

ZEN BUDIZAM KAO DISKURS PROSVETLJENJA

Sažetak: U ovom radu razmatramo zen budizam kao tip diskursa koji, ne odstupajući od osnovnih budističkih doktrina, značajan preokret u odnosu na dotadašnju tradiciju pokazuje u radikalno drugačijoj upotrebi jezika. Cilj zena ostaje budistički – postizanje prosvetljenja kao prepoznavanja sopstvene prave prirode, lišene pogrešnih predstava o sopstvu i svetu. Poričući moć jezika da iskaže vrhovnu istinu, međutim, zen izgrađuje poseban diskurs koji učenika ka prosvetljenju ne vodi semantičkim građenjem smisla i argumentovanim ubeđivanjem već radikalnom dekonstrukcijom konvencionalnih značenja nastalih uobičajenim, svakodnevnim praktičnim ili pojmovno-apstraktnim, delovanjem uma. Ono što je važno istaći jeste to da zen do ovakvog diskursa dolazi postepeno, prerastajući iz minorne grupe unutar kineskog budizma u institucionalno dobro organizovani sistem koji do danas ostaje jedan od dominantnih vidova budističkog učenja u dalekoistočnim zemljama.

Ključne reči: zen budizam, diskurs, prosvetljenje, koan, Japan, Kina, *Hekiganroku*, *Mumonkan*

Bez obzira na to da li se o njemu izjašnjavaju stručnjaci ili oni tek površno upoznati, svi će se verovatno složiti oko toga da je zen budizam jedna krajnje nerazumljiva misao – da ne pominjemo nedoumicu zapadnog sveta oko toga da li zen posmatrati kao filozofiju ili kao religiju. S jedne strane, zabuna potiče od snažne potrebe modernog čoveka da se napravi jasna razlika između religioznog i filozofskog pogleda na svet. Umesto poverenja u religiozno tumačenje sveta, koje se u ranijim vekovima u nekom obliku gotovo podrazumevalo, mesto religije danas je preuzela nauka, podjednako dogmatski nastrojena prema alternativnim načinima mišljenja. Tokom viševekovnog razvoja zen budizma nije se, bar ne često i dovoljno jasno, postavljalo pitanje njegovog metafizičkog statusa. Ova „neosvešćenost“, doduše, ostavljena je u nasleđe modernom dobu, kada se, ne bez razloga, ukazala potreba da se svako tumačenje sveta i njegova prateća metodologija svrstaju u određeni registar modernih nauka dostupan razumu. Među predstavnicima zen budizma, kao uostalom ni kod elite drugih religijskih orijentacija, danas ne postoji jasno izražena svest o tome da se drevna učenja ne mogu lako preneti u nasleđe budućim generacijama a da pri tom njihovi nosioci ne pokažu dovoljno vitalnosti i spremnosti da odgovore na nedoumice koje se tiču temeljnih pretpostavki njihovog sistema verovanja. Prepuštena dinamizmu društveno-istorijskog razvoja, i zen-budistička misao možda upravo danas razotkriva anahronizme jednog diskursa nastalog davno u znatno drugačijim socijalnim i duhovnim okolnostima.¹

¹ Potreba da se sprovede modernizacija javlja se u 19. veku kao posledica svesti o tome da zen u okolnostima sve većeg uticaja hrišćanstva i racionalizma 19. veka, ipak ne može ostati u okvirima

Nerazumljivost jezičkog izraza u zenu, koja ga izdvaja među svim drugim vidovima budizma, potiče od samog Bude koji je objavio nemogućnost formalne logike da zahvati istinu prosvetljenja do kojeg je došao. Iako se u svojim propovedima ne odriče eksplikativnog diskursa da bi dokazao nepodesnost i slabost uobičajenog umovanja u poimanju krajnje istine, Budina nauka u osnovi, kako se često ističe, podučava umetnosti negovanja ćutanja (Veljačić, 1990) i sticanja intuitivne mudrosti koja čoveka i svet više ne spoznanje unutar utilitarno-praktičnog odnosa saznavajućeg subjekta i predmetnog sveta. Govoreći o epistemološkim specifičnostima budizma, Bernard Fore navodi reči iz jednog od temeljnih spisa mahajana budizma, *Vimalakirti-sutre*, koje će biti prevedene na „žargon“ zena i naći svoj izraz u nastojanju da se posebnim pseudojezikom osoba ipak „privede“ neizrecivoj istini: „Sve bivstvujuće lišeno je odlika i zato je neizrecivo i nemislivo. (...) O njemu ne možemo kazati ništa, ili, ako to i činimo, možemo to samo posredstvom ustaljenih načina. Spoznati ga ne znači razmišljati o njemu.“ (Faure, 2009: 30).

Zen će tako odbaciti bilo koji vid diskurzivnog – pojmovnog i instrumentalizovanog – mišljenja i istog takvog jezičkog izraza. S druge strane, zen budizam izgrađivao se kao vid duhovnosti u kome je desakralizacija kao *dekonstrukcija svetog*,² a ne samo oslobađanje od ogrehevljenosti čovekove prirode, obavezan deo procesa samospoznaje. Zato aporija u pogledu religioznosti odnosno filozofičnosti zena, iako od suštinskog značaja za njegovu sudbinu u budućnosti, ostaje čak nerešiva. U ovom izlaganju, razmotrićemo u osnovnim crtama diskurs prosvetljenja koji zen izgrađuje, bez namere da damo potpuniju analizu svih njegovih performativnih odlika i mogućnosti.

Počecemo istinitom savremenom pričom iz japanskog zen-budističkog manastira. Jedan student počeo je da odlazi kod zen sveštenika na duhovnu obuku. Učitelj mu je odmah zadao da se pozabavi rešavanjem jednog koana, didaktičke zagonetke u zen-budističkom stilu, kao što je i uobičajeno u *rinzai*³ pravcu zena još od vremena

ranih verovanja. U zenu postoji veoma izražena sklonost ka autorizaciji učenja i dokazivanju njegove pravovernosti, što se ogleda u nastanku internih, ali zadugo i zvaničnih, istorija i rodoslova kojima se objašnjava i dokazuje neprekinuto trajanje „plamena učenja“ (*hōtō*). Nova arheološka i istorijska saznanja u 20. veku u velikoj meri su dovela u pitanje utemeljenost mnogih tradicionalno prihvaćenih zen-budističkih dogmi. Danas naročito stručnjaci van Japana govore o fiktivnom karakteru tradicionalnog zen-budističkog predanja i ističu da je reč pre svega o diskurzivnim konstruktima koji su nastajali i svoju ulogu imali u procesu izgradnje jednog sistema uveliko uslovljenog odnosima moći i uticaja unutar sopstvenih redova, ali i u širem društveno-političkom kontekstu. Među predstavnicima ovakvog savremenog pristupa, koji demistifikuje i dekonstruiše tradicionalni diskurs, ističu se, na primer, Bernard Fore (Bernard Faure) i Džon R. Makrej (John R. McRae).

² Ovde radije govorimo o „dekonstrukciji svetog“ nego o poricanju svetosti kao apsolutne vrednosti suprotstavljene ogrehevljenosti, što vidimo u hrišćanstvu. Zenovski diskurs naizgled poništava razliku između svetosti i greha, ali to se zasniva na veri u snagu istinskog prosvetljenja da prevaziđe pojmovno suprotstavljanje ovih kategorija u takvom samojedinstvu ljudskog duha u kome uvođenje ovih antinomija više neće biti potrebno.

³ Ova škola zen budizma nazvana je prema Rinzaiju Gigenu (kin. Linji Yixuan, 9. vek), jednoj od najvažnijih ličnosti u istoriji zena. Spis *Rinzairoku*, u kome su skupljene Rinzaijeve pouke i najvažnije propovedi, već je vekovima jedno od temeljnih štiva unutar zen-budističke tradicije. U Japanu, termin „rinzai zen“ koristi se uglavnom da bi se napravila razlika u odnosu na drugi veliki pravac japanskog

stare Kine. Koan je, međutim, bio japanskog porekla i potiče iz 18. veka – osmislio ga je Hakuin,⁴ obnavljač tradicije japanskog rinzai zena. Ovaj zadatak zadaje se često početnicima i glasi ovako: „Pljesak dlanovima proizvodi zvuk. Kakav zvuk proizvodi dlan samo jedne ruke?” Pošto dugo vremena nije uspevaio da dođe do odgovora, student je na kraju odlučio da se bar naruga učitelju: odlučio je da će na njegovo kritičko propitivanje odgovarati uvek na isti način, kakvo god pitanje da mu se postavi. Kao što je i uobičajeno, učitelj je tog dana postavio niz zagonetnih pitanja u cilju utvrđivanja dubine učenikove spoznaje. Učenik je morao dokazati da je razumeo ono nepojmljivo i nemislivo: nemogući zvuk pljeska jednim dlanom. Učitelj je, na primer, pitao sledeće: kakav je zvuk jednog dlana nakon smrti, kakav je bio pre tvog rođenja, kakav je na vrhu planine Fuđi, itd. Na svako od ovih, i drugih, pitanja učenik je odgovarao na isti način: samo bi ćutke ispružio ruku prema učiteljevom licu. Kad mu je učitelj na kraju zatražio da i njemu omogući da čuje taj zvuk dlana, učenik mu se približio i iz sve snage ga ošamario. Student je bio nemalo iznenađen kad je saznao da je prošao na ovom testu – njegovi „odgovori“ sasvim slučajno poklopili su se s tradicionalnim odgovorima koji su se tajno generacijama prenosili u toj školi zena.⁵

Ovaj događaj otkriva nekoliko odlika zena u Japanu. Pre svega, sam koan i neki prateći motivi, kao što je planina Fuđi, potiču iz Japana što ukazuje na odvajanje od tradicije kineskog čana⁶ i razvoj zena s osloncem u japanskoj kulturi. Drugo, primećuje se da je praksa zena ukorenjena u tradiciji, jer je učenik slučajno otkrio „tradicionalni“ način rešavanja ovog koana. Istovremeno, ovo ukazuje i na degeneraciju prakse promišljanja koana u Japanu, jer u zenu nikakvih utvrđenih i ponavljanih odgovora ne može biti. Treće, učiteljeva pitanja podrazumevaju potpuno ukidanje diskurzivnog mišljenja i izraza – kako onog svakodnevnog i pragmatičnog, tako i svakog doktrinarnog. I na kraju, *mora* se primetiti da zen ipak izgrađuje neki diskurs sposoban da čak simulira iskustvo prosvetljenja, koje u datom slučaju i ne mora biti stvarno. U zenu, učitelj *mora* proveriti autentičnost učenikovog prosvetljenja, ali time se, na mala vrata, uvodi mogućnost pseudoprosvetljenja koje je u tom slučaju konstrukt ustanovljen jednim novim diskursom zasnovanim na dugoj

zena, poznat pod imenom *sōtō*, čiji je utemeljitelj japanski sveštenih Dogen (1200–1253). Postoji i treći pravac u japanskom zenu, tzv. *ōbaku*, koji je u Japan stigao 1654. godine iz Kine.

⁴ Hakuin Ekaku (1685–1768). Hakuin je jedna od ključnih ličnosti u istoriji japanskog zena. Pored toga što je sistematizovao didaktički sistem zen koana, ostavio je više hiljada slika i kaligrafskih zapisa s motivima iz istorije zena. Jedan je od japanskih učitelja zena poznatih po tome što su svoje propovedi zapisivali na jednostavnijem narodnom jeziku dostupnom običnim ljudima. Zen-budistička literatura oslanja se inače pretežno na kineski jezik, i kao takva zahteva veoma visok poznavanja jezika, književnosti, pa čak i istorije Kine. Kaže se da današnji japanski rinzai zen potiče od Hakuina, jer su njegovi učenici i naslednici postali glavni i najbrojniji nosioci budućeg razvoja zena, na prelazu ka modernom dobu.

⁵ U kasnom srednjem veku, u japanskom zenu javlja se praksa da se odgovori na koane zapisuju, skupljaju i tajno prenose, da bi se u odlučujućem susretu s učiteljem izgovorili napamet. Ovo je potpuno u suprotnosti s prvobitnom namenom koana i uveliko je narušilo kvalitet duhovnog života i podviga u japanskim manastirima tog vremena.

⁶ Originalni kineski naziv za zen.

tradiciji. Posledično, mogući su i komični nesporazumi, kakav je ovaj u pomenutoj priči, i kakvih ima još u novijoj istoriji japanskog zena. Zen je ukinuo svaki pojmovno posredovani diskurs da bi omogućio izraz jedinstvenog, ličnog i neponovljivog iskustva, ali kasniji vekovi razvoja, i još češće dekadencije zena, razotkriće čoveka kao biće sposobno da ponavlja i oponaša čak i logički nerazumljive jezičke kodove ukoliko sredina prihvata, ili čak propisuje, takav način konstruisanja smisla.

Nepoverenje zena prema jeziku izražava se terminima veoma karakterističnim za ovo učenje. U razumevanju i prenošenju uvida u ljudsku prirodu tu sezastupa uverenje da je vrhovna istina neizreciva rečima (*furju monđi*) i da suština Budine nauke leži van svetih spisa (*kjoge becuden*). Pominjući ove zen-budističke „formule“, navedimo još dve kojima se izražavaju cilj i metodologija ovog učenja. Izraz *kenšo đobucu* poziva na susret sa sopstvenom prirodom, koja se u trenutku spoznaje prepoznaje kao istovetna Budinoj. Do takvog korenitog uvida najlakše se dolazi neposrednim ukazivanjem na sam čovekov duh (*đikiši ninšin*), u čemu se sastoji i uloga duhovnog učitelja. Kineski zen istorija je mnogih prosvetljujućih susreta između učitelja i učenika, o čemu postoje izuzetno bogata i brojna pisana svedočanstva. Mnoga od njih podsećaju na navedenu komičnu epizodu iz našeg vremena, i tu se za savremenog recipijenta postavlja teško pitanje: kako da razlikujemo živu duhovnu razmenu drevnih uzora, koje najčešće upoznajemo u njihovom idealizovanom a ne ljudskom obličju, i svih onih, svakako češćih, pseudoduhovnih imitacija.

Zen je preuzeo zadatak razaranja referencijalnog smisla i dekonstrukcije praktičnog pojmovnog diskursa, ali je nepoverenje prema jeziku ukorenjeno još u zenu prethodećoj tradiciji indijskog mahajana budizma, kao što pokazuje navedeni primer iz spisa *Vimalakirti-sutra*. Neki autori čak ističu da je filozofija budizma zapravo filozofija jezika, što je tačno utoliko što ovo učenje ljudsku percepciju sopstva i sveta razgrađuje kao supstancijalističku iluziju, u nastojanju da oslobodi čoveka varke o trajnosti sopstva i njegovih atributa, kao i predstava o spoljašnjem svetu s kojim uspostavljamo odnose posedovanja i vezanosti. Upravo jezik, kakvim ga znamo, izgrađuje i održava mrežu značenja i odnosa između samoistovetnog ljudskog bića i različitosti sveta koji ga okružuje. Budistički filozof Nagarduna (2. vek n. e.), tako, u svom glavnom delu *Madhjamaka-karika* dokazuje da je iluzorna svaka predstava o stabilnom i trajnom sopstvu kao subjektu i samoistovetnom vršiocu radnje bilo kog subjekt-predikat iskaza. Jedini izvestan kvalitet pojavnog sveta jeste *praznina*. Nemogućnost jezika da se obrati suštinama pojedinačnih stvari na nešto drugačiji način od Nagardune utvrđuje i jogačara škola indijskog budizma. Jezik je sistem kojim se stvari imenuju prema njihovim načelnim razlikama i isključivo u njihovoj opštosti, onako kako se predstave o njima konstruišu unutar naše svesti. Ta svest, iako u stalnoj meni, poseduje sposobnost zadržavanja ranijih predstava koje je uslovljavaju i navode da i dalje imenuje privide postojanja stvari i vezuje se za njih. Preduslov prosvetljenja i oslobađanja jeste postepeno uklanjanje takve sklonosti svesti duhovnim podvigom, što zahteva neizmerno dug vremenski period i nebrojene cikluse novih rađanja i umiranja.

Iako se nadovezuje na ove oblike indijskog mahajana budizma, zen, kao autentično kineski vid budističkog učenja, donosi veliki zaokret. Taj zaokret značiće

i svojevrsnu „rekonstrukciju“ budističke tradicije, uz neophodno uvođenje novih elemenata da bi se dokazali pravovernost i kontinuitet zena u odnosu na Budinu nauku. Tokom vekova razvoja ove misli u Kini, ukazala se i potreba da se opravda odnos zena prema jeziku kao sredstvu nepodesnom da izrazi onu najvišu istinu. Stoga se znatno kasnije, više od hiljadu godina nakon Budinog vremena, u Kini pojavila, istorijski ne baš verodostojna, priča koja opisuje trenutak kad Buda na tajnovit način prenosi najdublju suštinu svog učenja. U zbirci zen koana *Mumonkan* taj događaj opisan je na sledeći način. Okupivši na planini Gridhra-kuta (jap. Rjodusen) mnoštvo učenika, Preuzvišeni ubra cvet i pokaza ga okupljenima. Niko se, međutim, ne oglasi. U tom trenutku, osmeh se razli licem samo jednoga – bio je to Budin učenik Mahakašjapa. Preuzvišeni na to ovako kaza: „Kod mene je riznica istinitog učenja o blaženstvu nirvane. Očima mudrosti, pravo obličje sveta je bezobličje, i to je najviša istina. Mahakašjapi predajem učenje koje je iznad svake reči i izvan svih svetih spisa“. Ovim se, dakle, u tradiciji zena dokazuje pravoverno poreklo prethodno pomenutih formula koje kažu da se najviša istina može preneti samo intuitivno i neposredno, jer reč dolazi uvek naknadno i posredno.

Ovaj kasniji radikalni stav prema jeziku može se, doduše tek delimično, primetiti i kod legendarnog začetnika kineskog zena, indijskog kaluđera Bodhidharme (6. vek). U čuvenom razgovoru s kineskim carem koji ga je primio (i ovde je sporna istorijska verodostojnost tog susreta), on je vrhovnu istinu opisao kao „prazno prostanstvo, bez ičega svetog u sebi“ (*kakunen mušo*), a na carevo pitanje o tome ko je onda on, Bodhidharma, koji se takvim učenjem predstavlja, kaluđer je lakonski odgovorio: „Ne znam“. Kao poštovalac budizma car je bio nemalo iznenađen, pa je upitao i kakve su onda njegove lične svete zasluge, jer je otvarao manastire i pomagao monahe. Odgovor je glasio da zasluga nema. Bodhidharmino tumačenje suštine budizma vidi se i u načinu na koji je odgovorio na molbu svog kasnijeg duhovnog naslednika. Kad je Huike od učitelja tražio da umiri njegov nespokojni um, Bodhidharma je tražio da mu taj um donese. Na učenikovo zapažanje da je um nemoguće pronaći i pokazati, učitelj je odgovorio: „Eto, umirio sam ga“. Čovekova prava suština bila bi, dakle, bezoblična i bez apsolutnih pozitivnih atributa – sve ono što je naizgled prlja, kao što su grehovi i nemir, nepostojano je i prividno. Kako se često ističe, razvoj Bodhidharminog učenja u Kini, već je bio pripremljen filozofijom taoizma, a naročito Čuang Cea. Kasniji kult prirode u zenu i kosmička vizija o korenskom jedinstvu svega postojećeg potiču upravo iz tada veoma zastupljene taoističke misli. U spisima Lao Cea i Čuang Cea možemo takođe pronaći izvor samog odnosa zena prema jeziku i vere u nadpojmovni karakter istine o svetu.

Zen iz doba Tang dinastije, opet u sprezi s ovim autohtonim oblicima kineske misli, donosi novi duhovni ideal, kakav u razvijenijem obliku još ne vidimo kod Bodhidharme. Zlatno doba zena počinje, po zvaničnom predanju, od ličnosti po imenu Huineng (638–713),⁷ koji se smatra šestim po redu patrijarhom zen budizma, počev od Bodhidharme. Zaokret koji s Huinengom počinje nagovešten je sledećim stihovima

⁷ Iako se Huineng tradicionalno smatra začetnikom one struje unutar ranog zena koja će kasnije prevladati i opstati do našeg vremena (tzv. Južna škola nasuprot Severnoj školi), njegovo postojanje obavijeno je velom tajne, te otuda i sumnje u istorijsku verodostojnost njegove ličnosti.

koji mu se pripisuju: *U prosvetljenju nikad nije bilo drveta/niti blistavo ogledalo ima postolje./Prvobitno, ne postoji ništa/ pa gde bi se onda mogla zadržati prašina?* Ovo je njegov odgovor na pesmu⁸ koju je sastavio Shenxiu, još jedna značajna ličnost u istoriji zena. Shenxiu je telo uporedio s drvetom prosvetljenja, a srce s blistavim ogledalom. Ogledalo treba redovno brisati i prašina se neće skupiti i zamutiti ga. Huineng radikalno primenjuje shvatanje o *praznini* kao praosnovi sveta i poriče čak i samu potrebu da se čovek meditacijom usavršava jer ne postoji ogledalo i prosvetljenje; nema ničega čemu treba težiti jer je sve već dato i prisutno u svojoj istinitoj formi. Ovaj ideal „prirodnosti“ (*šizen honi*) u „nedelovanju“ (*mui*) i sam je taoističkog porekla, a vrednost prostote i neukosti nasuprot gordosti učenjaštva karakterističnog za budizam tog vremena svojim životom najbolje je posvedočio sam Huineng. On je, naime, godinama boravio u manastiru obavljajući najprostije fizičke poslove.

Huineng je poznat i po tome što je razrešio raspravu dvojice monaha na način koji će nagovestiti pravac razvoja zena. Prepirku oko toga da li se na vetru pokreće zastavica ili pak sam vetar on je okončao ocenom da se pokreće jedino njihov um. Um, tj. sam čovekov duh, jedino je mesto na kome možemo tražiti odgovore na svoja pitanja a razumevanje njegove prirode jedini je cilj Budinog učenja. Sledeći dijalog učitelja i učenika jedan je od ranih primera ovakvog razumevanja ljudskog duha. Učenik upita: „Šta je duh učiteljevog dolaska na Zapad?“ „Zašto me ne pitaš o sopstvenom duhu?“ „Šta je sopstveni duh?“ „Dobro posmatraj tajnovito dejstvo!“ „Šta je tajnovito dejstvo?“ Učitelj trepnu i time pokaza. Učenik istog trena shvati. Nakon Huinenga, u zenu će se težiti ovakvom trenutnom prosvetljenju (*tongo*). Budina priroda sveprisutna je, a u čoveku se potvrđuje već svakom manifestacijom čulnog i fizičkog delovanja, kao što je treptaj oka. Izraz „duh učiteljevog dolaska na Zapad“,⁹ iako opširan u prevodu na srpski jezik, u veoma šturom klasičnom kineskom stilu i prilagođen japanskom izgovoru glasi *soši sairai-i*, te je tako postavljen u daleko konciznijem obliku, na način takav da već sama ova formulacija postaje pitanje i jedan od glavnih predmeta promišljanja u zenu. Kao što pokazuje navedeni primer, Bodhidharma nije došao da prenese novo učenje već da podseti i ukaže na pravu ljudsku prirodu, oduvek prisutnu.

Povezanost spoznanje sopstvene suštine i zapitanost o smislu Bodhidharminog dolaska u Kinu, jasno je izrazio Mazu (jap. Baso, 709–788),¹⁰ po mnogima pravi začetnik osobenog zena dinastije Tang. Po njemu, čovekov duh je isto što i Buda (*sokušin zebucu*), i već svako ispoljavanje aktivnosti ljudskog duha kao takvog istovremeno je i dokaz istovetnosti s probuđenom prirodom istorijskog Bude. Cilj Bodhidharmine misije nije bio ništa drugo do podsećanje na ovu jednostavnu ali

⁸ Ono što ovde nazivamo pesmom zapravo je izraz budističkih istina u stihu i nije reč o pravom književnom žanru. Ovakva pesma religiozno-filozofske sadržine u Japanu se naziva *geđu*, što potiče od reči *gatha* koja u indijskim jezicima označava vrstu metričke forme, često primenjivane u budističkim spisima.

⁹ Misli se na Bodhidharin dolazak u Kinu.

¹⁰ U spisu koji govori o prosvetljenju i učenju Mazua poriče se kontemplacija kao sredstvo postizanja Budine prirode. Ona je bezoblična i inherentno prisutna pa je nikakva spoljašnja sekundarna sredstva, uključujući i meditaciju, ne mogu dosegnuti.

najvišu istinu. Prosvetljenje, stoga, nije nešto do čega se dolazi, nego nešto što se *primećuje* – primetiti činjenicu sopstvenog postojanja znači biti probuđen za vrhovnu istinu. Iako se u zenu iznad svega ceni lični iskustveni doživljaj prosvetljenja, ono je već dato kao preduslov: učenik mora *dokazati* da je *primetio* sopstvenu istovetnost s prirodom Bude. On se mora *pretvoriti* u istinu, i delovati istinito, a to će u zenu značiti *neposredno*. Zbog svega ovoga, reč je potpuno nepodesna jer iskazuje naknadno mišljenje i tumačenje doktrine, a ne istinu samu. Njome se može ubeđivati i objašnjavati, ali krajnji izraz mora biti nadpojmovan.

Zen-budistički koani svojim poreklom su najčešće zabeleške o prosvetljujućim rečima i delima starih učitelja. Koliko god, međutim, ti primeri bili poučni, rešavanje koana put je ka nadjezičkom i alogičnom, i stoga potpuno izmiče zdravorazumskom ili filozofskom tumačenju. Koan je dijalog – duhovni susret koji razara mrežu unapred zadatih značenja i predrasuda kod učenika, navodeći ga da u trenutku spozna suštinu iznad svih dvojnosti i antinomija koje podrazumeva upotreba jezika. Poznat je koan o tome kako je učitelj po imenu Nanquan (jap. Nansen), Mazuov učenik, „posredovao“ u svađi dveju grupa monaha u manastiru oko toga kome pripada mačka. Učitelj je zgrabio spornu mačku i tražio od aktera svađe da kažu *nešto* kako bi joj spasili život – u suprotnom biće posečena. Svi su, međutim, ostali nemi i učitelj je presekao mačku napola. Kad se kasnije tog dana vratio jedan drugi učenik, čuveni Zhaozhou (jap. Ćošu), javio se učitelju i, naknadno, pokazao šta bi on učinio da je bio tamo: izuo je jednu sandalu, stavio je na glavu i izašao iz sobe. Učitelj ga je na to pohvalio rečima da je jedino on mogao spasiti mačku. Uzdržavamo se od tumačenja ovog koana i navodimo ga kao jedan od poznatijih primera toga kako zen razaranjem referencijalnog i logičkog smisla konstruiše jedan sasvim drugačiji izraz značenja na koja smera. Značenja, dakle, i dalje postoje – teorijski i doktrinarno zen se ne odriče budističke tradicije. Ono što se radikalno menja jeste diskurs.

Kao što smo videli iz komičnog primera na početku, postavlja se pitanje koliko je takav izraz „komunikativan“ i da li je često u pitanju možda tek veliki nesporazum. Istina je nevidljiva i logički nesaopštiva – po svedočenju učitelja, posle prosvetljenja sve je isto kao i pre njega – pa ko onda može sa sigurnošću tvrditi da nismo našli konstrukt istine umesto istine same? Knjige kao što su *Mumonkan* i *Hekiganroku* čuvene su zbirke koana kao znakova na putu prosvetljenja. Nastale znatno kasnije nakon pomentih učitelja dinastije Tang, ovi spisi iznova nas navode da preispitamo ulogu reči. Tumači koana iz ovog kasnijeg vremena dinastije Sung, od nas odlučno traže ne da oponašamo prosvetljenje starih prethodnika, nego da kroz samu reč – ne kao značenje već kao odsustvo značenja – uskočimo neposredno u iskustvo prosvetljenja. Zahteva se novi napor i kritikuju stari uzori koji su učili da je čovek prosvetljen i bez dodatnog truda. Uvodi se pojam nove, *žive reči* (*kakku*) koja je tu da nas izazove i dovede u krajnje zaoštrenu sumnju (tzv. *daigidan*) i odsustvo smisla, što je preduslov razumevanja sveta iznad svake podvojenosti. Zato zen koane ne možemo *čitati* već u njima jedino učestvovati. Kako navode neki tumači, nerazumljive epizode iz vremena dinastije Tang još uvek se nisu oslanjale na „besmisao“ reči i u njima se donekle može pratiti određena logika (Ogava, 2010). Potpuno udaljavanje od referencijalnosti jezika, prema ovom shvatanju, nastupa u vreme dinastije Sung.



Pored diskursa o neizrecivom, koji se u zenu izgrađivao kroz vekove, pome-nimo, na kraju, u vezi s tim još jednu bitnu osobenost zen literature. U zenu se o neizrecivom ipak govorilo rečima, koliko god zaumne one bile, i to na kineskom jeziku. Iako poznat po tome što je zen na Zapadu predstavio na engleskom jeziku, Daisecu Suzuki smatrao je da se njegov duh najbolje izražava kineskim ideogram-skim pismom. I doista, prenošenje zen-budističke misli na druge jezike zahteva ono što zen izbegava: konceptualizaciju suštine učenja u procesu prevođenja. Bilo je, s druge strane, oštrih kritičara sklonosti ka isticanju nemoći jezika da posreduje vr-hovnu istinu – japanski učitelj Dogen (1200–1253) tvrdio je da suština mora biti izraziva rečima. Međutim, filozofski diskurs koji je Dogen razvio, danas se i sam smatra krajnje nerazumljivim. On se oslanja na tradiciju kineskih spisa i daje nove interpretacije nekih tradicionalnih termina i motiva, često namerno narušavajući se-mantički i gramantički poredak kineskih originala. U svakom slučaju, stvarna anali-za zen-budističkog diskursa neodvojiva je od izvornog, kineskog jezika kroz vekove razvoja ove filozofije.

Literatura

- Sahashi, H. (1968). *Zen*. Tokyo: Kadokawa shoten.
- Rinzairoku*. (1989). Prevod i tumačenje: Iriya Yoshitaka. Tokyo: Iwanami bunko.
- Veljačić, Č. (1990). *Budizam*. Beograd: Opus.
- Takasaki, J. (2003). *Dogen: kobutsu no maneki*. Tokyo: Kadokawa bunko.
- Nakagawa, T. (2007). *Rokusodankyo*. Tokyo: Tachibana bunko.
- Ogawa, T. (2007). *Goroku no kotoba: todai no zen*. Kyoto: Zen bunka kenkyusho.
- Faure, B. (2009). *Unmasking Buddhism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Ogawa, T. (2010). *Zokugoroku no kotoba: 'Hekiganroku' to sodai no zen*. Kyoto: Zen bunka kenkyusho.
- McRae, J. (2012). *Kyoko yueno shinjitsu*. Tokyo: Daizo shuppan.
- Rosemont, H. Jr. (1970). The meaning is the use: koan and mondo as linguistic tools of the Zen masters. *Philosophy East and West*. 20/2, (Apr. 1970), 109–119.
- Van Meter, A. (1954). Zen and Pragmatism. *Philosophy East and West*. 4/1, (Apr. 1954), 19–33.

Dalibor Kličković

ZEN BUDDHISM AS A DISCOURSE OF ENLIGHTENMENT

Summary

In this paper I've tried, in a rather introductory manner, to reconsider the Zen Buddhism as a kind of a new discourse that emerged from the broader context of the Chinese Buddhism during the period of Tang. While it still shares the basic presumptions of the Buddhist doctrine of its days, the major difference can be found in the realm of a very specific usage of the language. The goal that was put forward as the very essence of Zen teaching is not much different from what other Buddhist schools in China wanted to achieve: the ultimate Enlightenment as an act of becoming aware of our true Buddha's nature, thought to be inborn and free from any false perception related to the Self and the outside world. Denying from the very beginning the capability of the language to fully express the highest truth, Zen rebuilds the language again, as a path which leads to the Enlightenment not through its conventional meanings but through deconstructing all thinkable and rational concepts contained in words as such. What should never be forgotten is the fact that Zen did not create such a discourse all of a sudden, since it took centuries to develop fully what is today known as a highly unintelligible form of the verbal utterance and even a stunningly expressive body language.

daliborklickovic74@gmail.com

