanalitički redukcionizam najpre u domenu motivacije, povlačeći razliku između osnovnih i viših potreba i preko toga, između motivacije i metamotivacije. Maslov je tim putem došao do razumevanja, tzv. vrhunskih doživljaja, u kojima »postoji gubljenje Ja, ili njegovog prevazilaženje...« (28/207), a da ne mora pribegavati pojmu regresije – bilo regresije u neurotičnom smislu ili »regresije u službi ega«, kojem je psihoanaliza pokušala da razdvoji neurozu od umetničkog stvaranja.

Prema tome, okeansko osećanje valja da shvatimo kao metaforu ali ne kao metaforu »regresije u službi ega«, već kao metaforu vrhunskog doživljaja. Galaktička uskovitanost neba na Van Gogovoj slici »Zvezdana noć« (sl. 9) predočava nam jedno okeansko osećanje. Ono podrazumeva doživljaj jednosti i stapanja sa svetom, ili univerzumom, brisanje prostornih ili vremenskih granica, i u tom smislu je blisko doživljaju čistine.

Ne znamo kakav je mogao biti čovek koji je napisao: »Usredsredi se na misao da je kosmos potpuno prazan; u toj praznini utopi svoj duh« (Vidnjanabhairava, 58) – kao što ne znamo da li je moguće čistina u svetu u kojem ima patnje i nepravde, da li se velika pustolina može preobraziti u veliku čistinu.

Znamo samo da je Seng Can, treći patrijarh čana, zapisao: »Pokušaj da ne tražiš za istinitim, već prestani da gajiš uverenja«.

Ove tekstove mogli bismo shvatiti i kao beleške ljudi koji su tražili utočište pred skućenim prilikama, ili koji su hteli da postanu neosetljivi za velike bolove života. A mogli bismo ih tumačiti i kao tragove koji svedoče o pomeranju granica ljudskog iskustva, bez obzira na to da li su nastali u vremenima velikih pometnji, ili su ih zabeležili ljudi posvećeni nečem nedostižnom – kao što je izlazak na čistinu, ili pokušaj da se preobrazi i ovekoveči ona radost koju ostali samo pamte s nekog izleta u rano proleće. To – za čim su tragali – nije se moglo ostaviti, niti pokazati, jedino se zaveštavalo kao putokaz, šifra, ili opis unutarnjeg pejzaža.

U jednom od poznih romantičnih tekstova taoističke unutarnje alhemije (»Tajna Zlatnog cveta«) daje se jedan takav opis.

»Kad je uspostavljen mir, ako je u duhu trajno i neprekidno velika radost, kao kad je čovek opijen, ili sveže ukupan, to je znak da je svetlo uskladenost u celom telu; tada Zlatni cvet počinje da pupi. Kada su, nadalje, svi otvori smireni, i srebrn mesec stoji nasred neba, i čovek ima osećaj da je ova zemlja svet svetla i jasnoće, to je znak da se telo srca otvara jasnoći. To je znak da se Zlatni cvet otvara« (10/49).

Tobožnji poduhvat

Taoistička unutarnja alhemija mogla bi se tumačiti (poput spoljne alhemije) kao »tobožnji poduhvat« – ovde da se postigne besmrtnost, tamo da se dobije čudesna tvar koja sve pretvara u zlato. Ne važi li isto za nirvanu koju hoće budista, ili »sreću« koju traži bilo ko? Ali, ko može osnovni cilj svog života sagledati kao tobožnji poduhvat i, bivajući toga svestan, činiti ovo ili ono, odabirući srcem načine uobličjenja onog što je Tolstoj nazvao »energijom zablude«?²² Ko može opstati u tom paradoksu – da bude svestan zablude, izlišnosti, ili krajnje nemoći, a da ga energija ne napusti? Tolstoj je u jednom trenutku osetio da nam je energija data samo po cenu zablude. A ipak, ova tema je postavljena i (da li?) razrešena na jedan teško razumljiv način, davno pre njega.

Možemo opisati šta je o tome rečeno, ali ostaje otvoreno da li možemo i razumeti. U kineskoj tradiciji ta ideja je uobličena preko taoističkog pojma vu-vei, koji označava neremeteće delanje, odnosno spontano delanje usaglašeno s prilikama i stvarima. Ono se zasniva na uverenju da postoji jedan prirodan poredak stvari – tao – koji je nadređen izveštačenosti s kojom su ljudi uredili svoje odnose i nadmenost s kojom čovek (kolektivno i individualno) hoće da nametne svemu svoju meru. U indijskoj tradiciji ova tema se javlja i u hinduizmu i u budizmu. U hinduizmu je obuhvaćena karma-jogom, delanjem koje nije prožeto žudnjom za ishodom i ispunjenjem. Energija je, dakle, ostala, ali lišena zablude (ili je, možda, samo izvršena zamena zablude?).

*Ko u delu nedelanje,
A u nedelanju delo vidi,
Prosvetljen je med' ljudima,
Jogin, i sva dela svrši.*

*Ko se svega poduhvata
Ne stremeći i bez žudnje,
Vatrom znanja dela spalju,
Tog učenim mudri zovu.*

*Neprivržen plodu dela,
Zadovoljan, nezavisan,
I kada se lati dela,
On ne dela nikad ništa.*

(Bhagavad-Gita, IV 18 – 20)

*Nit – šta čeka od delanja,
Niti šta od nedelanja;
Od svih bića nezavisan,
Jer ne treba od njih ništa.*

(Bhagavad-Gita, III, 18).



Buda iz MATHURE, IV vek, Narodni muzej, Nju Delhi.



MITREA (MIROKU), VII vek, Čugu-dži, Nara, Japan.

