

Arhe VIII, 15/2011

UDK 1(091)

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DUŠAN PAJIN<sup>1</sup>  
Univerzitet umetnosti, Beograd

## KOMPARATIVNA FILOZOFIJA EVOLUCIJA JEDNOG PRISTUPA ISTORIJI FILOZOFIJE

**Sažetak:** Komunikacija između Evrope i vanevropskih područja postojala je (jačala i slabila) u zavisnosti od različitih okolnosti, počev od kraja stare ere. Preuzimanje određenih tehnologija («know how» – proizvodnje papira, svile, porcelana, čelika, štampe), pronalazaka (kompas, barut, seizmograf, itd.), ili znanja (decimalni sistem, arapsko-indijski brojevi itd.) odvijalo se između 100-1500. g. Nešto kasnije, u kolonijalnom periodu raste i interes i uvoz (eksploatacija) određenih (kolonijalnih) proizvoda (kafa, čaj, kakao, kukuruz, južno voće, začini itd.), ili moda (dugi nokti, velovi, šalovi). Drugi korak – povezan je sa prosvetiteljstvom i otkrivanjem vrednosti i ideja vanevropskih kultura – otpočeo je u 19., a u 20. v. dobio je ubrzanje. Kako je Evropa (a potom i ceo zapadni svet) otkrivala kulturno nasleđe Azije, tako se ovo istraživanje granalo u nekoliko pravaca. Prvi su činile jezičke studije (orijentalna filologija); drugi komparativna književnost; treći komparativna mitologija, religija i mistika, četvrti komparativna filozofija, peti, istorija umetnosti, kao i transkulturna filozofija umetnosti, ili komparativna estetika; a šesti, komparativna psihologija. «Orijentalno» je značilo da su sada određene humanističke nauke primenjene na orijentalno nasleđe; «komparativno» je značilo da se u pristupu nekad prave poređenja (sa uočavanjem razlika, ili sličnosti) evropskih i «istočnjačkih» shvatanja vezanih za slične teme, probleme, ili ideje; «transkultur(al)no» je značilo, da je ovo stanovište (više ili manje) nadišlo evrocentrizam, koji je smatrao da su određene kulturne vrednosti i tvorevine privilegija (monopol) – ili otkrića Evrope, koja druge kulture kasnije preuzimaju.

**Ključne reči:** komparativno, transkulturno, filozofija, usmena tradicija, dijalog, dijalektika

## INTERES ZA KULTURE ISTOKA

Tokom 19 v. javlja se interes za istočnu, azijsku (indijsku, kinesku, tibetansku, japansku, islamsku) književnost, umetnost, filozofiju i religiju. Interes za prevođenje književnih i drugih tekstova, dobija na zamahu u 19. i 20. veku. To interesovanje je (u različitim decenijama) bilo različito motivisano i sa različitim ishodima.

---

1 e-mail adresa autora: pajin@rcub.rcub.bg.ac.rs

a) Nekad je bio u pitanju autentičan kulturni interes – upoznavanje filozofije, umetnosti, religije, ili drugih vidova neke druge kulture (ili epohe), uz uočavanje kako razlika, tako i sličnosti.

b) Nekad je bio u pitanju i period svojevrsne mode – recimo, interes za «kinesko» (franc. *chinoiserie*) – kinesku umetnost, posebno primenjenu, u 18 v. u Francuskoj (vreme rokokoa), a potom i drugim zemljama. Donekle sličan interes za Istok je bio u vreme New Age-a (druga polovina 20. v.), vezan za različite aspekte (od religije, do filozofije, psihologije i stila života).

c) Nekad, kao u slučaju misionara, bavljenje je bilo motivisano time da se bolje upozna «teritorija», ili sredina, u kojoj se deluje, te tako poveća efikasnost misionarskog rada (prevođenje u hrišćanstvo). Slična je bila i motivacija povezana sa kolonijalnom ekspanzijom, odnosno potrebom učvršćivanja i stabilizovanja kolonijalne vlasti i poretka.

Sada ćemo navesti neke autore i vrste interesovanja koje su motivisale upoznavanje azijskih kultura.

1) U nekim slučajevima bilo je u pitanju traganje za korenima (postojbinom, poreklom vlastite nacije), kao u slučaju Mađara, Šandora Čome Kerešija (Sandor Csoma de Kőrösi, 1784-1842), koje se kasnije pretvorilo u produbljenu orijentalistiku (tibetologiju). Kereši je najpre bio na studijama u Nemačkoj (Göttingen, 1815-8), gde je učio engleski i arapski. Pošto je dao sebi zavet da će otići u Aziju i otkriti pra-postojbinu Mađara, 1819. je krenuo na put, preko Balkana, do Egipta (zbog epidemije u Carigradu, skrenuo je privremeno sa puta), pa je u Aleksandriji usavršio arapski. Posle zadržke, u Teheran je stigao 1820. gde je učio persijski (inače je njegovo ime Sandor tokom putesestvija bilo nekad zamenjivano sa Aleksandar i Sikandar). 1821. je krenuo put Mongolije (koju je smatrao pra-postojbinom), ali se (sticajem okolnosti) zadržao u Tibetu (1823-4), gde je učio tibetanski i skupljao tekstove. Nakon dobijene pomoći od engleskog Azijskog društva (Asiatic Society) iz Indije, on je otišao na nova istraživanja u Tibet (1825-7), a zatim i na treći studijski boravak u Tibet (1827-31). Posle toga se vratio u Indiju i uz podršku Azijskog društva u Kalkuti, istrajno radio na donetim tekstovima i štampao prvu tibetansku gramatiku i tibetansko-engleski rečnik, koji je uključivao oko 40.000 reči. Pored toga, u periodu 1837-42., objavio je u časopisu Azijskog društva velikoj broj studija o tibetanskoj kulturi i učenjima, što je sada sve u njegovim sabranim delima (na engleskom – Kőrösi, 1984), objavljeno u Budimpešti, na 200-godišnjicu rođenja. 1842. g. on je smatrao da je njegov “pripremni rad” (obimne tibetološke studije) završen i krenuo je put Mongolije, da ispuni osnovni zavet, ali se na putu razboleo i umro, na severu Indije.

2) Johan Volfgang fon Gete (1749-1832) dolazi do pojma svetske književnosti (januara 1827) u razgovoru sa Ekermanom (Ekerman, 2006): “Sve više uviđam da je poezija opšte dobro čovečanstva i da se javlja svuda i u svim vremenima” kaže Goethe i dodaje da je nastala “epoha svetske književnosti”. To ne znači da “narodi jednoobrazno misle, već samo treba da zapaze jedan drugog, da se uzajamno shvate”. Putem uzajamnog upoznavanja i razumevanja doći će do uzajamne trpeljivosti i do uvida “da se ono što je istinski zaslužno priznanja odlikuje time što pripada celom čovečanstvu”. Iz tih

razloga Gete ističe i važnost prevođenja, kao posla na kome počiva ta vrsta komunikacije i cela ideja svetske književnosti.

U ovom razgovoru nalazimo nekoliko ideja koje će biti okosnica kulturnog univerzalizma i pretpostavke nastajanja transkulturne filozofije umetnosti.

- (a) Prvo, to je ideja da umetnost (Goete kreće od poezije) može biti opšte dobro čovečanstva.
- (b) Drugo, da to opšte dobro može biti umetnost različitih epoha i kultura.
- (c) Treće, da to ne znači neku unifikaciju, nivelaciju, svodenje na isto – nego, da u svojoj osobenosti i različitosti dela imaju određenu vrednost, kao univerzalni jezik (umetnosti), koji govori i drugim kulturama i epohama, u odnosu na onu u kojoj je nastao. Ove ideje su bile i ostale važne i za transkulturnu filozofiju umetnosti, ili komparativnu estetiku, kao i savremeni multikulturalizam.
- d) Četvrta ideja je moguća tolerancija – uzajamna trpeljivost (umesto ratova, sukoba i osvajanja) između različitih kultura i uverenja, budući da postoji neka vrsta kulturnog zajedništva i obostranog obogaćivanja u procesu kulturne razmene.

Vidimo da je polazna platforma kulturnog univerzalizma i multikulturalizma bila stvorena u trećoj deceniji 19. veka, a ta ideja jačaće narednih 200 godina i biti na različite načine razvijana od drugih.

Proces je imao nekoliko aspekata. Jedan je bio vezan za studije (upoznavanje) starih vanevropskih jezika i to kako nestalih (od egipatskog, do sanskrta, jezika Maja, ili Acteka), do živih jezika istočnih kultura, ili afrikanistike. Naporedo sa tim je išlo i upoznavanje književnog i tekstualnog nasleđa tih kultura. Drugi je bio vezan za arheologiju i istoriju umetnosti. Na toj osnovi, kao treći aspekt, javlja se sada transkulturna filozofija umetnosti i komparativna estetika, pre svega vezana za one kulture koje su ostavile tekstove sa tom tematikom (autora koji su promišljali smisao i značenje umetnosti svog vremena i kulture).

3) Maks Miler (Friedrich Max Müller, 1823–1900), rođen u Nemačkoj (Dessau), bio je filolog i orijentalista, osnivač indologije i komparativne religije na Zapadu. 1845, je otišao u Pariz na studije sanskrta, a 1846. u Englesku, da bi se bavio prevođenjem sanskrtskih tekstova, koji su doneti iz Indije u Englesku. Postepeno se tu okupila ekipa koja je uključivala i druge orijentaliste (pored indologa), pa je Maks Miler angažovan kao urednik edicije *Svete knjige Istoka*, koju je pokrenuo Oxford University Press.

Tako je u periodu 1879–1910., objavljeno 50 tomova (*Sacred Books of the East*, 1962) prevoda sa sanskrta, kineskog, palija, pahlavija i arapskog – koji su sada dostupni i na web stranici <http://www.sacred-texts.com/sbe/>

Iako je naglasak bio na komparativnoj religiji (delom zbog interesovanja samih istraživača, a delom što se u to vreme smatralo da na Istoku i nije bilo filozofije nezavisne od religijske tradicije), tu su se našli i neki filozofski tekstovi.

4) Jedna od motivacija je bilo i traganje za (pretpostavljenom) postojbinom jednog dela evropske kulture (indo-evropsko nasleđe i jezici, studije sanskrta itd.). Istraživači nekad deluju u okviru svoje zemlje, sa povremenim okupljanjima i razmenom saznanja (međunarodni susreti).

Nekad se formiraju i međunarodne grupacije istraživača. Recimo, u Petrogradu, u drugoj polovini 19. v. pri Kraljevskoj akademiji nauka, okupljaju se kao stalni ili povre-

meni saradnici filolozi sanskrta iz celog zapadnog sveta – od Rusije, preko Evrope, do Amerike. Jedan od rezultata timskog rada u Petrogradu (u periodu od 1853-67) je bilo stvaranje 7-tomnog sanskrtsko-nemačkog rečnika (Böhtlingk & Roth, 1875), pod rukovodstvom Betlinka i Rota (Otto von Böhtlingk, 1815-1904 – Rudolf Roth, umro 1895), u čijem stvaranju su učestvovali i Ivan Pavlovič Minajev (1840-90), Pavel Jakovljevič Petrov (1814-75), kao i neki drugi evropski i američki filolozi (kao William Whitney, 1827-94). Naporedo sa tim prevode se stari indijski filozofski i književni spisi.

5) Grupa istraživača budizma postojala je pri Akademiji nauka u Petrogradu, od druge polovine 19. v. Sergej Oldenburg (1863-1934) je 1897. pokrenuo i posebnu ediciju budističkih originala i prevoda *Bibliotheca Buddhica*, koja je izlazila do 50-tih g. 20. v. (ukupno 30 tomova) i ostala jedna od najjačih edicija te vrste. Jedan od najpoznatijih autora iz te grupe je bio Fjodor Ščerbatskoj (1866-1942 – objavljivan na engleskom, kao Theodore Stcherbatsky). Njegova prva knjiga je bila *Teorija saznanja i logika u radovima kasnijih budista* (1920), zatim je počeo da objavljuje i na engleskom: *Koncept budističke nirvane* (1927). I druge knjige su mu prevedene na engleski, kao najobimnija *Budistička logika* (1932. – dva toma, preko 1000 str.), pored niza drugih dela. On je među prvima istakao razlike između budističke filozofije i religije, a i nastojao je da ukaže na razlike i sličnosti budističke filozofije u odnosu na druge filozofije Indije, kao i menjanje tih ideja sa prenosom u druge zemlje i kulture.

Ipak, pojedini evropski istoričari filozofije su i u 20. veku odbijali mogućnost da je izvan Evrope (u Indiji, Kini, ili drugde) bilo filozofije u antičko vreme, tj. pre modernih vremena. Jedan od prikaza i osvrta na te otpore i negacije je i knjiga Vilhelma Halbfasa (Halbfas, 1988 – iz koje je objavljen odlomak «Isključenje Indije iz istorije filozofije» u časopisu *Kulture Istoka*, br. 29, Beograd, 1991).

## KOMPARATIVNA FILOZOFIJA U 20. VEKU

1) Tokom 20. veka javljaju se brojni autori i dela posvećeni istraživanju filozofije Istoka, koje bismo mogli podeliti na više grupa (unutar svake postoje brojna dela, od kojih navodimo samo neke primere).

a) Jedni su imali ambiciju (slično kao Jaspers) da pruže (manje ili više) obuhvatan pregled (istoriju) filozofija Istoka i Zapada – to nalazimo kod Scharfsteina (1978 i 1998), Nakamura (1986) i Plott-a (1989).

b) Drugi su pisali istorije filozofija Istoka (Veljačić, 1978 i 1982).

c) Treći su pisali istorije filozofija pojedinih područja/zemalja Istoka – Indije (Radakrišnan 1964 – Frauwallner, 1973 – Tucci 1982), Kine (Fung Ju-lan, 1971), ili islamske filozofije (Šarif, 1990).

d) Četvrti su pisali istorijske preglede pojedinih filozofskih tradicija (škola/orijentacija) u sklopu filozofskih tradicija Istoka, bilo da je reč o širem uvidu u datu tradiciju – joga (Elijade, 1984, Pajin, 1986), budizam (Warder, 1970. – Veljačić, 1977) ili užem – recimo, zen budizam (Suzuki, 1970).

e) Peti su pisali o razvoju pojedinih disciplina u određenim tradicijama (recimo, budistička logika – Stcherbatsky, 1962), ili shvatanja o ključnim pojmovima u pojedinim tradicijama (recimo, u budizmu – Stcherbatsky, 1923, 1970)

f) Šesti su pisali leksikone, enciklopedije, pojmovnike, ili rečnike. Nekad opšteg tipa, o istočnim filozofijama (*Lexikon der oestlichen Weisheitslehren*, 1986), ili o indijskoj tradiciji (Walker, 1968 – Vučkovački-Savić, 1995). A nekad vezane za određena učenja: joga (Feuerstein, 1990), budizam (Nyanatiloka, 1996), ili taoizam (Pajin i Marinković, 2004. – *The Encyclopedia of Taoism*, 2008).

g) Sedmi su posebnu pažnju posvetili komparativnoj, ili transkulturnoj istoriji umetnosti i filozofiji umetnosti Istoka (Malraux, 1951. – Scharfstein, 1988. i 2009 – Pajin, 1997. i 1998). Đuzepe Tuči (Tucci, 1894-84) je delovao na nekoliko planova: od arheologije i istorije umetnosti, do istorije filozofije (indijske i kineske).

Jedan od razloga i uporišta komparativne, ili transkulturne filozofije, su izvesne analogije koje se mogu uočiti već u polazu, a tiču se nekih zajedničkih problema i oblasti koje se javljaju u filozofijama Starog veka, zatim značaj koji one pridaju usmenoj tradiciji, odnosno neposrednom kontaktu onih koji razmenjuju ideje, kao i udelu koji u toj ostavštini imaju dijalog, dijalektika itd.

2) Karl Jaspers (1883-1969) je bio jedan od evropskih filozofa 20 v., koji su se poduhvatili da prikažu istoriju filozofije, ne ograničavajući svoj vidokrug i razumevanje samo na evropsku tradiciju. Jaspers je prvi tom dela *Veliki filozofi* (*Die Großen Philosophen*) objavio 1957., zatim su posthumno, 1981., objavljena dva toma sa tim naslovom (*Die großen Philosophen*, Bd 1.-2), a godinu dana kasnije, kao zasebna knjiga, *Svetska istorija filozofije* (*Weltgeschichte der Philosophie*, 1982), koja predstavlja neku vrstu platforme za (delom ostvaren) Jaspersov poduhvat prikazivanja svetske istorije filozofije. On je bi jedan u nizu mislilaca, koji su tada zahvatali u različite filozofske tradicije – od Japana, do Evrope. Inače, japanski istoričar filozofije Hađime Nakamura je napravio osoben komparativan pregled filozofija Istoka i Zapada (1986), jer se nije držao autorske sheme (izlaganje vezano za mislioce), nego su okosnica glavne zajedničke ideje (slično Vindelbandovoj istoriji zapadne filozofije – Windelband, 1956).

Razdoblje kad se u tri stare kulture (Indiji, Kini i Grčkoj) javlja filozofija, Karl Jaspers naziva aksijalnim (osovinskim) i daje mu hronološko određenje – od 800-200 g. st. e. (Jaspers, 1968, str. 1-21). On je istakao sledeće karakteristike koje smatra zajedničkim za promene u sve tri stare kulture, a koje će dovesti do nastanka filozofije, kao mlađe i drugačije od mitskih tradicija.

- Čovek postaje svestan bića kao celine, svestan sebe i vlastitih ograničenja. Samo čovekovo postojanje postaje predmet promišljanja.
- Načinjen je korak ka univerzalnom, ka pitanjima i odgovorima koji obuhvataju horizont misaonog odnosa prema svetu.
- Grčki, indijski i kineski filozofi oslobađaju se mita kao okvira objašnjenja i razumevanja čovekovog položaja u svetu, njegove sudbine i nastojanja.
- Rođene su neke kategorije pomoću kojih i danas mislimo.
- Javljaju se duhovni pokreti i intelektualna razmena.

- Duhovna situacija u kojoj se to odigrava slična je na svim stranama (u Indiji, Grčkoj i Kini). To su male države, ponekad gradovi sa okolinom, sa izvesnim političkim pluralizmom i katkad u međusobnim sukobima.
- Međutim, najviša postignuća pojedinaca ne postaju opšte dobro. Kad je iscrpljena kreativnost dolazi proces dogmatizacije, a na političkom planu stvaranje imperija, kaže Jaspers.

Inače, u meri u kojoj je uopšte pouzdana hronologija vezana za ovo razdoblje, može se reći da je ovaj proces u Indiji nešto prednjačio u odnosu na srodan razvoj u Kini i Grčkoj.

3) U vezi sa svetskim pristupom filozofskom nasleđu javljaju se i termini “komparativna”, “transkulturna”, ili “globalna” filozofija. Aldous Huxley (1894-1963) je (1945) upotrebio termin “perenijalna filozofija”, smatrajući da komparativna istraživanja stvaraju neku vrstu univerzalne, večne filozofije, kao univerzalno nasleđe čovečanstva (Huxley, 2003). Inače, *philosophia perennis* je termin koji je bio u upotrebi u renesansi, kao oznaka za filozofiju – kao “iskonsku teologiju” (*prisca theologia*) – koja bi mogla da objedini/nadiđe antičku i srednjevekovnu (hrišćansku) filozofiju. Jaspers takođe koristi termin perenijalna filozofija, kao oznaku za ono nedokučivo, jer je za čoveka ona dokučiva samo u istorijskom obliku (Jaspers, 1992, str. 13). Ovoj temi se kasnije vraća sa više podrobnosti u istoj knjizi (Jaspers, 1992, str. 43-5). Tu Jaspers govori o nekim aspektima filozofije perennis, od kojih nam izgleda najvažniji treći, koji on određuje na sledeći način. – *Veliki filozofi, u svom duhovskom razgovoru kroz milenijume, žive u zajedničkom elementu, koji nije samo ona racionalnost koja napreduje, i nije ideja jednog jedinog pravog ljudskog obličja što se ovaploćuje u uzoru. To je filozofija perennis koja stvara zajednicu, u kojoj su i najudaljeniji filozofi povezani – Kinezi sa zapadnjacima, mislioci od pre dve i po hiljade godina sa sadašnjicom, i čija svetlost omogućuje da budemo bliži početku zapadne filozofije kod presokratovaca nego proizvoljnim sporednim putevima i igrama duha, koji se ponavljaju kroz sva vremena. To je duboki osnovni ton koji sve sa svim povezuje. Šta je to, ne može se zapravo shvatiti. To je samo filozofiranje, koje je jedno u celokupnoj komunikaciji raznih lica. To je ono što ne može nečim drugim da se odredi, već odatle postaju saglediva izvođenja i upojedinjavanja, dok ono samo niotkud ne može da se sagleda, nego se jedino iz samog sebe može proizvesti i ubrzati, da bi uvek iznova kroz sva lica dospevalo tamo odakle je počelo.*

4) Čedomil Veljačić (1915-97) govori o razmeđima (Veljačić, 1978) i o komparativnoj filozofiji (monaško ime – Bhikkhu Nanajivako, 1983). John Plott (umro 1990) govori o globalnoj filozofiji, koju je prikazao u 4 toma svojih istraživanja i sa svojim saradnicima sproveo najobimniji poduhvat u domenu komparativne filozofije (Plott, 1989), a tome su dali doprinose i drugi (Scharfstein, 1978. i 1998).

5) Treba imati u vidu da su se neki autori specijalizovali za komparativnu mitologiju (Joseph Campbell, 1904-87) i religiju (Mirča Elijade, 1907-86 – sa brojnim delima objavljenim na srpskom), komparativni misticizam (Staal, 1975; *Enciklopedija mistike* – Marie-Madeline Davy, 1990), ili psihoterapiju (Alan Watts, 1915-73).

6) Od autora koji su se tokom 20. v. posebno bavili transkulturnom filozofijom umetnosti, ili komparativnom estetikom, možemo navesti Andre Malroa (Marlaux, 1901-76), Tomas Manro-a (Munro, 1897-1974), Teodora Bovija (Bowie, (1905-95),

Ben-Ami Šarfštajna (Scharfstein, 1918- ), Eliota Dojča (Deutsch, 1930-). Pored njih su bili aktivni i mnogi drugi autori, sa Zapada i Istoka.

7) Već smo videli da su na recepciju budističke filozofije tokom 19 i 20. veka uticali ruski autori. Recepcija budizma u Americi (od 19. v. nadalje) je najobuhvatnije data u knjizi Rika Fildsa (Rick Fields, 1942-1999): *How the Swans Came to the Lake*, 1992.

Svojim radovima objavljenim kod nas i u svetu, Čedomil Veljačić (1915-97) je značajno doprineo recepciji budističke filozofije. Koristeći komparativan metod on je na zanimljiv način osvetlio i budistička shvatanja i ideje pojedinih zapadnih filozofa, od antike do naših dana. U svojoj knjizi na engleskom (Nanajivako: *Studies in Comparative Philosophy*, Colombo 1983) on je poredio osnovne ideje ranog budizma sa idejama pojedinih (pretežno egzistencijalističkih) evropskih filozofa XIX i XX veka. Počinjući sa Šopenhauerom, a završavajući sa Hajdegerom, Jaspersom i Sartrom, Veljačić je svoj komparativni metod proširio ne samo na zapadne mislioce koji su poznavali budističku misao i imali različit odnos prema njenim stavovima, nego i na one koji ne pominju izričito svoj odnos prema budističkim idejama.

8) Recepcija budizma iz vidokrugla filozofije ili religije upotpunjena je u drugoj polovini 20. v. perspektivom iz ugla psihologije, psihoanalize i teorije ličnosti. U prvo vreme, kao da su ti pokušaji išli u dve krajnosti. Jedan od ranih tekstova, psihoanalitičara Franca Aleksandera (iz 1931) tumači budističku meditaciju kao veštačku katatoniju (Alexander, 1931), poredeći to sa jednim od simptoma duševnog poremećaja. U prilog druge krajnosti (tj. praveći neke druge, promašene analogije između psihoanalize i zena, ali sada sa pozitivnim predznakom) oko 30 g. kasnije Suzuki i From (1960) objavljuju uticajnu knjigu *Zen budizam i psihoanaliza* (Beograd, 1964). From sličnosti ili veze zena i psihoanalize ovako objašnjava, najpre navodeći Suzukija, koji zen određuje kao psihoterapiju. – *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 nosi u sebi, 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 i sakaćenja.*

Na to From dodaje: *Ovaj opis cilja zena mogao bi se bez izmene upotrebiti kao opis onoga čemu teži psihoanaliza: pronicanje u vlastitu prirodu, sticanju slobode, sreće i ljubavi, oslobađanju energije, izbavljenju od ludila ili osakaćenja* (Suzuki i From, 1964: 249).

Ali, From u povezivanju zena i psihoanalize ide i dalje, do onoga što smatra suštinskom vezom, ili analogijom – a to je povezivanje ideje prosvetljenja (probuđenja) sa oslobađanjem od potiskivanja, otuđenosti i parataksičkog iskrivljavanja (prenosa – transfera). Dakle, prosvetljenje se tu shvata kao analogno stanju nepotisnutosti (depresije) – kao neposredno, neiskrivljeno poimanje stvarnosti, u kome dominira egzistencijalni stav **biti, a ne imati**. (str. 254–7).

Kasnji autori su izbegli ovakve nesporazume i uprošćavanja, kao što je izjednačavanje i brkanje pojma ne-duha (sanskr. ācīta – jap. mušin) iz tradicije budizma i kategorije nesvesnog iz tradicije psihoanalize. Mada su nekad i sami bili skloni izvesnim pojednostavljivanjima.

## MIT, LOGOS I PSIHA – GRČKI I INDIJSKI KONTEKST

Pošto je pojedina indijska učenja bio glas da su u nekom savezu sa mitskim, religijskim i mističkim sadržajima, pojedinim piscima se činilo da je, možda, najbolje u svrhu legalizacije termina “filozofija” u indijskom kontekstu usredsrediti pažnju na neke discipline ili usmeriija pojedinih učenja za koje neće biti sumnje da spadaju u filozofiju shvaćenu na evropski način. U tu svrhu neki će svraćati pažnju na problem jezika kako ga postavlja Panini, na atomizam vaišeške, logiku njaje i budizma, ili na teoriju drame i estetiku koju razvijaju kašmirski šaivisti. Nama se, pak, čini da je to suviše lak način da se prikupe argumenti za pozitivan odgovor na pitanje: da li je bilo filozofije u Indiji. Stoga ćemo krenuti na onaj teren na kome se činilo da se grčka i indijska tradicija razilaze, odnosno tamo gde se (jedno vreme, nekima) činilo da se razilaze filozofija i mit, evropska i azijska tradicija.

1) Za mnoge evropske istoričare filozofije rođenje filozofije kao zasebne i odvojene kulturne forme (oblika) paradigmatski je dato u onome što se odigralo u Grčkoj u vreme presokratika. Taj proces opisan je kao odvajanje *logosa* od *mythosa* u sklopu kritike homerske religije. Na drugoj strani, ti istoričari ili nisu ništa znali o sličnom razvoju koji se odigrao u Kini i Indiji, ili su ga zanemarivali pod uticajem ideje da je takav razvoj u Grčkoj bio nešto sasvim jedinstveno. Takav stav bio je ne samo plod neznanja ili previda, nego i nekolikih kulturnih okolnosti. Prva je bila uverenje (gdekad nazivano “evrocentrizam”) da je Evropa jedini (ili superiorni) nosilac određenih kulturnih oblika i vrednosti.

Jedna od tih vrednosti bila je ideja o nezavisnom subjektu, slobodnih misli i uverenja, koja je smatrana privilegijom Evrope i povezivana sa rađanjem filozofije i njenim odvajanjem od kolektivism a i obavezno-sti mita i religije. Drugi argumenti bili su, na primer, tvrdnja da indijska tradicija nije nikad razvila etiku nezavisnu od religije i da su njeni pojmovi slobode i oslobođenja uvek bili neistorijski i povezani sa misticizmom i iracionalnom verom.

Ovo se, ujedno, poklapalo sa težnjom nekih autora, da se indijska tradicija uveze i posreduje pre svega u sklopu nastojanja da se postigne obnova duhovnosti ili religije shvaćene na jedan univerzalistički način, na osnovu misticizma koji bi prevazilazio granice posebnih konfesija. To je trebalo da posluži kao moralno izlečenje “materijalistički” nastrojenog Zapada i kao osnova stvaranja neke vrste svetske religije opšteg tipa. Sami Indijci su u mnogim slučajevima insistirali na svojoj religioznosti kao na nečem što im daje legitimitet i osećaj jednakosti u poređenju sa evropskom kulturom, bar u onom smislu u kome se religioznost smatrala osnovnim dokazom pristojnosti i kultivisanosti. Čak i danas neki autori su skloni da ističu (kao da se ništa nije promenilo od vremena kada je – 1893. – Vivekananda došao na zapad, na Svetski parlament religija u Čikagu) da je u Indiji svaka filozofija religija i da svaka religija ima svoju filozofiju. Ako ostavimo po strani moguće metaforičko čitanje ovakvog iskaza – što bi značilo da je svaka filozofija u Indiji bila ne samo intelektualna preokupacija nego deo životnog uverenja i da su njene ideje zastupane i provođene sa “religijskom” odanošću – onda je takva tvrdnja sasvim netačna.



2) S vremenom se uvidelo da se stvarna zbivanja u Grčkoj u vreme presokratika ne poklapaju sa klasičnim idealom o “čistom” početku filozofije, niti daje indijska tradicija tako jedinstvena kako je izgledalo na prvi pogled, ili kako je to želela da predstavi vedantinska ortodoksija. Počelo se uvidati da između dveju tradicija – grčke i indijske- mogu da se nađu sličnosti i analogije, bilo u idejama ili situacijama: na primer, ideja da čovek ima neku trajnu i zasebnu suštinu koja služi kao osnova lične (moralne) odgovornosti i ne prestaje sa smrću tela, nego se prenosi u naredna otevolnjenja. Ideju o ponavljanju rođenja (za Indijce *punarbhava*, za Grke *palingenesia*) smatrali su istoričari filozofije nečim stranim grčkim filozofima, iako su je zastupali mnogi grčki filozofi (pitagorejci, Empedokle, Sokrat, Platon). Na drugoj strani, smatralo se daje ona nešto domaće u indijskoj tradiciji i učenjima, uprkos tome što se ona ne javlja u vedskom periodu (njeni tragovi nalaze se u *Aitareya-aranyaki*, III, 44., a razrađena je u ranim upanišadama i kasnijim učenjima) i uprkos tome što se ta ideja izričito odbacuje u nekim učenjima (*lokayata*). Stalno se pitalo odakle je ta ideja uneta u Grčku (sumnja je pala na “mistični” Istok), ali niko se nije pitao kako je ona stigla u Indiju.

3) Vindelband, Celer, Dils, Vilamovic (Windelband, Zeller, Diels, Wilamowitz) i drugi trudili su se da povuku liniju razgraničenja između “misticizma” i “nauke” u pitagorejskoj tradiciji, ili između religije i filozofije prirode kod Empedokla. Vindelband je iz svojih razmatranja izričito isključio one aspekte presokratovskih učenja koje je smatrao “kontradiktornim” idejama vrednim razmatranja u sklopu istorije filozofije. Tako Vindelband kaže: “*Pored onih karakteristika duše koje su sledile iz njihove opšte naučne teorije, u slučaju nekolicine ovih ljudi (Heraklita, Parmenida, Empedikla, i pitagorejaca) nalazimo i druga učenja koja ne samo da nisu povezana sa gornjim, nego su ini i suprotna. Shvatanje tela kao tamnice duše (soma=sema), lična besmrtnost, naknada posle smrti, seljenje duša – sve su to ideje koje su filozofi preuzeli kroz svoje veze sa misterijama i zadržali u njihovom sveštenom vidu, ma koliko da su malo bila saglasna sa njihovim naučnim shvatanjima*” (Windelband, 1958, tom I, str. 62, prim. 1).

Kasnije je shvaćeno da se problem ne može otkloniti na taj način. U tom pogledu posebno “nezgodna” su bila učenja pitagorejaca i Empedokla. Tako je stvorena dilema da li da se besmrtna duša (*psyche*) smatra delom filozofije i njene istorije u Grčkoj, ili nečim što je samo pozajmljeno od eleusinskih i orfičkih misterija i što nema ničeg zajedničkog sa filozofijom u užem smislu (kao što je smatrao Vindelband).

4) U krajnjoj liniji moguće je zauzeti stav da su u Grčkoj u filozofiju spadali filozofija prirode, epistemologija i deo etike (onaj deo koji nije uključivao ideju besmrtnosti duše, njenog seljenja i oslobođenja). Ovo drugo moglo bi se smatrati teologijom (zajedno sa spekulacijama o prirodi božanstva), ili “ostatkom” iz tradicije misterija. Međutim, vidimo da od etike tada malo ostaje, budući da je ideja besmrtnosti i seljenja duše služila da se uspostavi individualna odgovornost na jednoj strani, a na drugoj da se postulira mogućnost oslobođenja od točka rađanja putem filozofskog uvida. Ako to imamo u vidu onda je jasno da je ova ideja rešavala etički problem sa filozofskog stanovišta (religija je dala odgovor koji je uključivao božanstvo i ritual kao sredstvo saobraćanja sa božanstvom). U tom kontekstu očito nema svrhe unositi savremena shvatanja etike, te se vidi da je ova ideja služila legitimnoj filozofskoj svrsi u filozofskom kontekstu

(dakle, nije bila tek izraz uticaja orfizma na filozofe). No može se pitati nije li ta svrha bila iracionalna i otuda tuđa filozofiji? Ipak, pitanje nije potpuno ako se pri tom ne pitamo: iracionalna za nas, ili za presokratike, nefilozofska za nas ili za presokratike? Ovo je načelno pitanje koje se može protegnuti i na druga područja kulture: možemo li nekog Grka koji se pred bitku obraćao Delfima, ili Kineza iz IV veka pre n.e. koji se obraćao *Ji-Dingu*, smatrati “sujevernim” kao što bismo to učinili kad je reč o našem savremeniku?

Inače, zanimljivo je da je i ideja reinkarnacije naišla na kritiku u Indiji – i to u većoj meri nego u Grčkoj.

U vreme ranih upanišada u Indiji i u vreme presokratovaca u Grčkoj (6. v. st. e.) ideja ponovnog rađanja nije bila ni vladajuća ni masovna – bila je ograničena na jedan uži krug i predstavljala je tajno učenje. U Indiji je kasnije postala i vladajuća i masovna, a u Grčkoj je – sa usponom hrišćanstva – bila potisnuta hrišćanskim shvatanjima. Kritika te ideje ostala je ograničena na jednu ili dve škole materijalistički orijentisane. Društveno-istorijski razlozi očito nisu išli na ruku tome da ta kritika dobije širu podršku, što bi se, uostalom, moglo danas reći i za kritiku religije u novovekovnoj Evropi (posle jednog veka slabljenja uticaja u zapadnoj hemisferi sada je, po nekim znacima, na redu obrnut proces).

Ako se vratimo starom veku, može nas iznenaditi ako ustanovimo da je javljanje ideje o nekoj čovekovoj besmrtnoj suštini (a i njena kritika) imalo materijalističko zalede. U upanišadama *atman* je povezivan sa *pranom* (energijom) i ideja ponovnog rađanja bila je (u nekim shvatanjima) inspirisana shvatanjem o cikličnom preobražaju elemenata (tj. nije se smatrala protivrečnom preobražajima elemenata). Kod Empedokla nalazimo slično shvatanje. U Grčkoj *psyche* se pored ostalog shvata kao otrgnuti fragment *aither-a*, ili *pneume*. Ideja o neprolaznom sopstvu (ili duši) inspirisana je idejom o neprolaznom (neuništivom) elementu koji se preobražava u različita oblića, ali sam ne nestaje.

5) Ako se sada vratimo pitanju legitimiteta “filozofije” u azijskom kontekstu moglo bi se istaći i sledeće stanovište: umesto ove reči (*filosofia*) grčkog porekla – upotrebićemo neki sanskrtski termin, recimo *anvikšiki* (istraživanje, razmatranje), ili *daršana* (gledište, učenje). Naš je utisak da bi takva opcija bila ustupak nastojanju da se grčka i azijska tradicija po svaku cenu razdvoje, da se ova druga zadrži u rezervatu, uprkos brojnim dokazima da su u to vreme (između VII i I veka st.e.) Grčka, Indija i Kina stvorile kulturne oblike i sadržaje s mnogo zajedničkih crta. Veljačić je pružio zaokružen pregled komparativnih istraživanja grčke i istočnih filozofija do 1960., u svojoj doktorskoj tezi (Veljačić, 1961).

Plot se poduhvatio pokušaja da napiše jedan globalni pregled istorije filozofije čije je početke opisao sledećim recima: “U Indiji, Kini i Grčkoj skoro istovremeno su se poduhvatili praktično istih problema: da odrede prirodu sveta, duše i boga; razliku između materije i razuma (*mind*) i/ili duha (*spirit*); moći duše (*soul*) i prešna pitanja izbjavljenja i besmrtnosti; paradokse; početke matematike; razliku između bitka, postanka i nebitka; važnost samospoznaje; neophodnost veće preciznosti u razmatranju prirode boga, ili krajnje zbilje; kao i postavljanjem normi ponašanja. I odgovori su u svim ovim područjima bili različiti. U tom razdoblju u svim trima kulturama razvijeni

*su odgovori u punom rasponu od grubog empirijskog materijalizma do nadilazećeg idealizma i beskompromisnog monoteizma. Sve mogućnosti su otvorene izazivajući kasnije dijalektičke jukstapozicije usmerene ka sintezi* (Plott, 1963. tom I, str. 19).

## MISLIOCI I ZNAČAJ USMENE TRADICIJE

I) Karakteristično je za nastanak filozofije da se javlja jedna posebna kategorija ljudi u društvu (u Grčkoj, Indiji i Kini) – slobodnih mislilaca – koji mimo profesionalnog, ili društvenog poziva, dakle, na osnovu ličnog, samostalnog interesa, postavljaju pitanja o značenju čovekovog života i njegovom mestu u svetu kome poredak više ne daju stari bogovi i uverenja predašnjih generacija. Vidimo da oni više ne nalaze odgovora na ta pitanja u tradiciji nego u nezavisnom promišljanju. Gdekad tradiciju u celini negiraju i odbacuju, a nekad ostaju u okviru njenog rečnika ali sa novim, izmenjenim značenjima starih reči. Njihovi odgovori kreću se u širokom dijapazonu – od voluntarizma do fatalizma, od oslobođenja (soteriologije) do stoičkog istrajavanja i podnošenja egzistencije lišene svake transcendentalne potpore, eventualno oslonjene na vrednosti hedonizma i senzualizma. Ipak, u nizu slučajeva tu kategoriju slobodnih mislilaca različitih uverenja (koje tradicija obeležava različitim nazivima: *sramana*, *parivrađaka*, *čaraka*, *muni*, *samana*) teško je jasno razgraničiti (kao što je u “kentaurstvu” Empedokla teško razgraničiti šamana od filozofa) od običnih asketa (*tapasvin*), religijski inspirisanih vidilaca (*rši*), svetih ljudi (*sadhu*), šamana i maga (*yati-mati*) i ekstremnih asketa (*vatja*).

Događalo se da mislilac pretenduje i na moći šamana, kao što je u Indiji bio slučaj sa Mahavirom, osnivačem đainizma i Gosalom, osnivačem tradicije adivika, a u Grčkoj sa Empedoklom. Među njima su se mogli naći i brahmani (ili ex-brahmani), čak i kraljevi (ili ex-kraljevi), kao i ljudi iz nižih društvenih slojeva.

II) U kulturi pisane reči neobično nam je kad se suočimo sa usmenim tradicijama. Međutim, vidimo da se filozofija (kao i književnost) u većini starih kultura (Grčka, Indija, Kina) zasnivala (i prenosila) u značajnoj meri usmenom tradicijom. U nekim slučajevima, vidimo da su oni bili svesni i druge mogućnost, ali da su davali prednost usmenoj tradiciji.

U indijskoj kulturi, kao i u drugim kulturama starog veka, čuvanje i prenošenje duhovnih sadržaja počivalo je, pre svega, na usmenoj tradiciji. Usmenoj predaji kao dominantnom načinu, pribegavano je čak i kad je pismenost razvijena. U Indiji, pismenost otpočinje u 8. v. st.e. ali se koristi za sadržaje druge vrste – ono što je najvrednije ostaje dugo i isključivo u domenu usmene komunikacije. Još koliko u 6. v. n.e. Kinez I-Tsing, na studijskom boravku u Indiji, beleži da se *vede uče od usta do usta i ne zapisuju na papir. U svakoj generaciji ima učenih brahmana koji znaju naizust tih 100.000 stihova*” (I-Tsing, 1966: str.182).

Otkud tako visok ugled usmene tradicije, kad sa drugih strana imamo svedočanstava da je u to vreme pismenost cenjena kao nova i razmerno retka veština? Ovde, po svemu sudeći, moramo podsetiti na razlike između “poslova i dana” i prenošenja duhovnih vrednosti.

1) Pismenost je bila cenjena kvalifikacija administratora ili hroničara, ali nebitna za razmenu i održanje duhovnih vrednosti. štaviše, u tom domenu ona je smatrana drugorazrednom. Bila bi greška ako bismo pomislili da je usmena predaja imala primat samo zato što je bila starija, tj. da je korišćena po inerciji i onda kada su već korišćena pismena, a pismenost bila kvalifikacija kojom su mislioci raspolagali. Takode bi bilo pogrešno zaključiti da su, recimo Indijci polagali na usmenu tradiciju samo zato što je u njihovim klimatskim prilikama svaki materijal osim kamena brzo propadao, a sa njim i pisani tekst. Vidimo, naime, da je i na drugim stranama (u Kini, Egiptu i Grčkoj) – gde su raspolagali trajnim materijalom – usmena predaja stavljana ispred pisane, sa sličnim obrazloženjem kao u Indiji.

Tako je Platon osporavao shvatanje da je zapis najbolji način da se neki sadržaj sačuva od zaborava i iskrivljavanja, dok Čuang Ce (kroz jednog kolaru) kaže kako je tekst talog ljudi iz starine (tj. nešto što ne može više da prenese misao-poruku u njenoj izvornoj punoći i svešini).

Indijski autori i prilike im daju za pravo. U Indiji je usmena predaja opstala do najnovijih vremena i pokazalo se da je bila stroža i pouzdanija od pisane. “*Gde god se pazilo na strogost predaje*”, primećuje Radoslav Katičić (1973: str. 33), “*imamo jedinstven tekst na najrazličitijim krajevima indijskog potkontinenta. Takvog jedinstva pismena predaja evropskih klasičnih tekstova nigde nije mogla postići.*”

Ali postojao je i jedan dublji razlog što je usmeno saobraćanje smatrano primarnim. Smatralo se da specifičan duhovni sadržaj mora biti prenet lično, u neposrednom, živom kontaktu, da je pisani tekst mrtav posrednik koji (eventualno) može biti samo podsetnik. “... *Jer nema bojazni da bi neko to* (tj. učenja o najvišim stvarima – D. P.) *mogao da zaboravi ako mu se jednom upije u dušu*” (Platon, 1977: str. 127). U istom tekstu («Sedmom pismu») Platon još kaže:

– U najmanju ruku ne postoji moj spis o tome (tj. o osnovnim filozofskim učenjima – D. P.), niti će ga ikada biti: jer to nikako nije moguće, kao druge nauke, iskazati pomoću reči, nego se ono, usled dugog drugovanja sa samim predmetom i zahvaljujući saživljavanju sa njim, iznenada pojavi u duši kao što iz iskresane varnice bljesne svetlost... Nijedan razuman čovek neće nikada usuditi da svoje misli poveri takvom jednom instrumentu, naročito ne jednom tako nepromenljivom kao što je pisani tekst. (...) Svaki ozbiljan čovek je daleko od toga da ikada piše o ozbiljnim stvarima, jer ih na taj način izvrgava ljudskoj zavidljivosti i sumnjičavosti. Jednom rečju, dakle: kada neko vidi nečije napisano delo... treba da zna kako te napisane stvari ne pokazuju najozbiljnija shvatanja svog autora, ukoliko je on inače ozbiljan, nego da se ona nalaze negde u njemu, na najlepšem mestu skrivena (*isto, str.122-6*).

*Pored ostalog, u ovom dijalogu je neobično i to što Platon opisuje filozofski uvid (ili saznanje) veoma slično onom kako su to shvatali taoisti, a kasnije i čan (budistička) škola u Kini – da posle dugog drugovanja sa datim predmetom iznenada uvid bljesne kao varnica u duši (otuda je u jednom periodu u opticaj u sino-japanskoj tradiciji ušao i termin «prosvetljenje»). Osim toga – u kontekstu nepoverenja prema tekstovima – u jednom delu čan-budizma dolazi i do odbacivanja ogromne tekstualne tradicije pret-hodnog budizma (metaforički, a nekad i doslovno, cepanja sutri, tj. starih tekstova – vidi, Pajin, 1998: str. 121-2).*

U vezi s tim, objašnjavajući etimologiju reči »upanišad« (što je bio naziv za jednu filozofsku tradiciju, a kasnije naziv za jednu kategoriju – grupu tekstova), Katičić kaže sledeće. “*Riječ upanisad znači – sjedanje blizu koga – u našem slučaju učenikovo blizu učitelja. To je dakle povjerljiv razgovor podalje od ostalih đaka i izvan obične nastave. Lako je onda razumjeti kako se konačno razvilo tumačenje ‚tajni nauk‘. Kao sinonim za upanišad javlja se »rahasya« – skrovitost, tajna.*” (Katičić, 1973: str. 93)

2) I druge tradicije ukazuju na razliku neposrednog i knjiškog prenošenja znanja. Tako, Aristotelov savremenik, Čuang Ce (glava XIII) piše: Ljudi u svetu koji cene Put okrenuti su knjigama. Ali, knjige su tek samo reči. Reči imaju vrednost, a vrednost reči je u značenju. Značenje ima nečeg istražiteljskog, ali ono što se istražuje ne može biti stavljeno u reči i predano dalje. Svet ceni reči i stavlja ih u knjige, ali, iako ih svet ceni, ja ne mislim da su one toga vredne. Ono što svet ceni, nije prava vrednost (Čuang Ce, 2001: str. 132).

Dalje, u istoj glavi, nalazimo dijalog između jednog kolara i vojvode. Vojvoda je čitao neku knjigu, dok u jednom trenutku kolar, koji ga je posmatrao, nije odložio alat i primetio da su to što on čita talog i pena preostali od prošlih ljudi. Pošto je velikaš na ovo bio uvređen, kolar mu objasni svoj stav sledećim rečima: “Gledam na to s obzirom na ono što radim. Kad deljem točak, ako su udarci malja suviše laki, dleto sklizne i ne zagrabi. A ako su prejaki, zaseče i ne pomera se. Ni suviše slabo, ni suviše jako, to je nešto što imaš u ruci i u duhu. To ne možeš izreći rečima a ipak, u tome ima neke veštine. Ne mogu tome da naučim svog sina i on to ne može da nauči od mene. To radim već sedamdeset godina i još uvek tešem točkove. Kad su ljudi starine umirali, sobom su odneli ono što se nije moglo predati dalje. Stoga, ono što čitate mora biti samo trice i talog ljudi iz starine” (isto, str. 133).

No, pogledajmo šta o tome veli Platon, alijas Sokrat, u dijalogu sa Fedrom (*Fedar*, 274c–278a – Plato, 1970; str. 293-8). On se najpre poziva na jednu egipatsku polemiku o vrednosti pisma. Mitski pronalazač egipatskog pisma tu obrazlaže vrednost znakova time da će Egipćani biti mudriji i bolje pamtiti. No, sagovornik mu uzvraća da stvari stoje upravo obrnuto. Pisanje slabi pamćenje, jer ga ljudi sve manje upotrebljavaju, te je pismo pomoć sećanju, a ne pamćenju. Drugo, ono stvara nazovi-mudrace koji se uzdaju u obaveštenost i reputaciju jer su mnogo toga čuli, a ništa nisu naučili.

U daljem izlaganju, Sokrat izriče o tome sopstveno mišljenje, koje se u svemu slaže sa kolarom kod Čuang Cea: neznalica je onaj ko smatra da se neka veština može ostaviti u tekstu, ili ko se nada da će u pisanoj reči naći nešto jasno i pouzdano, ili onaj ko misli da tekst može biti nešto više do podsetnik, onome ko već zna, ko već vlada sadržajem o kome je reč. Inače, u indijskoj tradiciji kasnijih razdoblja cela literatura sutri različitih škola, imala je karakter “podsetnika”.

Kao glavnu manu pisane reči Sokrat smatra to što ona stoji na raspolaganju i onom ko je razume i onom ko je ne razume, dok mudra reč, iz duše znalca, može da bira sagovornika i može sebe braniti pred nezalicom.

3) Usmena predaja je, kako vidimo, stavljena ispred pisane, ne zbog malog broja pismenih ljudi, već stoga što je primerena sadržajima o kojima je reč. U pitanju je, pre svega, metodski princip da se znanje predaje samo kvalifikovanom i u pravo vreme,

onom ko ga i kada ga može prepoznati na osnovu spremnosti izrasle iz vlastitog iskustva. Bez toga, ne nailazeći na pogodno tle, ono može imati negativne efekte.

U krajnjoj liniji, saznavanje o kome je ovde reč i nije sticanje nečeg novog, već doticaj sa najstarijim. Ono takođe nije, u suštinskom smislu, neko prenošenje (davanje i primanje) nego evociranje, prepoznavanje u sebi samom (u skladu sa Platonovom teorijom saznanja kao sećanjem, *anamnesisom* – vidi detaljnije u poglavlju posvećenom Platonu).

## DIJALOG, DIJALEKTIKA I IRONIJA

1) Dijalog je predstavljao osnovnu formu filozofije kao javne aktivnosti Kini, Indiji i Grčkoj, a zatim ga nalazimo i u brojnim sačuvanim filozofskim tekstovima iz sve tri kulture. U kineskoj filozofiji postoje dela u formi dijaloga – karakteristične primere nalazimo kod Čuang Cea (Čuang Ce, 2001).

U Indiji, u upanišadama takođe nalazimo brojne dijaloge o filozofskim temama. U ranom budizmu postoji čuveni dijalog (dijalozi kralja Milinde sa kaluderom Nagasenom, nastali početkom naše ere), poznat pod naslovom na paliju: *Milindapanho* (*The Questions of king Milinda*, 1988).

2) Dijalektika (grč. *dialektike*, veština diskusije) bila je metod ili proces mišljenja odnosno razmene mišljenja kroz dijalog, u cilju postizanja istine i znanja o nekoj temi iz domena filozofije. Sa nužnim varijacijama, ali i sličnostima, nalazimo je u dijalozi-ma sve tri tradicije – u Kini kod Čuang Cea (vidi u odeljku «Dijalog i dijalektika kod Čuang Cea»), u Indiji u upanišadama, u budističkoj filozofiji i drugim tekstovima, ili u Grčkoj, kod brojnih mislilaca.

Kod Sokrata dijalektika predstavlja proces dolaženja do istine putem pitanja usmerenih na «porađanje» onoga što je već u duhu sagovornika, ili ukazivanja na protivrečnosti i zbrke u suparničkom stavu. U srednjim Platonovim dijalozi-ma ona postaje proces u kome sagovornik (a preko njega čitalac) biva vođen na takav način da postigne znanje o vrhovnom dobru i istini. Za Aristotela, dijalektika je svako racionalno zaključivanje zasnovano na verovatnim premisama. Kasnije, u evropskoj tradiciji dijalektika će imati i negativno značenje, kao, recimo, kod od Kanta, gde dijalektika zloupotrebu logike sa ciljem da se nečemu da ubedljivost, tj. utisak čvrstog verovanja.

3) Primere različitih tipova ironije mogu se naći u grčkoj, indijskoj i kineskoj tradiciji.

a) U Grčkoj, u vreme sofista, ironija je označavala postupak onoga ko postavlja pitanja, praveći se nevešt, ili pretvarajući se da ne zna odgovor na ta pitanja. Time se naročito služio Sokrat, kad je hteo da (posredno) uzdrma predrasude i nedovoljnu promišljenost uverenja kod svojih savremenika (sabesednika). U tom i nekim srodnim značenjima, ironija je u vreme sofista i Sokrata bila poznata kao retorička veština. Tada, ali i kasnije korišćena je sa, ili bez određenog etosa, tj. sa ili bez namere da se poboljša razumevanje neke teme ili situacije i tako doprinese opštoj doborobiti. Kad je korišćena bez etosa, to je značilo da se koristi radi toga da se stekne puka prednost (u očima drugih) nad sabesednikom, tako što će se ovaj zbuniti, ili dovesti u situaciju da sam sebi protivreči (da „skače sebi u usta”), čak i ako je – u celini gledano – u pravu.

Sofisti su se ironijom služili bez etosa – tj. da bi sagovornika doveli u smešnu situaciju i tako za sebe pridobili slušaoce, odnosno javno mnjenje. Dakle, oni nisu bili vođeni etosom istine ili pravde, nego nekim pragmatičkim ciljem – često i kao zastupnici neke strane u sporu (nekad i u sporu pred sudom, kao vrsta advokata). Otuda je za sofiste ironija bila samo jedna od taktika, koju Gorgija (483-375 g. st. e.) savetuje kao jedno od sredstava kojim se može razbiti ozbiljnost protivnika, ili kojim se protivnik izlaže podsmehu (ovakav pristup danas često možemo videti u debatama na malim ekranima).

b) Bliska ovome je šarlatanska ironija, a javlja se u grčkoj književnosti, tj. komedijama – kao stav čoveka koji ne želi da išta uzme ozbiljno, pa se i sa važnim i presudnim situacijama i pitanjima podruguje. Nju nalazimo i u Indiji i u Kini (kod Čuang Cea). Slična tome bila je kasnije ironija dvorskih luda, ili još kasnije ironija različitih „otkačnjaka” – jurodivnih itd.

c) Iako je pripadao široj tradiciji sofista, Sokrat ironiju nije koristio da bi naprosto zbunjivao ljude (sabesednike), nego kao posredan način da uzdrma uobičajenu glupost, manjkavost u razumevanju, ili stanovište koje drugi zastupa prividno (radi neke trenutne koristi). Dakle, on ironiju koristi motivisan određenim etosom. Ironiju kao sredstvo je on poredio – dovodio u vezu – sa babičkom (majeućičkom) veštinom, jer je smatrao da tako primenjena ironija pomaže da se u sabesedniku (a i drugima) porodi istina, ili pobudi bolje razumevanje (koje je već pohranjeno u sagovorniku), kao što babica pomaže trudnici da donese na svet dete iz njene utrobe. Reč je o tome da se sa nekoliko pitanja sagovornik navede da artikuliše svoje stanoviše i da onda sam uvidi nesaglasnost (diskrepanciju) u svojim opredeljenjima i stavovima. Na primer, neka osoba može izjaviti da je veoma pobožna i da usrdno prinosi žrtve, ili moli za svoje bližnje, jer veruje u božju zaštitu dobrih ljudi. Sa nekoliko pitanja ona se može dovesti do toga da uvidi – da ako postoji božja zaštita dobrih ljudi, onda nije potrebno prinostiti žrtve, ili molitve. Osim ako ne smatramo da je u pitanju rdava osoba, za koju se onda posebnim radnjama (posebnom cenom) hoće pridobiti božja zaštita.

Aristotel ukazuje (u *Nikomahovoj etici*) da je ironija kod mudrog čoveka odmerena i sa prefinjenim aluzijama, a on je koristi da bi saopštio neke (složenije) istine običnom svetu. Ne znamo da li bi takvom Aristotel smatrao ironiju koju nalazimo kod indijskih materijalista koji kažu: *Ako je istina da žrtvovana životinja odlazi na nebo (bogovima), zašto onda žrtvovatelj ne prinese vlastitog oca na žrtvu. (...) Kad telo jednom postane pepeo, kako se može ikad povratiti? Ako onaj koji napusti telo odlazi u drugi sveta, kako to da se on ne vraća ponovo, pun ljubavi za svoje srodnike? Znači da su brahmani (sveštenici) sve ove obrede za mrtve zaveli kao sredstva za svoj život* (Radakrišnan, 1964: tom I, str. 204).

d) Primeri ironije u indijskoj filozofiji mogu se naći kod ađivika i materijalista, a povremeno i u budizmu. U Kini, kod Čuang Cea je ima u izobilju. Ovde ćemo navesti samo dva primera. Čuang Ce se služi ironijom kad iznosi svoju tezu «o jednakosti stvari». – *Bilo da ukazuješ na tanku pritku ili na debeo stub, na leproznog, ili na lepu Si-ših, na stvari otkaçene i mutne, ili stvari smešne i čudne, tao ih sve izjednačava. (...) Mučiti svoj mozak pokušavajući da stvari prevedesh u jedno, ne shvatajući da su one sve iste – zove se “tri ujutru”. Kad je krotitelj majmuna pružao majmunima žirove, rekao je:*

“Dobićete tri ujutru, a četiri uveče”. To je majmune razbesnelo. “Dobro, onda”, reče on, “dobićete četiri ujutru, a tri uveče”. Majmuni su bili zadovoljni. Nije bilo stvarne razlike, ali majmuni su reagovali zadovoljstvom i ljutnjom (Čuang Ce, 2001: str. 43).

Ironiju nalazimo i u njegovom parodiranju dijalektike. – Sada ću da iznesem tvrdnju. Ne znam da li ona odgovara kategoriji tvrdnji drugih ljudi, ili ne. Ali, i ako pripada i ako ne pripada njihovoj kategoriji, ona svakako pripada nekoj kategoriji. Tako posmatrano, nema razlike između mojih i njihovih tvrdnji. Međutim, dopustite mi da iznesem svoju tvrdnju. Postoji početak. Ali, još nije početak za početak. Još nije početak za početak početka. Postoji biće. Nema nebića. Još nije početak nebića. Još nije početak početka nebića. Odjednom, eto nebića. Kad je reč o nebiću, ne znam šta je stvarno biće, a šta nebiće. Sad sam baš nešto rekao. Ali, ne znam da li ovo što sam sada rekao stvarno nešto kazuje, ili ne kazuje (isto, str. 44)

4) Ironija života, ili egzistencijalna ironija je vezana za određena životna iskustva, u kojima se javlja osećanje da je sam život – bilo u socijalnoj ravni (različite nepravde), ili neposredno biološkoj ravni (bolest, starost) – na neki način ironičan, jer nosi sobom nekad očekivane zaokrete, a nekad neočekivana neprijatna iznenađenja.

Pri tome – kako u starini, kod stoika, ili taoista (u Kini), tako i egzistencijalista (Kami, Sartr) – to se ne vezuje za volju bogova. Ironija života razlikuje se od ironije sudbine u grčkoj tragediji, po tome što se u ovoj drugoj tragički zapleti i s njima povezana ironija sudbine javljaju stoga što se volja bogova ukršta, ili sudara sa ljudskim htenjima i nastojanjima i tako nastaju tragički zapleti, ili se to događa tako što se sudaraju volje i htenja različitih ljudi.

Origen (185-254) u svom spisu (*Contra Celsum* – 7.53) navodi anegdotu o rimskom stoiku Epiktetu (50-140) iz vremena dok je bio rob. Njega je jednog dana gospodar (Epafrodit) iz dosade kinjio, uvrćući mu nogu. Epiktet mu je rekao da ako tako nastavi, da će mu slomiti nogu. Ovaj je nastavio i zaista je slomio. Na to je Epiktet primetio: „Eto vidiš – rekao sam ti da će se slomiti”. Anegdota se sačuvala kao primer stoičke pribranosti i prihvatanja okolnosti.

Kod nešto starijeg taoiste Čuang Cea (4. v. st. e), možemo naći niz sličnih situacija, prihvatanja ironije života, a i u samom izlaganju nalazimo na delu jednu filozofsko-egzistencijalnu ironiju. Navešćemo primer, iz 6. glave *Leptirovog sna* (2001: str. 77). “Čudno”, reče učitelj Ji. ... Podbradak mi je nabijen u pupak, ramena su mi iznad glave, a perčin mi strči u nebo. Mora da je u pitanju neki poremećaj jina i janga”. A ipak, izgledao je smiren i nezabrinut. Vukući se, stiže do bunara i videvši svoj odraz, reče: “Vidi, vidi, kako me je stvoritelj skvrčio!”.

## LITERATURA

- Alexander, F (1931): “Buddhist training as an artificial catatonia”, čas. *Psychoanalytical Review*, br. 18. god. 1931.
- Bhikkhu Nanajivako (1983): *Studies in Comparative Philosophy*, Colombo



- Böhlingk, Otto & Roth, Rudolph (1875): *Sanskrit-Wörterbuch* (I-VII), St. Petersburg
- Campbell, J. (1949): *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen, Princeton
- Campbell, J. (1988): *The Power of Myth*, New York
- Csoma de Kőrösi, Sandor (1984): *Collected Works* (I-IV), Budapest, Academia Kiado
- Čuang Ce (2001): *Leptirov san*, Beograd (izdavač – D. Pajin).
- Ekerman, J. P. (2006): *Razgovori sa Geteom u poslednjim godinama njegova života*, Beograd, Dereta
- Eljajade, Mirča (1984): *Joga*, Beograd: BIGZ
- Eljajade, M. (1991): *Istorija verovanja i religijskih ideja (I-III)*, Prosveta Beograd
- *Enciklopedija mistike* (1990) – Marie-Madeline Davy, sa saradnicima. (tom I-II), Zagreb, Naprijed
- Fields, Rick (1992): *How the Swans Came to the Lake*, Shambhala, Berkeley & London
- Frauwallner, Erich (1973): *History of Indian Philosophy* (I-II), New Delhi, M. Banarsidass
- Fung Ju-lan (1971): *Istorija kineske filozofije*, Beograd, Nolit
- Feuerstein, Georg (1990): *Encyclopedic Dictionary of Yoga*, London, Unwin
- Halbfass, Wilhelm (1988): *India and Europe*, SUNY, Press, New York
- Huxley, Aldous (2003): *Večna filozofija = Philosophia Perennis*: Beograd, Metaphysica (engl. izd. *The Perennial Philosophy*, London, Chatto & Windus, 1945)
- I-Tsing (1966): *A Record of Buddhist Religion*, Delhi, M. Banarsidass
- Jaspers, K. (1980): *Sokrat, Buda, Konfucije, Isus – “V. Karadžić”*, Beograd.
- Jaspers, K. (1988): – *Anaksimandar, Heraklit, Parmenid, Plotin, Anselmo, Laoce, Nagarduna, “V. Karadžić”*, Beograd.
- Jaspers, K. (1992): *Svetska istorija filozofije*, Književna zajednica Novog Sada.
- Katičić, R. (1973): *Stara indijska književnost*, Zagreb
- *Lexikon der oestlichen Weisheitslehren*, konzeption & redaktion: Schuhmacher, S. & Woerner, G. (1986) – Munchen: Otto Wilhelm Barth Verlag
- Malraux, Andre (1951): *Les Voix du silence*, Paris: Gallimard (engl. izdanje – 1978: *The Voices of Silence*, Princeton: Univ. Press)
- Nakamura, Hajime (1986): *A Comparative History of Ideas*, Unwin, London
- Nyanatiloka (1996): *Budistički rečnik*, Beograd, Pešić i sinovi
- Pajin, D. (1980): *Filozofija upanišada*, Beograd, Nolit
- Pajin, D. (1986): *Tantrizam i joga*, Beograd, Prosveta
- Pajin, D. (1990): *Okeansko osećanje*, Sarajevo, Svjetlost
- Pajin, D. (1997): *Unutrašnja svetlost – filozofija indijske umetnosti*, N. Sad, Svetovi
- Pajin, D. (1998): *Druga zemlja, drugo nebo – filozofija umetnosti Kine i Japana*, Beograd, BMG
- Pajin, D. & Marinković, A. (2004): *Put zmaja – rečnik taoizma*, Beograd, “Draganić”
- Plato (1970): *The Dialogues of Plato*, Vol. 2 – London, Sphere

- Platon (1977): *O jeziku i saznanju*, Beograd, Rad
- Plott, John (1963-1984): *Global History of Philosophy* (I-IV), «M. Banarsidass», Delhi
- Philosophy East Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy – editor, Ben-Ami Scharfstein (1978), *Oxford Univ. Press*
- Radakrišnan, Sarvepali (1964-6): *Indijska filozofija* (I-II), Beograd, Nolit
- *Sacred Books of the East*, ed. by F. Max Muller, New York, 1962.
- Scharfstein, Ben-Ami (1988): *Of Birds, Beasts, and other Artists*, The New York University Press
- Scharfstein, Ben-Ami (1998): *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant*, *State University of New York Press*
- Scharfstein, Ben-Ami (2009): *Art Without Borders: A Philosophical Exploration of Art and Humanity*, *University of Chicago Press*
- Šarif, M. M. (1990): *Historija islamske filozofije* (I-II), Sarajevo, Svjetlost
- Smailagić, Nerkez (1990): *Leksikon islama*, Sarajevo, Svjetlost
- Staal, F. (1975): *Exploring Mysticism*, Penguin
- Stcherbatsky, F. Th. (1923): *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”*, London, Royal Asiatic Society
- Stcherbatsky, F. Th. (1962): *Buddhist Logic* (I-II), New York, Dover (Petrogradsko izdanje, 1930)
- Stcherbatsky, Th. (1970): *Conception of Buddhist Nirvana*, New Delhi, M. Banarsidass
- Suzuki, D.T. (1970): *Essays in Zen Buddhism* (I-III), London, Rider
- Suzuki, D. T. i From, E. (1964): *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd, Nolit
- *The Encyclopedia of Taoism* (2008 – I-II), editor Fabrizio Pregadio, *Routledge, London*
- *The Questions of King Milinda*, Delhi, M. Banarsidass, 1988.
- Tucci, Giuseppe (1982): *Istorija indijske filozofije*, Beograd, Nolit
- Veljačić, Č. (1961): *Komparativno proučavanje grčke i indijske filozofije* (doktorska teza branjena na Fil. fakultetu u Zagrebu – u fondu Univerzitetske biblioteke u Beogradu).
- Veljačić, Č (1977): *Budizam*, Beograd, “V. Karadžić”
- Veljačić, Č (1982): *Filozofija istočnih naroda* (I-II), Zagreb: Matica Hrvatska
- Veljačić, Č. (1978): *Razmeđa azijskih filozofija* (I-II), Zagreb, Liber
- Vučkovački-Savić, Vera (1995): *Enciklopedijski rečnik indijske mitologije i religija*, Vrbas, Slovo
- Watts, A. (1973): *Psychotherapy, East & West*, Ballantine, New York
- Warder, A. K. (1970) *Indian Buddhism*, New Delhi, M. Banarsidass
- Walker, Benjamin (1968): *Hindu World* (I-II), London, Allen & Unwin
- Windelband, Wilhelm (1958): *A History of Philosophy* (I-II), New York – *Povijest filozofije* (I-II) – Zagreb, Kultura, (1956)

DUŠAN PAJIN  
Arts University, Belgrade

COMPARATIVE PHILOSOPHY.  
EVOLUTION IN UNDERSTANDING HISTORY OF PHILOSOPHY

**Abstract:** Communication between Europe and other regions in the world existed (more or less) depending on various circumstances, close to the beginning of Christianity. Import of silk, taking over certain “know-how” – like producing paper, silk, porcelain, steel, or printing), various inventions (compass, gun-powder, seismograph, etc.), or numerical systems (Arab-Indian numerals), went from East to West, between 100-1500 AD. A bit later, in colonial times the import of certain goods went on (coffee, tea, cocoa, spices, shawls, porcelain, or furniture). The next step was interest for Oriental culture, which followed Enlightenment times in Europe, and the discovery of values and ideas of the heritage of Asian cultures, gaining momentum during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> c. This took various forms and was developed in various fields. The first was related to language studies (in particular Sanskrit, which was considered as a proto-language of Indo-European languages). The second was comparative literature; third comparative mythology, religion, and mysticism; the fourth was comparative philosophy; the fifth, history of art, comparative aesthetics, and transcultural art philosophy; sixth was comparative psychology. “Oriental” studies meant that certain humanistic sciences took over the heritage of various culture of the East, “comparative” meant that in such cases the historian makes comparisons between western and eastern philosophies (noticing differences, similarities, or analogous ideas), while “transcultural” meant that the general standpoint went over Eurocentrism, which considered that certain cultural values, or creations, were a privilege of Europe, or European discoveries, which other cultures just had to take over in later times.

**Keywords:** comparative, transcultural, philosophy, oral tradition, dialectics, irony

